

O argumento cartesiano do sonho

Eneias Forlin*

Resumo: Este artigo examina o argumento do sonho que aparece na *Meditação primeira*, procurando mostrar que ele não põe em causa a objetividade intrínseca ao mundo de nossa experiência, mas apenas a sua correspondência com uma realidade exterior. Isto significa que a utilização que Descartes faz de um tal argumento não deveria sugerir aquela imagem negativa que se costuma fazer do ceticismo.

Palavras-chave: ceticismo – dúvida – argumento do sonho – construção mental

No cenário filosófico contemporâneo, o ceticismo parece ter-se convertido no alvo preferido das críticas. Ao que parece a filosofia – especialmente de tradição anglo-americana –, após ter excomungado a metafísica, volta agora as suas armas contra o ceticismo – último representante da velha tradição filosófica. A ironia da história é que o ceticismo, que passa agora a ser criticado juntamente com a metafísica como representativo da mesma tradição, consistiu precisamente na primeira crítica consistente ou no primeiro desafio sério às pretensões da metafísica que ocorreu na história da filosofia. Essa reviravolta inesperada, que fez do ceticismo o próprio alvo da linha crítica por ele iniciada, apenas foi possível graças à engenhosa estratégia de mostrar que tanto o ceticismo quanto a metafísica são expressões

* Mestre em filosofia pelo Departamento de Filosofia da FFLCH-USP.

da mesma concepção filosófica que se baseia no princípio de investigação da totalidade do nosso conhecimento a partir de uma posição que é exterior ao nosso corpo ordinário de conhecimento. Ora, como se pretende que uma tal posição é ilegítima, absurda ou impossível, então toda expressão de uma tal concepção filosófica baseada em tal posição é igualmente ilegítima, absurda ou impossível.

No seu livro *The significance of philosophical scepticism* (1984), Barry Stroud tematiza o ceticismo, analisa algumas das tentativas de resolvê-lo ou mesmo dissolvê-lo e mostra as dificuldades e os fracassos que parecem ser comuns a todas elas. O mérito desse estudo de Stroud é que ele faz ver que, se a problemática cética é ilegítima, isso ainda não foi demonstrado, nem parece fácil fazê-lo. Mas se Stroud leva a sério o ceticismo não é porque ele aceita a problemática cética, mas é antes porque ele vê nela uma aparência de legitimidade e mesmo naturalidade, tal que não parece ser nada fácil demonstrar a sua falsidade. Neste sentido, Stroud não adere à problemática cética, mas antes converte o próprio ceticismo no grande problema filosófico contemporâneo: como evitar o ceticismo dada a aparente legitimidade de sua argumentação?⁽¹⁾

A nossa pergunta é “por que evitar o ceticismo, já que a sua argumentação parece ser completamente legítima”? A resposta parece estar na imagem assustadora que se faz do ceticismo. Basta ver os tons trágicos com que Stroud descreve o mundo no caso de o ceticismo estar correto⁽²⁾. A julgar por suas palavras, a suspensão cética do juízo como que produziria um efeito concreto sobre a nossa realidade; como se ela fosse capaz de retirar a objetividade da nossa experiência cotidiana. Enfim, é como se a suspensão cética do juízo suspendesse a realidade diante de nossos olhos. O mundo seria formado por um bando de sonhadores, cada qual com o seu próprio sonho, sem qualquer comunicação entre si, sem nenhum valor moral, sem interesse pela procura da verdade ou pelo progresso da humanidade.

Ora, o surrealismo de um tal diagnóstico parece querer ignorar a distinção entre o registro especulativo e o prático. Ocorre que a suspensão cética do juízo é o resultado de uma investigação teórica sobre o estatuto da realidade que em nada afeta a nossa vida cotidiana – senão mesmo que a liberta

do dogmatismo. Stroud parece não compreender bem o significado do desafio do argumento do sonho. Um tal argumento não é um desafio às nossas pretensões ordinárias de conhecimento, mas um desafio às pretensões metafísicas de conhecimento. O que ele coloca em causa não é o conhecimento do mundo de nossa experiência, mas o conhecimento do estatuto desse mundo, ou ainda, a pretensão de conhecimento da realidade tal como ela é em si mesma, da realidade, portanto, para além do que ela nos aparece – a pretensão, enfim, de um conhecimento transcendente ou metafísico.

É claro que Stroud utiliza para efeito de análise apenas o ceticismo moderno e, mais especificamente, o ceticismo presente na *Meditação primeira* de Descartes. Ora, poder-se-ia alegar que um tal ceticismo se presta ao diagnóstico de Stroud. O argumento do sonho tal como é ali utilizado parece mesmo constituir um desafio às nossas pretensões ordinárias de conhecimento. Não se trata de ignorar a distinção entre o registro especulativo e o prático, mas de constatar que o registro especulativo mergulha-nos numa posição radicalmente subjetiva que nos veda qualquer possibilidade de justificar o nosso conhecimento ordinário, tornando aquele que se aventura na especulação prisioneiro do seu próprio mundo de sonhos.

Ora, acreditamos que essa interpretação sobre o ceticismo presente na *Meditação primeira* é incorreta e resulta de uma incompreensão do papel que o argumento do sonho ali desempenha. De modo algum, acreditamos, o ceticismo da *Meditação primeira* nos conduz à situação de não sabermos se estamos acordados ou apenas sonhando quando falamos com alguma pessoa ou quando nos sentamos junto ao fogo. A objetividade intrínseca ao mundo de nossa experiência não é posta em causa com o argumento do sonho, mas apenas a sua correspondência com uma realidade exterior.

Nas páginas que se seguem faremos uma breve análise do argumento cartesiano do sonho tal como ele é apresentado na *Meditação primeira*, procurando mostrar que, a despeito da retórica propriamente cartesiana, ele não nos instala num mundo de sonhos no sentido estrito, isto é, ele não nos conduz a um subjetivismo absoluto.

Na *Meditação primeira*, antes de introduzir o argumento do sonho, Descartes afirma o seguinte:

“E como poderia negar que estas mãos e este corpo sejam meus? A não ser, talvez, que eu me compare a esses insensatos, cujo cérebro está de tal modo perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bile que constantemente asseguram que são reis quando são muito pobres; que estão vestidos de ouro e de púrpura quando estão inteiramente nus; ou imaginam ser cântaros ou ter um corpo de vidro. Mas quê? São loucos e eu não seria menos extravagante se me guiasse por seus exemplos” (Descartes I, p. 14).

Esta é a famosa passagem em que Descartes recusa o argumento da loucura. Ora, mas por que Descartes procede assim? Acaso o apelo à loucura ou a alucinação não é um bom argumento para colocar em dúvida a realidade do mundo exterior? Tal como um louco que se imagina vivendo em uma outra época, conversando com pessoas que não existem, eu, num delírio mais absoluto e fundamental, não poderia estar simplesmente imaginando que estou inserido numa realidade de corpos materiais, sendo eu próprio dotado de um corpo – quando, na verdade, não passo de uma consciência ou um ser puramente espiritual? Um argumento que apela para a loucura ou alucinação não é tão bom quanto aquele que apela para o sonho? Em que medida um simples sonho parece mais objetivo que uma alucinação?

Ao que parece não há nenhuma diferença entre o sonho e a alucinação, na medida em que ambos consistem numa reconstrução mental da realidade exterior. Neste sentido, tanto um quanto o outro poderiam ser utilizados para demonstrar que a realidade exterior pode ser apenas uma projeção imagética da mente. Entretanto, enquanto as alucinações são situações vivenciadas por pessoas que não estão em posse de suas faculdades mentais, situações que não são experienciadas pelo comum das pessoas e cujos relatos nem sempre são verdadeiros, os sonhos são experiências comuns a todas as pessoas, são fenômenos objetivos da vida mental humana, são acontecimentos naturais da

experiência humana. É claro que as alucinações são também acontecimentos da vida mental, mas são antes distúrbios que fenômenos naturais.

Nesse sentido, quando Descartes apela para o sonho ele está apelando para a experiência da reconstrução mental da realidade exterior como uma experiência objetivamente compartilhada por todos os seres humanos: todas as pessoas sonham, portanto, todas as pessoas têm experiência de uma reconstrução mental da realidade exterior. Se Descartes apelasse para a loucura como uma experiência de reconstrução mental da realidade, ele estaria apelando para a experiência de um grupo reduzido de pessoas, experiências difíceis, na maioria da vezes, de serem descritas ou mesmo compreendidas pelas próprias pessoas que as têm, e cuja objetividade, portanto, estaria irremediavelmente ameaçada.

Isso significa que, quando Descartes apela para o sonho, ele está apelando para uma construção mental da realidade o mais objetiva possível. Ele não está interessado em uma bizarra construção mental de uma certa realidade inventada por um indivíduo mentalmente perturbado, mas na possibilidade, sugerida pela experiência do sonho, de que a realidade exterior de corpos materiais não passe de uma construção da mente. O apelo à loucura sugere que quando penso estar sentado perto do fogo, com um papel em minhas mãos, eu bem poderia estar numa camisa-de-força, trancafiado em um asilo para doentes mentais; o apelo ao sonho sugere que quando eu, por estar sentado perto do fogo, com um pedaço de papel em minhas mãos, julgo que há uma realidade exterior de corpos materiais, tudo isso bem poderia ser apenas uma construção da mente, isto é, uma realidade puramente ideal. O argumento da loucura, portanto, retira a objetividade do mundo de minha experiência, convertendo-o num mundo de alucinações; o argumento do sonho apenas questiona o estatuto dessa objetividade: interna ou mental, externa ou material? Se o argumento do sonho fosse usado para suspeitar que eu posso estar na cama sonhando quando penso estar tomando banho, então Descartes não precisaria ter descartado o apelo à loucura; pelo contrário, ele seria mais eficaz que o argumento do sonho.

Isso faz ver que o argumento do sonho não pretende que a vida seja tal como esses sonhos sem pé nem cabeça que freqüentemente temos quan-

do dormimos. A aproximação, que na verdade é apenas com certos tipos de sonho em que parecemos estar vivenciando situações absolutamente reais, pretende apenas mostrar que se, por vezes, o pensamento pode reproduzir com tanta fidelidade o mundo exterior, então quem pode garantir que o próprio mundo exterior não seja uma pura construção mental ou espiritual – quer do nosso pensamento, quer de um pensamento absolutamente superior? O que está por detrás do argumento do sonho é a possibilidade lógica ou a sugestão de que a realidade exterior de corpos materiais pode não ser mais que uma construção puramente ideal ou representacional – detentora, porém, da mesma objetividade que ela tem quando considerada de fato como uma realidade externa⁽³⁾.

Tudo isso faz ver que o argumento do sonho não é propriamente o argumento, mas tão-somente uma das possíveis figurações dessa possibilidade lógica – uma outra é aquela do Deus Enganador, que Descartes apresenta logo na seqüência da introdução do argumento do sonho. Com a entrada em cena do Deus Enganador, a hipótese de que o mundo seja uma construção mental minha cede lugar à hipótese de que ele seja uma construção da mente divina: uma grande ilusão criada por Deus para enganar-me⁽⁴⁾. Mas tudo isso ocorre sem afetar a objetividade intrínseca do mundo de minha experiência – senão que, como antes, o que está em jogo é o estatuto dessa objetividade⁽⁵⁾.

E, se o mundo de minha experiência não perde a sua objetividade intrínseca, então não tem sentido dizer, como Stroud, que eu estaria isolado num subjetivismo absoluto. Eu simplesmente estaria situado num mundo estruturado com a mesma objetividade de outrora, apenas que eu não saberia explicar ou fundamentar esta objetividade: este mundo tanto pode ser uma mera construção mental, minha ou de um ser superior, como pode ser um mundo exterior de corpos materiais. Mas, seja isso ou aquilo, o certo é que continua havendo um mundo em que eu me percebo coexistindo juntamente com outras pessoas e coisas.

Note-se que após instaurar o argumento do sonho Descartes não afirma que tudo agora consiste num sonho, mas ele simplesmente declara: “E meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que eu estou dormin-

do” (Descartes 1, p. 15). Logo em seguida Descartes afirma: “Suponhamos, pois, que estamos adormecidos...” (*id.*, *ibid.*). Trata-se, portanto, apenas de uma suposição: pode ser um sonho, mas também pode não ser. O que Descartes busca na *Meditação primeira* é instaurar a dúvida, e não demonstrar a falsidade da realidade exterior (pelo contrário, ela vai ser recuperada na *Meditação sexta*). Assim sendo, o argumento do sonho é apenas uma hipótese, e não uma afirmação solipsista.

É claro que no final da *Meditação primeira*, com a entrada do Gênio Maligno, o duvidoso vai ser assimilado ao falso. Mas isso não consiste na dissolução do estado de dúvida em um estado de falsidade absoluta, mas, ao contrário, numa consolidação do estado de dúvida. Com o argumento do Deus Enganador, a dúvida universal foi estabelecida, isto é, torna-se lícito, do ponto de vista lógico, uma dúvida absoluta sobre todo o nosso conhecimento. A dúvida está, pois, estabelecida de direito. De fato, entretanto, a experiência nos fornece mais razões para aceitar que para rejeitar nossas antigas opiniões; contra o rigor lógico da necessidade, ela opõe uma lógica da probabilidade. No plano psicológico, pois, a balança pende para o lado de nossas antigas opiniões, e a força do hábito tenderá mesmo a identificar probabilidade com a verdade e, portanto, restabelecer integralmente a confiança nelas. É mister, então, um artifício – artifício psicológico. Contra o condicionamento pela experiência de aceitar como verdadeiro o que é apenas provável, um autocondicionamento de rejeitar como falso o que é simplesmente duvidoso. Mas esse autocondicionamento tem que enfrentar permanentemente o condicionamento pela experiência. Trata-se, pois, de um embate contínuo entre duas forças opostas. Não há capitulação de nenhum dos lados: o resultado é um estado de equilíbrio entre a aceitação e a negação. Com isso, então, a dúvida universal é instaurada integralmente. O objetivo da *Meditação primeira*, portanto, é instaurar a dúvida universal sobre o nosso conhecimento, e não nos confinar num posição solipsista ou num subjetivismo radical.

Do mesmo modo, então, não parece válido afirmar que em Descartes, com a introdução do argumento do sonho, ficamos confinados a um mundo de representações ou idéias. Tal como o cético, Descartes não pode nesse

momento fechar questão. O mais correto é dizer que ele ficou mergulhado na dúvida. Na verdade, Descartes, antes da *Meditação terceira*, jamais usou o termo “idéia”, ou pelo menos nunca naquele sentido técnico e mais preciso que ela vai assumir quando ele for proceder ao exame de todos os seus pensamentos⁽⁶⁾. De qualquer forma, o termo “idéia” não pode sequer ser usado com legitimidade antes da formulação do *Cogito*, na *Meditação segunda*, quando só então será restabelecida a realidade do pensamento. A noção de “idéia” ou “representação” é menos o resultado do processo crítico da dúvida exposto na *Meditação primeira*, que o produto do processo positivo iniciado na *Meditação segunda* a partir da posição do sujeito da dúvida como uma coisa pensante e, a partir daí, com a conseqüente introdução da noção de “realidade objetiva”, isto é, “a coisa pensada, enquanto ela está objetivamente no entendimento” (Descartes 1, *Premières réponses*, p. 81), por oposição à realidade formal, isto é, a existência atual, extramental.

No momento do argumento do sonho e, de maneira geral, em toda a *Meditação primeira*, Descartes parece preferir o termo “ilusões”⁽⁷⁾ – e também isso mais por força de retórica do que por se tratar de uma crença fundada. Aliás, não podemos nos deixar confundir pelo estilo literário de Descartes: algumas de suas expressões e mesmo algumas de suas descrições não podem ser levadas tão ao pé da letra. Em alguns momentos Descartes é quase alegórico. Embora ele insista que devemos levar completamente a sério as razões de duvidar, isso não se estende às figuras de retórica com que ele ilustra essas razões.

Descartes não pretende que creiamos necessariamente na existência de uma potência maligna a nos enganar: tudo o que ele quer é que nos esforcemos realmente por nos enganar, procurando voluntariamente nos convencer de que todo o nosso conhecimento é falso, a fim de que possamos desta forma neutralizar nossa crença natural na verdade desse conhecimento. Façamos uso do artifício psicológico que melhor nos servir para tal objetivo. Descartes sugere um Gênio Maligno que nos engana. Poderia ser outro. O importante é que levemos realmente a sério tal objetivo, ou seja, o importante é que nos esforcemos de algum modo para nos convencer de que todas as nossas opiniões são falsas.

Do mesmo modo, Descartes não exige que necessariamente levantemos a hipótese da existência de um Deus que nos engana sobre tudo. Ela não teria eficácia quer para um ateu, quer para um crente fervoroso na bondade divina. Tudo o que Descartes exige é que levemos realmente a sério a possibilidade de que podemos estar enganados sobre qualquer coisa, incluindo a existência do mundo exterior e a validade do conhecimento matemático. Ele sugere um Deus Enganador, mas poderíamos pensar em uma outra figura ou mesmo um outro argumento para expressar essa dúvida absolutamente universal. Descartes mesmo afirma, para aqueles que preferem negar a existência de Deus, que “quanto menos poderoso for o autor a que atribuírem minha origem, tanto mais será provável que eu seja de tal modo imperfeito que me engane sempre” (Descartes 1, p. 17).

Ora, o mesmo ocorre com o argumento do sonho. Descartes não pretende que acreditemos que nesse momento estejamos dormindo e sonhando que estamos sentados junto ao fogo. Tudo o que ele exige é que percebamos a legitimidade da hipótese de que a realidade exterior de corpos materiais pode ser uma mera construção mental, dado que algumas vezes quando sonhamos somos capazes de reproduzir fielmente a realidade exterior. Ele figura essa hipótese sugerindo que estamos adormecidos e que tudo não passa de ilusão. Mas nós, mais contemporaneamente, poderíamos figurá-la sugerindo que tudo não passa de uma sofisticada realidade virtual produzida pela mente humana.

Em suma, não podemos nos deixar iludir pelo estilo literário de Descartes, tomando as razões de duvidar pelas figuras de retórica de que ele se serve para ilustrá-las. Além disso, não podemos ignorar que o estilo de Descartes deve ser influenciado por objetivos que transcendem a *Meditação primeira* e dizem respeito às *Meditações metafísicas* como um todo. Ora, o propósito de Descartes não é instaurar a ceticismo, mas, pelo contrário, superá-lo pelo seu próprio esgotamento, e a partir daí elaborar toda uma metafísica. É natural, portanto, que ele descreva o sujeito imerso nas dúvidas céticas com cores mais sombrias do que seria devido – isso produz um efeito dramático que confere mais importância para as soluções que serão apresen-

tada nas outras *Meditações*. É por isso que devemos evitar promover uma identificação total entre a lógica e a retórica da argumentação cartesiana.

* * *

Voltemos à pergunta inicial: por que a insistência em eliminar o ceticismo, a despeito da forte aparência de legitimidade da sua argumentação? Se for pela imagem assustadora que se tem do ceticismo e se uma tal imagem deriva do modo como se interpreta o ceticismo moderno – mais especificamente, o ceticismo cartesiano presente na *Meditação primeira* –, então, quer nos parecer, uma tal insistência é sem propósito. Acreditamos que, se interpretarmos cuidadosamente a argumentação de Descartes na *Primeira meditação*, não teremos motivos para fornecer aquele diagnóstico desequilibrado de Stroud.

Contudo, ainda que estejamos enganados, ainda que o ceticismo cartesiano nos conduza à descrição absurda de Stroud – ainda assim, não nos parece correto julgar o ceticismo à luz de sua expressão moderna. Antes seria o caso de julgar, à luz do ceticismo clássico, as alterações ou distorções sofridas pelo ceticismo na sua apropriação por filósofos modernos, especialmente quando não se trata de filósofos céticos.

No caso do argumento do sonho, mais especificamente falando, não seria legítimo julgar seu valor e suas implicações, exclusivamente à luz do enquadramento na filosofia cartesiana. Talvez o argumento do sonho tal como é apresentado na *Meditação primeira* seja mesmo alvo fácil de interpretações equivocadas. E talvez seja por isso então que a filosofia anglo-americana costuma gastar páginas e páginas para tentar demonstrar-nos que a vida não pode ser um sonho, que se pode descobrir algumas sutis, mas contundentes indicações com as quais podemos claramente distinguir o sono da vigília. Como se esse sono e essa vigília que eles pretendem distinguir não pudessem ser, eles mesmos, estados do mundo meramente sonhado. Como se esse mundo meramente sonhado fosse como um daqueles sonhos desorde-

nados que freqüentemente temos, ou ainda, como um conjunto desordenado de sonhos sem pé nem cabeça. Como se, enfim, esse mundo meramente sonhado fosse literalmente um sonho, no sentido mais subjetivo e irreal da palavra. Quando, pelo contrário, tudo o que o argumento do sonho pretende sugerir é apenas a possibilidade de que a realidade exterior de corpos materiais seja uma construção puramente mental ou representacional – detentora, porém, da mesma objetividade que ela possui quando considerada de fato como uma realidade externa.

Mas, se o erro está principalmente nessa apropriação que a filosofia moderna fez do ceticismo, então, se a filosofia contemporânea quiser realmente compreender e avaliar o ceticismo, ela deve dialogar diretamente com a sua fonte clássica, isto é, com o pirronismo. Se assim ela proceder, acreditamos, muita literatura inútil terá sido poupada. Longe da imagem assustadora, o ceticismo aparecerá, quer nos parecer, como uma das expressões filosóficas mais racionais, sensatas e adequadas às exigências do pensamento contemporâneo.

Perceber-se-á, assim esperamos, que o desafio cético, longe de desintegrar o mundo de nossa experiência, é o resultado de uma investigação teórica que amplia os horizontes de nossa experiência racional, e depois nos devolve a vida cotidiana – ao mesmo mundo familiar –, só que agora com uma postura mais crítica. Assim, o que mudaria no mundo, se fôssemos todos céticos, não seria o próprio mundo de nossa experiência, mas a qualidade de nossa experiência para com o mundo que nos cerca. Dado que a investigação cética é mesmo uma terapia que nos livra do dogmatismo, talvez então na nossa vida cotidiana, enquanto, por exemplo, homens e mulheres da ciência, fôssemos mais desconfiados com nossas teorias, mais rigorosos em nossas observações e mais prudentes em nossas conclusões; e, por outro lado, enquanto, admiradores da ciência, talvez fôssemos mais desconfiados dos “fatos científicos”, mais rigorosos na avaliação dos seus resultados e mais prudentes em nossos aplausos. No cotidiano, de modo geral, talvez fôssemos menos dogmáticos em nossas opiniões e mais tolerantes com as dos outros; mais rigorosos em nossas condutas, e menos precipitados no julgamento das condutas alheias.

Abstract: This article examines Dreaming Argument as it is in the *First meditation* in an attempt to demonstrate that it doesn't question the objectivity intrinsic to the world of our experience, but merely its correspondence with external reality. Therefore, the use that Descartes has for such argument shouldn't convey the negative image of scepticism.

Key-words: scepticism – doubt – Dreaming Argument – mental construct

Notas

(1) *Ao longo de todo o livro Stroud parece sugerir, de maneira mais ou menos implícita, que a conclusão cética não pode ser admitida, embora não se vislumbre como demonstrar a sua falsidade. Mas é no Cap. I, "O problema do mundo externo", que a posição de Stroud manifesta-se mais claramente: "As conseqüências de aceitar a conclusão de Descartes, tal como ela deve ser entendida, são verdadeiramente desastrosas. Não há nenhum modo fácil de adaptar-se às suas profundas implicações negativas. Mas talvez por agora nós tenhamos ido suficientemente longe para sentir que a idéia toda é simplesmente absurda, que no fundo é mesmo ininteligível, e que não pode de modo algum ser questão aceitar a conclusão de Descartes. Eu não tenho desejo de desencorajar uma tal reação. Apenas insistiria que a alegada absurdidade ou ininteligibilidade tem de ser identificada e decifrada"* (Stroud 2, p. 38).

(2) *No final do primeiro capítulo de seu livro, Stroud fornece um prognóstico bastante sombrio do que seria o mundo sob a ameaça cética* (id., *ibid.*, p. 31-8).

(3) *O que comprova que o argumento do sonho não pretende retirar a objetividade do mundo de nossa experiência é aquilo que ainda resulta após ter entrado em cena um tal argumento. Descartes nos fala de coisas simples e universais “que são verdadeiras e existentes”, tais como “a natureza corpórea em geral e sua extensão; juntamente com a figura das coisas extensas, sua quantidade ou grandeza, e o seu número; como também o lugar em que estão, o tempo em que mede sua duração e outras coisas semelhantes” (Descartes I, p. 15). Descartes ainda fala da sobrevivência da aritmética e da geometria como ciências certas e indubitáveis. Ora, num mundo em que eu nem sequer pudesse saber se eu estou numa fila de supermercado ou em casa sonhando, que sentido haveria em se falar de verdades simples e universais, em um corpo de saber organizado como a aritmética ou geometria. Não nos parece que isso tenha qualquer valor objetivo num hospício. Se as matemáticas permanecem ciências válidas uma vez instaurado o argumento do sonho, então não parece possível dizer que o mundo de minha experiência perde toda a objetividade.*

(4) *“Todavia, há muito que tenho no meu espírito certa opinião de que há um Deus que tudo pode e por quem fui criado e produzido tal como sou. Ora, quem me poderá assegurar que esse Deus não tenha feito com que não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar e que, não obstante, eu tenha os sentimentos de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de maneira diferente daquela que eu vejo” (id., ibid., p. 16).*

(5) *Convém notar que, mesmo agora quando o conhecimento matemático é posto em dúvida, isso não afeta a objetividade do mundo de nossa experiência. Isto porque as verdades matemáticas caem em suspeição apenas na medida em que se pretende que elas representem as propriedades essenciais das coisas que existem fora do pensamento, isto é, na medida em que elas são tomadas por essências matemáticas. Entretanto, a necessidade intrínseca às operações e proposições matemáticas continua fora do alcance da dúvida.*

(6) *Isso ocorre nas primeiras páginas da Meditação terceira, quando Descartes vai examinar o valor objetivo das idéias (id., ibid., p. 29).*

(7) Após a introdução do argumento do sonho, Descartes supõe que todas as coisas exteriores não passam de falsas ilusões (Descartes 1, p. 15); após a introdução do Gênio Maligno, Descartes decide supor que tudo não passa de ilusões e enganos de que o Gênio Maligno se serve para surpreender sua credulidade (id., *ibid.*, p. 17-8).

Referências Bibliográficas

1. DESCARTES, R. *Méditations métaphysiques*. In: *Œuvres de Descartes*, Vol. IX-I, Adam & Tannery, 11 vols. Paris, Vrin, 1973-8.
2. STROUD, B. *The significance of philosophical scepticism*. Nova York/Oxford, Clarendon, 1984.