

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

BRUNA RIBEIRO MARTINS

HUET E RÉGIS: INTERPRETAÇÕES DA DÚVIDA CARTESIANA EM DISPUTA

Belo Horizonte
2020

BRUNA RIBEIRO MARTINS

HUET E RÉGIS: INTERPRETAÇÕES DA DÚVIDA CARTESIANA EM DISPUTA

Versão Final

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia Moderna e Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. José Raimundo Maia Neto

Belo Horizonte
2020

100	Martins, Bruna Ribeiro.
M386h	Huet e Régis [manuscrito] : interpretações da dúvida cartesiana em disputa / Bruna Ribeiro Martins. - 2020.
2020	101 f. Orientador: José Raimundo Maia Neto.
	Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia.
	1. Filosofia – Teses. 2. Certeza e dúvida - Teses. 3. Descartes, Rene, 1596-1650. 4. Huet, Pierre-Daniel , 1630-1721. 5. Régis, Pierre Sylvain, 1632-1707. I. Maia Neto, José Raimundo, 1959-. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DA ALUNA BRUNA RIBEIRO MARTINS

Realizou-se, no dia 13 de julho de 2020, às 15 horas, por meio de sessão em plataforma eletrônica virtual, a defesa de dissertação, intitulada *Huet e Régis: Interpretações da dúvida cartesiana em disputa*, apresentada por BRUNA RIBEIRO MARTINS, número de registro 2018661099, graduada no curso de FILOSOFIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof. José Raimundo Maia Neto - Orientador (UFMG), Profa. Maira de Souza Borba (UFMS), Prof. Wendel de Holanda Pereira Campelo (IFES).

A Comissão considerou a dissertação:

Aprovada, com média final *noventa e oito* (*98*)

Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 13 de julho de 2020.

José R. Maia Neto

Prof. José Raimundo Maia Neto (Doutor)

Maira de Souza Borba

Profa. Maira de Souza Borba (Doutora)

Wendel de Holanda Pereira Campelo

Prof. Wendel de Holanda Pereira Campelo (Doutor)

Aos meus pais e à minha irmã,
Antonio, Mara e Amanda.

AGRADECIMENTOS

Aos meus avós, Amália e Paulo, por reconhecerem o valor da minha independência e fazerem dos estudos um projeto de família. O amor de vocês me nutre a cada dia.

Aos meus pais, Mara e Antonio, por persistirem em minha educação e me ensinarem desde cedo o valor do diálogo. A vocês, nenhuma palavra seria suficiente, toda a minha gratidão. Aprendo com vocês, desde o princípio, a conhecer o que posso oferecer de melhor. Obrigada por me ensinarem a cultivar o que carrego comigo.

À minha irmã, Amanda, com quem aprendi, porque vivi, o valor do que é fraterno. Nossas trocas são origem e destino de cada uma das minhas realizações. Que elas sejam sempre cultivadas.

Aos meus amigos, colegas, e pessoas queridas, que proporcionaram bons encontros, e tornaram a caminhada mais rica, porque compartilhada. Haveria muitas pessoas a agradecer, mas reconheço nominalmente aquelas que estiveram mais próximas nesses dois últimos anos, e que são, para mim, referências de força, ternura e coragem nos espaços nem sempre acolhedores da pesquisa e ensino em filosofia. Agradeço à Ana Laura, Maria Carolina, Ana Cláudia, Ana Teresa, e Alana.

Aos professores Marcelo Marques (*in memoriam*) e Newton Bignotto, com os quais testemunhei o amor pela filosofia e pela docência. Marcelo me apresentou, ainda no primeiro semestre de minha formação, Sônia Viegas, cuja presença viva em memória e afeto continuam sendo para mim semente para ir adiante.

Ao meu orientador, José Raimundo Maia Neto, que me acompanha desde a graduação, agradeço a abertura e paciência, sem as quais esse trabalho não teria sido possível. Seu acompanhamento cuidadoso e responsável é aprendizado que levo para toda minha formação. Agradeço por suas disciplinas que pude acompanhar e especialmente por uma delas que fiz na Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, no segundo semestre de 2016, intitulada *Pierre-Daniel Huet: ceticismo e anticartesianismo*, em que tive o primeiro contato com o que seria o tema do presente trabalho. Agradeço a Thomas Lennon, que participou dessa disciplina e à sua tradução para o inglês da *Censura* de Huet, que permitiu minha primeira leitura de um dos autores centrais da dissertação.

Aos membros da banca, Maíra e Wendel, por terem aceitado o convite, pela leitura generosa, pelas contribuições.

Aos funcionários da secretaria da Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, Amanda, André e Marina, que, em muitos momentos, prestaram esclarecimentos importantes e aquietaram minhas angústias.

À FAPEMIG, que me permitiu que a maior parte do tempo pudesse me dedicar exclusivamente aos estudos.

Às bibliotecas da UFMG, especialmente a da FAFICH, que me permitiram acesso a maior parte das obras necessárias para execução do presente trabalho.

Ao Serviço de Psicologia Aplicada da UFMG (SPA), especialmente à Larissa e à Lira, por terem me acompanhado e conduzido minha terapia, que permitiu o reconhecimento e amadurecimento dos meus processos pessoais e profissionais.

À Julia Panadés, Thembi Rosa, e à CasaManga, que foi, para mim, espaço valioso de autocuidado e regeneração. Thembi me apresentou o trabalho de Júlia, e Júlia me apresentou um trabalho plástico com a palavra, nas oficinas de palavra-imagem (...) que fez com que descobrisse outra relação com a escrita e incorporasse os processos criativos no meu próprio exercício de leitura-escrita-(re)escrita. Com Júlia aprendi o valor da incompletude, que me liberou (e ainda libera) dos meus próprios medos e ansias. Nas suas próprias palavras, “para além do funcionamento pleno, o fracasso também é um modo de ir.” (formulações semelhantes a essa estão presentes nas páginas 43, 73 e 96 da tese PANADÉS, Júlia. 2017. *Ela, a criação: também em Clarice Lispector e Louise Bourgeois*. Tese. FALE. UFMG.)

À São Luís do Maranhão, lugar ao qual fui levada para que o presente trabalho tivesse fim, e à família de meu namorado, que me recebeu tão gentilmente em sua casa no momento final de elaboração do trabalho, momento particularmente difícil, no qual foi imprescindível todo afeto e carinho.

Ao meu amor, Bruno, com quem compartilhei cada momento de alegria e aflição, e que foi para mim escuta e aconchego, perseverança e ímpeto. Sem você, tudo teria sido menor. Seu amor me valeu a conquista de cada dificuldade, que ele seja sempre maior.

À Belinha, minha irmã mais nova, que, eventualmente, chegou à casa dos meus pais como a nossa cachorrinha. Toda maravilha de poder conviver com formas de vida, que, diferentemente do homem, carregam consigo, para todo momento, a espontaneidade.

[...] Mirrado pé de couve, seja, o livro fica sendo, no chão de seu autor, uma árvore velha, capaz de transviá-lo e de o fazer andar errado, se tenta alcançar-lhe os fios extremos, no labirinto das raízes. Graças a Deus, tudo é mistério. [...] (Excerto de *Carta de João Guimarães Rosa a João Condé, revelando segredos de Sagarana* em GUIMARÃES ROSA, João. *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001).

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo avaliar a recepção da dúvida cartesiana da *Primeira Meditação* por dois autores no final do século XVII, Pierre-Daniel Huet (1630-1721) e Pierre-Sylvain Régis (1632-1707). Para isso serão consideradas primordialmente as *Meditações sobre a Filosofia Primeira* (1641) de Descartes (1596-1650), a *Censura Philosophiae Cartesianae* (1689) de Huet e a *Réponse au livre qui a pour titre "P. Danielis Huetii, ... Censura philosophiae cartesianae"* (1691) de Régis. O que se pretende avaliar é a particularidade de cada recepção, considerando o modo como Descartes propôs a dúvida em vista dos seus propósitos. A hipótese a ser desenvolvida é a de que a crítica de Huet, autor que não aceita as consequências dogmáticas da filosofia cartesiana e considera a dúvida insuperável, é mais consistente que a defesa de Régis da filosofia cartesiana, uma vez que o autor mitiga o valor da dúvida hiperbólica em função de compromissos que tem com uma interpretação empirista do cartesianismo, que contradizem teses centrais que Descartes propõe, como a separação das vias de conhecimento e a anterioridade da via intelectual em relação à via dos sentidos.

Palavra-chave: Descartes, Huet, Régis, Dúvida.

ABSTRACT

The aim of this work is to investigate the reception of cartesian doubt by two authors of the late seventeenth century: Pierre-Daniel Huet (1630-1721) and Pierre-Sylvain Régis (1632-1707). The works to be considered are Descartes's *Meditations of First Philosophy*, Huet's *Censura Philosophiae Cartesianae* and Régis's *Réponse au livre qui a pour titre "P. Danielis Huetii, ... Censura philosophiae cartesianae"*. We will analyse the particularities of each reception, considering the doubt presented by Descartes in the *First Meditation* and its function in his philosophy. The hypothesis to be developed is that the reception of Huet, who denies the positive philosophy of Descartes due to the view that there is no possible certainty after Descartes's doubt, is more consistent than the interpretation offered by Régis, who mitigate the radical value of cartesian doubt due to his compromises with an empiricist view of cartesianism.

Key-words: Descartes, Huet, Régis, Doubt.

Lista de Abreviaturas

Against	<i>Against Cartesian Philosophy</i>
Censure	<i>Censure de la philosophie cartésienne</i>
D.M.	<i>Discurso do Método</i>
Med.	<i>Meditações sobre Filosofia Primeira</i>
Philosophical Writings	<i>The Philosophical Writings of Descartes</i>
Recherche	<i>Recherche de la vérité</i>
Réponse	<i>Réponse au livre qui a pour titre [...]</i>

As referências completas seguem na bibliografia, ao final da dissertação. As traduções não publicadas presentes nesse trabalho são de nossa responsabilidade.

SUMÁRIO

Introdução	14
Capítulo I: DESCARTES	19
1. A dúvida nas <i>Meditações</i>	19
1.1 <i>Primeira Meditação</i> : os graus da dúvida	19
1.2 <i>Terceira Meditação</i> : primeiro argumento da existência de Deus	22
1.3 <i>Sexta Meditação</i> : prova do mundo exterior	25
2. A dúvida nas <i>Sétimas Objeções e Respostas</i>	29
2.1 Introdução	29
2.2 O primeiro momento da crítica de Bourdin	30
2.3 O segundo momento da crítica de Bourdin	35
3. A dúvida na <i>Recherche de la Verité</i>	41
3.1 Introdução	41
3.2 A diferença da dúvida na <i>Recherche</i> em relação ao <i>corpus cartesiano</i>	42
3.3 A <i>Recherche</i> e as <i>Objeções e Respostas</i>	44
3.4 A <i>Recherche</i> e as Cartas a Elisabeth	46
Capítulo II: HUET	50
1. Introdução	50
2. Capítulo I da <i>Censura</i> : sobre a dúvida e o cogito	54
3. Capítulo IV da <i>Censura</i> : sobre Deus	63
Capítulo III: RÉGIS	70
1. Introdução	70
2. <i>Réponse</i> de Régis	74
3. <i>Censura</i> 1694 de Huet	83
4. Lennon e Schmaltz	88
Conclusão	97

Bibliografia	100
---------------------------	------------

INTRODUÇÃO

O presente trabalho considera-se devedor dos trabalhos desenvolvidos por Richard Popkin (1923 – 2005) desde meados do século passado, especialmente sua obra, hoje marco teórico, *História do Ceticismo* (cuja primeira versão foi publicada em 1960)¹. No prefácio à última edição da obra em questão (2003), Popkin nos conta um pouco do que o levou ao tema de estudo que o engajaria no que veio a ser mais tarde o trabalho mencionado. Ele nos conta que seu primeiro contato com a tradição cética grega, e especialmente Sexto Empírico, foi nos seminários oferecidos por Randall na Universidade de Columbia (no início da década de 40). Além do interesse em Sexto Empírico, outro filósofo que em seus estudos havia despertado sua atenção era Hume. Ainda outro seminário importante que Popkin frequentara no início dos seus estudos (em 1944) seria o de Paul Kristeller sobre filosofia no período que sucede a Aristóteles. Nos anos subseqüentes Popkin passaria a explorar a relação de Sexto com outros autores, e, em Yale (em 1946), teria apresentado a Kristeller um trabalho no qual proporia a aproximação dos argumentos céticos de Hume aos argumentos de Sexto. Kristeller teria gostado da hipótese proposta e o incentivado a explorar se havia uma tradição cética na Europa na Modernidade antes de Hume². Depois de concluído seu doutorado, Popkin estava trabalhando as relações entre Hume e Berkeley e os céticos gregos e decidira redirecionar seus estudos para a tese de que haveria uma crise cética no século XV que abalaria todas as bases do conhecimento de até então. Ao pormenorizar tal hipótese de trabalho, Popkin passou a associar a crise cética à crise religiosa (ocasionada pela Reforma Protestante e Contrarreforma), e novos autores passaram a ser considerados. Desses trabalhos veio a se

¹ Apontamos especialmente os trabalhos de Popkin por ter inaugurado um campo de investigação, ao chamar a atenção para a importância do ceticismo para compreensão das especificidades dos pensadores da Modernidade, que ainda hoje é seminal. No entanto, a partir dos seus trabalhos já foram feitas muitas outras contribuições e revisões, a que a presente dissertação também é devedora. Os trabalhos de Thomas Lennon, por exemplo, autor que levaremos em questão ao longo da dissertação, oferece uma importante contrapartida a algumas leituras que Popkin propôs. Entre as revisões contemporâneas aos trabalhos de Popkin podem-se mencionar primordialmente a problematização da questão religiosa como central para a retomada do ceticismo, uma vez que haveria outras questões no mesmo contexto que poderiam ter contribuído para esse movimento, como a Nova Física – a física-matemática - e a descoberta do Novo Mundo- ver Marcondes (2019) -, e a problematização de qual ceticismo estaria sendo retomada na Modernidade, uma vez que Popkin coloca como central Sexto Empírico e a tradição pirrônica, todavia tem-se mostrado a relevância de Cícero e da tradição acadêmica como mais preponderante. Para essa última contribuição, devemos mencionar o trabalho de José Raimundo Maia Neto, que propõe como central a contribuição do ceticismo acadêmico em pensadores da Modernidade. Para mais sobre essa questão ver Maia Neto (1997).

² Apesar de Popkin ter tido por princípio seus trabalhos em Hume, nos quais estabelecia o paralelo de seus argumentos céticos com Sexto Empírico, o filósofo acaba por não ser considerado em sua obra canônica, *História do Ceticismo*. No entanto, há trabalhos contemporâneos, que, já consideradas algumas das revisões das obras de Popkin, abordam a influência do ceticismo acadêmico (ao invés de pirrônico) em Hume. Para esse tema ver Campelo (2018, 2020). É de se destacar que Campelo aponta Pascal e Huet como intermediários entre o ceticismo cartesiano e humiano.

constituir a primeira versão de *História do Ceticismo*, que tinha como primeiro autor trabalhado Erasmo de Rotterdam e como último, Descartes. Até sua última versão, a obra se apresentou em mais de uma edição, em que foram expandidos o período considerado e os autores abordados, de modo que a última versão da obra tem como primeiro autor Savonarola (século XV), indo até Bayle (século XVIII)³.

A tese central de Popkin desenvolvida em *História do Ceticismo* é a da influência da Reforma e Contrarreforma para a retomada do ceticismo por autores da Modernidade. A disputa no campo religioso definiria um problema que Popkin consideraria central a respeito do critério de verdade. Tal questão, evidenciada pela crise no campo religioso, seria terreno fecundo para a reconsideração da tradição cética grega, para a qual o critério de verdade também era uma questão. A partir dessa hipótese, Pokin considera autores da Modernidade canônicos como Montaigne, ou contextos de produção intelectual, como o dos Libertinos Eruditos, na tentativa de entender como suas produções intelectuais reatualizaram os argumentos céticos postos na Modernidade, dialogando com essa tradição.

Há um momento específico das considerações de Popkin na *História do Ceticismo* que interessa especialmente aos propósitos desse trabalho. Tal momento se refere aos capítulos que tratam de Descartes, e seus débitos e contribuições para a tradição cética de seu tempo. O primeiro deles (nono capítulo na edição de 2003) trata mais diretamente da motivação da filosofia cartesiana. A partir da relação entre Descartes e o ceticismo, sugere-se que Descartes seria o “conquistador do ceticismo” ao ter pretendido responder a ameaça que considerava oferecer os céticos de seu tempo⁴. O outro capítulo (décimo na edição de 2003), que é mais próprio ao recorte da presente dissertação, trata das conseqüências da filosofia cartesiana, mais exatamente das suas conseqüências céticas. Esse último capítulo, que é mais pertinente ao nosso recorte, intitula-se “Descartes: cético apesar dele mesmo”, e aborda a recepção de Descartes que teria considerado que ele oferece uma dúvida mais robusta do que as respostas para ela que ele propõe. Para tratar dessa recepção Popkin considera Bourdin, Gassendi e Mersenne (Bourdin será um autor que escolheremos abordar no Primeiro Capítulo dessa dissertação por trazer críticas que consideramos mais próximas as que serão desenvolvidas por Huet, autor sobre o qual se debruça o Segundo Capítulo. Trataremos do conteúdo de cada capítulo logo a seguir na Introdução). Popkin menciona Huet no capítulo em questão de *História do Ceticismo* (“Descartes: cético apesar dele mesmo”), mas não chega a trabalhar

³ Popkin (2003). Há uma tradução para o português de uma das edições da obra: Popkin (2000).

⁴ A relação de Descartes com o ceticismo é objeto de inúmeros trabalhos. Limito-me a citar dois recentes produzidos no Brasil: Marcondes (2019) e Sousa (2020).

suas respostas a Descartes, apesar de considerar sua crítica ao filósofo como uma das mais radicais. Popkin abordará Huet na última edição de *História do Ceticismo*, em um capítulo junto a Foucher, no qual o tema será “os novos céticos”, uma vez que ambos os autores desenvolvem ceticismos próprios, originais na Modernidade. Ainda assim, o capítulo é breve, e se detém mais no projeto de cada autor do que em análise ponto a ponto de suas filosofias.

Feita uma breve apresentação das teses motivadoras do tema do presente trabalho passaremos à definição do seu escopo e das escolhas que foram feitas para que se articulasse a hipótese proposta. Tendo como referência o capítulo de *História do Ceticismo* que trata de Descartes como *cético, apesar dele mesmo*, o que gostaremos de analisar na presente dissertação é a recepção da dúvida cartesiana a partir de dois autores, Pierre-Daniel Huet e Pierre- Sylvain Régis, no intuito de compreender as particularidades de cada recepção e qual autor teria oferecido uma interpretação mais consistente para a dúvida de Descartes. Não está em questão a filosofia de Descartes ser ela mesma cética. Entendemos que isso não é coerente com o sistema que o filósofo propõe. No entanto, consideramos que, apesar de Descartes ter pretendido responder e considerado que responde e supera a dúvida proposta enquanto método, a interpretação que aponta as dificuldades que tal dúvida coloca para a possibilidade de um conhecimento seguro parece ser mais consistente que aquela que mitiga o valor da dúvida radical e reitera o valor do primeiro princípio como evidência. Desse modo, apesar de Descartes não ter querido que sua filosofia contribuísse para a tradição cética, a dúvida que apresenta seria de tal modo original que ultrapassaria o valor da sua filosofia positiva. Não abordaremos especialmente o ceticismo que apareceria em outros autores a partir de uma recepção cética de Descartes, pois não teríamos tempo hábil para isso, de modo que nossa investigação se contentará em mostrar um momento inicial no qual a dúvida pode ser entendida como principal legado da filosofia de Descartes.

Para que possamos avaliar a recepção da dúvida cartesiana, começaremos, no Primeiro Capítulo, apresentando a dúvida tal qual proposta por Descartes. Num primeiro momento, abordaremos as *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Consideraremos a *Primeira Meditação*, buscando compreender a especificidade de cada uma das condições para a dúvida, seus graus, e o artifício usado para que ela seja efetiva. Também levaremos em conta a *Terceira* e *Sexta Meditação* para mostrar como Descartes pretende ter respondido aos graus mais radicais da dúvida, a saber, o do sonho e o do Deus Enganador. Ter ciência do modo como Descartes responde as dúvidas mais radicais seria uma forma de ter mais condição de posteriormente avaliar se seus críticos oferecem contraposições a sua argumentação que de fato a ameaçam de alguma forma. Num segundo momento do capítulo, trataremos para discussão a recepção de

Bourdin presente nas *Sétimas Objeções e Respostas*. Escolhemos detalhar tal crítica, na medida em que ela foi a única na primeira recepção (consideramos como primeira recepção as *Objeções e Respostas*) que interpretou a dúvida hiperbólica como radical a tal ponto de não ser possível haver resposta para ela. Entendemos que essa crítica antecipa, em alguma medida, a interpretação que Huet, crítico mais radical de Descartes, oferecerá para a dúvida. Como último momento do primeiro capítulo, concluímos a apresentação de Descartes, a partir da apresentação do diálogo inacabado *Recherche de la verité*, em que o filósofo teria, segundo hipótese defendida por Borba (2015), esboçado uma resposta a Bourdin, negando a possibilidade de se interpretar a dúvida tal qual o último o faz. Desse modo, considerados os três momentos do capítulo, pretendemos ter oferecido uma apresentação clara da compreensão de Descartes da dúvida que propõe e de seu papel em sua filosofia, assim como de uma recepção que a coloca como sendo insuperável, e por fim, da negação por Descartes da legitimidade dessa interpretação.

No Segundo Capítulo da dissertação passaremos a apresentação e comentário da crítica de Pierre-Daniel Huet à filosofia cartesiana, especialmente à dúvida. Para isso, começaremos o capítulo com uma breve introdução em que apontaremos a relação de Huet com os jesuítas, de modo a aproximá-lo da recepção de Bourdin, trabalhada no Primeiro Capítulo, e da figura de Huet enquanto intelectual. Entendemos que o conhecimento do percurso de formação do autor e dos projetos de obra que tinha em mente contribuem para melhor interpretação de sua crítica. Isso porque Huet teve grande apreço pela filosofia cartesiana, mas posteriormente se desiluiu com ela, em função, mais particularmente, da forma como estava sendo apropriada por outros autores como Malebranche, que valorizava as teses dogmáticas de Descartes. Além disso, Huet tinha um projeto mais amplo no qual estava inserida sua crítica à filosofia cartesiana, que tinha como propósito uma apologia da religião cristã. Para Huet, a crítica à filosofia de Descartes contribuiria para a constatação do que seria a falibilidade das faculdades humanas e sua limitação no processo de conhecimento. É a *Censura Philophiae Cartesianae* a obra de Huet que será analisada, mais especialmente seu primeiro e quarto capítulos. O primeiro capítulo trata da crítica à dúvida e ao cogito e o quarto da prova da existência de Deus (apesar do capítulo de Huet tratar das provas da *Terceira e Quinta Meditação*, por questões de delimitação, abordaremos somente a crítica à prova da *Terceira Meditação*, que é considerada por Descartes como sendo a principal). Em relação ao Primeiro Capítulo da *Censura*, o que enfatizaremos será a centralidade conferida por Huet ao argumento do Deus Enganador, que, para ele, implicaria a fragilidade das faculdades cognitivas humanas, o que comprometeria o conhecimento de qualquer verdade absoluta. Além disso,

também serão tratados os motivos pelos quais o cogito não poderia ser uma resposta à dúvida, e alguns desses motivos também estão associados às implicações do argumento do Deus Enganador, máximo grau da dúvida de Descartes. Quanto às provas da existência de Deus, o que estará no centro da argumentação é a desmobilização por Huet da via das ideias em Descartes a partir da crítica ao argumento cartesiano de que a ideia de infinito necessariamente depende de uma causa externa. Desmobilizando o argumento de Descartes baseado no conteúdo da ideia de infinito, Huet comprometeria um caminho importante em Descartes, o de legitimar as ideias claras e distintas, uma vez que, para o filósofo, seria Deus quem garantiria a objetividade do critério de verdade. O que seria interessante de observar aqui é que Huet, reconhecendo o valor do passo mais radical da dúvida, e negando as provas da existência de Deus tal qual Descartes propõe, apresentaria uma interpretação da dúvida hiperbólica que a tornaria sem resposta.

Por fim, no Terceiro Capítulo, abordaremos as respostas de Pierre-Sylvain Régis a Huet. Régis foi o cartesiano francês que se incumbiu de defender a filosofia cartesiana frente às críticas levantadas. Para considerá-las, em um primeiro momento introdutório, buscamos não tratar, como foi feito com Huet, do percurso intelectual de Régis, mas de qual influência recebera na construção de sua interpretação do sistema cartesiano. Tal análise foi proposta na desconfiança de que suas influências comprometeriam a resposta que poderia oferecer às críticas a Descartes. O que se pretende destacar é o modo como a tradição de interpretação da filosofia cartesiana a que Régis pertence o faz mitigar o valor da dúvida hiperbólica, negligenciando sua originalidade, o que tornaria sua interpretação da dúvida menos consistente.

Desse modo, ao final da dissertação pretendemos ter dado razões suficientes para a compreensão das particularidades de cada uma das recepções, e como, no que diz respeito à dúvida, a interpretação do crítico de Descartes, Huet, parece ter melhor entendido a novidade da dúvida do filósofo comparativamente ao cartesiano Régis, tirando conseqüências da filosofia cartesiana que Descartes ele mesmo não estaria disposto a assumir.

CAPÍTULO I

DESCARTES

1. A dúvida nas *Meditações*

A primeira seção do primeiro capítulo tem como objetivo apresentar como a dúvida aparece nas *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. Para isso serão analisadas três das seis *Meditações*: a *Primeira*, a *Terceira*, e a *Sexta*. Tal escolha se justifica, pois, na *Primeira Meditação*, Descartes apresenta a dúvida hiperbólica, na *Terceira*, ele oferece o primeiro e principal argumento para a existência de Deus, e na *Sexta*, ele oferece o argumento para a existência do mundo exterior. A *Terceira* e a *Sexta Meditação*, dessa forma, ofereceriam as respostas para o que se entende como os passos mais radicais da dúvida da *Primeira Meditação*, que seja, o argumento do Deus Enganador e o argumento do sonho. Assim, ao se analisar a dúvida e as respostas que Descartes oferece para ela, pretendemos mostrar como as razões para a dúvida parecem mais robustas que as respostas oferecidas, e como isso deflagra uma ambigüidade no estatuto da dúvida. Tal ambigüidade seria apontada por Descartes quando ele, em um primeiro momento, considera na *Primeira Meditação* sua dúvida como não leviana, mas fruto de “robustas e meditadas razões” (Med. 29), e na *Sexta*, quando diz que “as dúvidas hiperbólicas dos últimos dias devem ser rejeitadas como dignas de riso” (Med. 191).

1.1 *Primeira Meditação*: os graus da dúvida

Na sinopse da *Primeira Meditação*, Descartes ressalta como objetivo dessa primeira parte de sua investigação “duvidar de todas as coisas, principalmente as materiais” (Med. 19) até que se encontre algo firme o suficiente para fundar o conhecimento seguro (a nova física-matemática emergente). No momento seguinte, o autor apresenta três justificativas para a dúvida hiperbólica que propõe, uma vez que a novidade de sua dúvida não foi bem recebida prontamente pela crítica (aqui se entende pela crítica imediata, as *Objeções e Respostas*). As justificativas que Descartes apresenta são as seguintes: livrar a mente dos preconceitos, separar a mente dos sentidos, e assegurar que o que fosse descoberto depois da dúvida não estivesse mais sujeito a ela.

Descartes esclarece no início da *Primeira Meditação* o objetivo do projeto radical da dúvida que leva a cabo nas *Meditações*: “derrubar séria, livre e genericamente minhas antigas opiniões” (Med. 23). Para isso, estabelece duas condições necessárias a esse projeto. A primeira é o compromisso em mostrar não a falsidade das opiniões, mas sua dubitabilidade.⁵ Tal compromisso exige que a dúvida não seja espontânea, uma vez que depende de uma cautela da razão em não assentir ao verossímil. A segunda condição é o exame dos princípios ao invés do exame de cada opinião em particular. Uma vez tendo sido derrubados os princípios, derrubar-se-ia o conjunto de opiniões que deles dependessem.⁶ Tais condições, segundo Descartes, seriam imprescindíveis para que se pudesse garantir a possibilidade de se obter um primeiro fundamento seguro, caso se encontrasse algo que a dúvida não conseguisse pôr em questão.

O primeiro princípio que Descartes ataca são os sentidos. Em relação aos sentidos, Descartes oferece dois argumentos distintos. O primeiro deles diz respeito aos erros ordinários dos sentidos. Uma vez que as sensações que recebemos de objetos nos oferecem informações conflitantes a seu respeito (quando estamos perto, algo parece grande, e, de longe, se torna menor aos nossos olhos), elas devem ser rejeitadas como fonte fiável para a construção de um conhecimento seguro.

O segundo argumento oferecido por Descartes põe em questão a confiabilidade das informações dadas pelas percepções de objetos próximos, como que temos um corpo. Tal confiabilidade poderia ser atacada na medida em que é possível duvidar da diferença de estados de sono e vigília. Se acreditamos em sonho estarmos acordados sentados ao lado da lareira, enquanto dormimos, o que pode me garantir a fiabilidade da percepção de que estou, de fato, agora, aqui, sentado junto à lareira? Com o argumento do sonho, Descartes deslegitima a crença nos objetos próximos dos sentidos como fiável para construção de um conhecimento seguro. O que está em questão com esse argumento é a ausência de um princípio de distinguibilidade entre sono e vigília, o que colocaria em dúvida a realidade do mundo exterior.

O argumento do sonho, apresentado acima, é o primeiro passo da dúvida que apresenta um caráter propriamente metafísico, ao colocar a existência do mundo exterior em questão. Tanto ele, quanto o argumento do Deus Enganador, que será tratado mais adiante, são os

⁵ “... não será necessário mostrar que todas elas são falsas [...] bastará que encontre, em cada uma, alguma razão de duvidar, para que as rejeite todas” (Med., 23).

⁶ “... não será preciso que as [opiniões] percorra uma por uma, [...] atacarei de imediato os princípios em que se apoiava tudo aquilo em que outrora acreditei” (Med., 23).

passos que caracterizam propriamente a dúvida cartesiana como hiperbólica, consistindo nisso sua novidade⁷.

Ainda que a realidade do mundo exterior tenha sido posta em suspensão pelo argumento do sonho “embora essas coisas gerais – olhos, cabeça, mão e semelhantes – possam ser elas também imaginárias” (Med. 27), considera-se que há algo que permanece. Esse algo seria o que Descartes chama de “algumas outras coisas, ainda mais simples e universais” (Med. 27) como figura, quantidade, extensão, a Matemática e Aritmética. Tais coisas, por independem das informações recebidas pelos sentidos, escapariam da dúvida levantada até então.

Como último momento da dúvida, Descartes levanta a hipótese de ter sido criado por um Deus Enganador. Se assim o fosse, ele poderia fazer com que as coisas materiais (reiterando a dúvida a respeito da realidade do mundo exterior), e inclusive as inteligíveis não existissem, ainda que fossem percebidas. Nesse caso, nem o que se entende como operações da aritmética poderiam ter seu valor de verdade assegurado. A dúvida aqui posta é a mais radical de todas, e diz respeito à incerteza da origem, que põe em questão a fiabilidade das faculdades cognitivas. Ela é a mais radical, pois estende a dúvida aos universais (inteligíveis). E ela diz respeito à incerteza da origem, pois Descartes reitera que, mesmo que a hipótese do Deus Enganador não seja aceita, e seja admitida outra origem, quanto menos perfeita a origem, mais condizente à nossa natureza será o erro.

Posto esse argumento, Descartes encerra o momento da *Primeira Meditação*, em que apresenta as razões para duvidar dos princípios nos quais estavam embasadas suas crenças. Os argumentos dos erros dos sentidos, do sonho e do Deus Enganador colocariam em dúvida “por robustas e meditadas razões” (Med. 29) todas as fontes que até então eram consideradas seguras para construção de conhecimento.

Descartes alerta, porém, que o conhecimento das fontes de engano não é suficiente para sustar seu assentimento ao que aparece como provável. A força do hábito impede a suspensão do assentimento.

Nunca vencerei o hábito de a elas assentir e nelas confiar, enquanto as supuser tais quais são deveras, a saber, de algum modo por certo duvidosas, como há pouco foi mostrado e, não obstante, muito prováveis, sendo mais consentâneo com a razão nelas acreditar do que negá-las. (Med. 31)

Uma vez apresentado esse diagnóstico, Descartes sugere como alternativa para contorná-lo que se crie um artifício capaz de fazer crer que nossas crenças em relação ao

⁷ Sobre mais a respeito do estatuto da dúvida em Descartes, especialmente em relação ao argumento do sonho, ver Borba (2010, 75-88).

mundo exterior sejam falsas, de modo a contrabalancear pelo juízo a força do que é obtido pelo hábito. Esse artifício é o gênio maligno, que nos habilita a precaver-nos de dar nosso assentimento ao que não é claro e evidente⁸.

Eis porque creio não esteja agindo mal se, entrando voluntariamente numa direção de todo contrária, passe a me enganar a mim mesmo e finja por algum tempo que essas opiniões são de todo falsas ou imaginárias, até que, finalmente, os pesos das duas ordens de preconceito tendam, por assim dizer, a igualar-se e já nenhum mau hábito me desvie do juízo da reta percepção das coisas. (Med. 31)

Ao final da *Primeira Meditação*, Descartes trata do exercício da dúvida como laborioso e reconhece a frustração de talvez não ser possível haver certeza que se mantenha depois da dúvida tal qual proposta. Nesse reconhecimento, ele se vale da imagem do prisioneiro, que é apresentada da seguinte maneira:

E, não diferentemente do prisioneiro que, desfrutando talvez em sonho de uma liberdade imaginária, quando começa em seguida a desconfiar de que está dormindo, teme despertar, e por prudência, passa a ser conveniente com as doces ilusões, a fim de que o logrem por mais tempo, assim também eu volto a recair espontaneamente em minhas inveteradas opiniões, receio acordar de medo que a vigília laboriosa, que venha a suceder o sossegado repouso, não transcorra de agora em diante, não sob uma luz, no conhecimento da verdade, mas em meio às inextrincáveis trevas das dificuldades que acabam de ser suscitadas. (Med. 33)

1.2 *Terceira Meditação*: primeiro argumento da existência de Deus

Na *Terceira Meditação*, Descartes diz que a razão de duvidar sobre a natureza de Deus é “muito tênue e, por assim dizer, metafísica” (Med. 73). No entanto, o autor entende que investigar essa hipótese (se há um Deus, e se ele pode ser enganador) é o que asseguraria a possibilidade de um conhecimento verdadeiro:

E, como não tenho por certo nenhuma ocasião de julgar se há um Deus enganador, pois, até agora não sei sequer de modo suficiente se há algum Deus, a razão de duvidar que depende só dessa opinião é muito tênue, e por assim dizer, metafísica. Mas, para a eliminar, ela também, tão logo a ocasião se apresente, devo examinar se há um Deus e, havendo, se pode ser enganador. Pois, na ignorância disso, não parece que eu possa estar jamais certo de nenhuma outra coisa. (Med. 73)

Antes, porém, de investigar a hipótese de haver um Deus e ele ser enganador, Descartes diz ser necessário respeitar a ordem de análise a que ele se propôs, que consiste em “passar gradualmente das noções que primeiro encontre em minha mente às que possa encontrar depois” (Med. 75).

Assim, ele se dedica primeiro ao exame dos tipos de pensamento, expondo onde residiria a verdade e falsidade. Existiriam três tipos de pensamento: ideias, vontades, e juízos.

⁸ Sobre a especificidade do artifício do gênio maligno em Descartes ver Borba (2010, 95-103).

As ideias seriam como que imagens das coisas. As vontades e juízos teriam a particularidade de dependerem de uma disposição do sujeito que pensa. Ainda assim, somente aos juízos poderia ser atribuída falsidade, uma vez que eles seriam os responsáveis por fazerem a correspondência, correta ou não, entre as ideias e as coisas.

Para Descartes, haveria três tipos de ideias: inatas, adventícias e inventadas. As primeiras seriam universais, que independeriam da percepção; as segundas seriam as que viriam a partir dos sentidos; e as últimas, seriam derivadas da imaginação. Descartes, nesse momento, ainda não se compromete com essa diferença, por ainda não ter encontrado o que seria a origem de cada uma delas. “Ou, talvez, eu também as possa supor adventícias, ou todas inatas, ou todas inventadas, pois ainda não percebi claramente sua verdadeira origem” (Med. 77).

Após ter reconhecido no juízo o lugar próprio da possibilidade de falsidade, e ter identificado os tipos de ideia, Descartes explicita como sendo prioridade de sua investigação conhecer a origem das ideias que ele entende como sendo obtidas de objetos exteriores e avaliar os motivos pelos quais ele julga serem essas ideias semelhantes às coisas. Desse modo, segue-se o exame da origem das ideias adventícias.

Descartes apresenta três razões que levariam a crer na similitude entre as ideias adventícias e seus objetos correspondentes e consecutivamente responde a essas razões mostrando por quê não seria esse o caso.

O primeiro argumento apresentado seria o de que as ideias adventícias pareceriam se impor ao sujeito que as percebe, independentemente de sua vontade. Essa imposição seria o que levaria a identificação de similitude entre ideia e coisa. No entanto, Descartes entende que tal compreensão é derivada dos “impulsos espontâneos” (Med. 77) e não da “luz natural” (Med. 77), e por isso, é passível de desconfiança (considerado o projeto das *Meditações* de avaliação das crenças que não seriam fundadas na razão).

O segundo argumento apresentado é o de que nada garantiria que as ideias adventícias fossem produzidas necessariamente por coisas exteriores. Uma ocasião que mostraria essa possibilidade seria a do sonho, quando, mesmo dormindo, forma-se no sujeito que pensa imagens de coisas que não se percebe no momento mesmo em que são pensadas. Desse modo, o impulso que faz o sujeito que pensa acreditar na correspondência entre objeto e ideia não é suficiente para assegurar que a realidade exterior seja fonte das ideias adventícias.

O terceiro argumento oferecido no exame das ideias adventícias, que coloca em questão a similitude das ideias às coisas, diz respeito à diferença de como o mesmo objeto é percebido. O sol, a olho nu, parece muito pequeno, mas, segundo os cálculos astronômicos, é

inúmeras vezes maior que a Terra. Isso, segundo Descartes, mostraria que “mesmo que [as ideias adventícias] procedessem de coisas diversas de mim, disto não se seguiria que devessem ser semelhantes àquelas coisas.” (Med. 79).

Depois de colocadas essas questões a respeito da investigação das razões que levam ao juízo das ideias adventícias como semelhantes às coisas, Descartes conclui que não há razões suficientes que justifiquem tal juízo, de modo que, o que o levava a crer na realidade exterior como fonte de suas ideias, era somente preconceitos vindos dos impulsos.

Percorrido esse caminho, Descartes apresenta uma segunda via para avaliar se “coisas, cujas ideias estão em mim, existem fora de mim.” (Med. 81). Para isso, ele entende que as ideias são as mesmas enquanto formas de pensamento (realidade formal das ideias), mas diferem em conteúdo (realidade objetiva das ideias). Reconhecidas essas características, Descartes encontra como via de investigação a avaliação da relação entre causa e efeito no que concerne ao conteúdo das ideias. Não há nada que possa estar no efeito que não esteja antes na causa. Isso implica que não pode haver efeito mais perfeito que sua causa. A partir dessas considerações, Descartes começa uma outra via investigativa em que pretende saber se o sujeito que pensa pode ser causa do conteúdo de todas as suas ideias ou não.

Nesse momento, Descartes propõe que deve haver na causa da realidade formal da ideia tanto ou mais perfeição que na realidade objetiva correspondente, para que a última possa ser criada. Desse modo, Descartes passa a análise das ideias, que são realidade objetiva enquanto representação, para saber se elas podem ser causa de si mesmas, que seria o pensamento enquanto realidade formal. Nesse exame, Descartes adverte, de início, que é necessário que haja uma realidade formal que seja fonte de toda perfeição para que não haja regresso *in infinitum*, e não seja admitido que algo surja do nada.

Tendo isso em vista, a única ideia cuja realidade objetiva a coisa que pensa não pode ser causa é a de infinito, uma vez que a coisa que pensa é uma substância finita, de modo que necessariamente deve haver algo fora dela que é causa dessa ideia. Esse algo é Deus. Descartes atenta para o fato de que a ideia de infinito não pode advir de uma negação do finito, pois a primeira é mais perfeita que a segunda, e, portanto, sua percepção deve ser anterior, como o é a existência de Deus em relação à substância pensante. A ideia de Deus teria o máximo grau de clareza e distinção, e a partir dela se reconheceria tudo que se percebe claramente. Desse modo é a necessidade da existência de Deus que garante a possibilidade de se obter conhecimento verdadeiro.

Ao final da *Terceira Meditação*, e, portanto, para concluir essa seção, Descartes volta sua atenção para a determinação de que tipo seria a ideia de Deus. Como a ideia de Deus é a

mais clara e evidente, e portanto, a mais perfeita, não há nada na coisa pensante que possa ser sua causa, de modo que só resta a ela ter sido posta por Deus na coisa que pensa, e, portanto, ser uma ideia inata. A isso se soma a impossibilidade de Deus ser enganador, pois Deus seria perfeito, e o engano seria uma falha. “Pelo que fica suficientemente manifesto que ele não pode ser enganador: é manifesto à luz natural que toda fraude e todo engano dependem de algum defeito.” (Med. 105)

1.3 *Sexta Meditação*: prova do mundo exterior

Na sinopse da *Sexta Meditação*, Descartes explicita como sendo objetivo final do percurso proposto a prova da distinção entre corpo e alma, ainda que estejam conjugados, e a prova da existência das coisas materiais. A prova da existência das coisas materiais seria uma resposta ao argumento do sonho, que as colocaria em questão. O que gostaria de ressaltar, no entanto, a partir da *Sexta Meditação*, para encaminhar o final da primeira seção, é o reconhecimento de Descartes, ainda na sinopse, de que as provas oferecidas em resposta à dúvida hiperbólica são pouco robustas:

Aduzem-se, por fim, todas as razões das quais se pode concluir a existência das coisas materiais. Não que as repunte muito úteis a provar o que provam, a saber, que há de veras um mundo, que os homens possuem corpos e coisas semelhantes, das quais ninguém com mente sã jamais duvidou seriamente, mas, porque, ao considerá-las, não as reconheci nem tão firme, nem tão certas quanto as que empregamos para chegar ao conhecimento da nossa mente e de Deus, as mais certas e mais evidentes de quantas a inteligência humana pode saber. (Med. 151, 153)

Isso, a meu ver, ainda que Descartes considere ao final da *Sexta Meditação* a dúvida hiperbólica como “digna de riso” (Med. 191), corroboraria a hipótese, que será aludida mais a frente, de que Descartes propôs uma dúvida para a qual não conseguiu oferecer uma resposta suficiente. É importante ressaltar que nessa passagem Descartes assume o valor diferente que confere ao argumento que oferece para existência de Deus e ao argumento que oferece para a existência do mundo exterior. Para Descartes, o argumento para a existência de Deus seria do tipo demonstrativo e, portanto, necessariamente verdadeiro, enquanto o argumento para a existência do mundo exterior teria valor de prova, e seria apenas provável. Tal diferença se justificaria, pois as essências seriam conhecidas apenas pelo pensamento, mas o conhecimento da existência das coisas materiais dependeria da união entre mente e corpo⁹.

⁹ Em relação à consideração de que a passagem da *Sexta Meditação* destacada corroboraria uma leitura de Descartes como tendo oferecido uma dúvida mais robusta que suas respostas, entendemos que ela não é contrária à interpretação de que as respostas oferecidas são coerentes com o projeto cartesiano, que separa as vias de

A primeira diferença apresentada na *Sexta Meditação* para se buscar indícios da realidade das coisas materiais é a existente entre imaginação e intelecção pura. Descartes considera a imaginação mais restrita e menos necessária, na medida em que depende da figuração e não é atributo essencial da coisa que pensa. A imaginação, assim, ao invés do entendimento, que se volta para si mesmo, voltar-se-ia para algo fora de si, a saber, o corpo. Mas, para Descartes, isso apenas sugeriria uma probabilidade e não uma certeza.

A segunda via encontrada por Descartes para tentar provar a existência do mundo exterior é a avaliação de um modo específico do pensar, o sentir. Para isso, Descartes retoma o percurso de início onde avalia a origem de seus preconceitos e os motivos para dúvida das crenças, analisando o que pode ser reconsiderado.

O autor começa por ressaltar a força e vivacidade das ideias vindas dos objetos dos sentidos, que não pareciam ter outra origem senão o que provinha fora da mente, e, assim, pareciam lhes assemelhar. Tal crença é a primeira a ser posta em questão quando Descartes adverte para a contraditoriedade de informações que os sentidos nos oferecem a respeito de um mesmo objeto.

Depois da desconfiança em relação ao que os sentidos nos oferecem (erros ordinários dos sentidos), Descartes propõe dúvidas que ele chama de “muito gerais” (Med. 167). Essas dúvidas são propriamente o argumento do sonho, que adverte para a falta de princípio de distinguibilidade entre o sono e a vigília,

E como não creio que as coisas que me parece sentir dormindo provenham de coisas postas fora de mim, não via razão para que devesse acreditar nisso, relativamente às coisas que me parece sentir acordado. (Med. 167)

e o argumento do Deus enganador, que é apresentando como consistindo no desconhecimento da origem.

A segunda causa reside em que por ignorar até agora **ou pelo menos fingir que ignoro** [grifo de Descartes para assinalar o atendimento à solicitação de Arnauld, autor das *Quartas Objeções*] o autor da minha origem, nada via que pudesse obstar a

conhecimento e entende ser o inteligível cohecido antes e com mais segurança do que o sensível. O que gostaríamos de chamar a atenção é que uma vez supostamente respondidas as dúvidas, Descartes as considera como risíveis, redimensionando seu valor. No entanto, se as respostas que ele oferece para elas não são aceitas como suficientes para responder ao que elas são capazes de colocar em questão, elas permanecem em aberto. São as demonstrações da existência de Deus que garantem a integridade da faculdade da razão, e a resposta ao argumento do sonho, que coloca a realidade exterior em questão, depende do princípio de contiguidade, que é um princípio intelectual. Desse modo, se a validade das demonstrações é questionada, a validade da prova também o será. Ainda que para Descartes seja suficiente oferecer uma resposta ao argumento do sonho de ordem prática e não epistêmica, nesse último campo parece que a dúvida permanece sem solução. Com relação à dúvida hiperbólica, os passos mais radicais são teóricos (argumento do sonho e Deus Engandor), porém, a resposta para o argumento do sonho é de ordem prática. Descartes, tendo sido capaz de oferecer uma resposta de natureza distinta da pergunta, tornaria aquela mais fraca do que essa, a nosso ver.

que a natureza me tivesse feito de modo que me enganasse, mesmo nas coisas que me parecessem as mais verdadeiras. (Med. 167)

Ao ter acabado de rerepresentar a dúvida tal qual proposta na *Primeira Meditação*, Descartes revê a validade das suas desconfianças, uma vez tendo encontrado ao longo das *Meditações* o que seriam os alicerces seguros na busca do conhecimento: o cogito e Deus.

A primeira reconsideração feita é a seguinte: “não creio deva, sem dúvida, admitir temerariamente todas as coisas que parecem provir dos sentidos, mas também não as julgo que as deva pôr todas em dúvida” (Med. 167). A dúvida não é mais aplicada aqui indistintamente, pois, uma vez tendo sido provado que Deus existe (*Terceira e Quinta Meditação*) e não pode ser enganador (*Quarta Meditação*, em que Descartes descobre na precipitação da vontade sobre o intelecto a causa do erro), Descartes teria como critério de verdade as ideias claras e distintas. A possibilidade delas serem concebidas separadamente evidenciaria suas diferenças de natureza.

Desse modo, a *res cogitans* poderia ser concebida independentemente da *res extensa*, e, por isso, seria dela distinta. Ambas seriam ideias claras e distintas, mas de natureza diferentes. A imaginação seria, assim, um modo de pensar, que dependeria da intelecção, mas não seria essencial, uma vez que a substância pensante é dela independente. O sentir seria uma faculdade passiva que dependeria de uma faculdade ativa de onde receberia as ideias sensíveis que contém. A substância pensante não pode ser essa faculdade porque é de natureza intelectiva, diferentemente das coisas sensíveis, e também porque as sensações se impõem sem depender da sua cooperação. Portanto, Descartes conclui que a faculdade ativa que coopera com a faculdade passiva de sentir só pode ser o corpo ou Deus. Mas Deus, como foi provado em *Meditações* anteriores, não pode ser enganador. E seria um engano ele ter posto no sujeito que pensa uma forte inclinação a acreditar que as sensações vêm de objetos de fora do sujeito que pensa, se eles não existissem. Por isso, as coisas corporais devem existir. Essa consistiria a prova do mundo exterior oferecida na *Sexta Meditação*.

Após ter oferecido o argumento para a existência do mundo exterior, Descartes define melhor o que ele quer dizer quando afirma a existência de objetos fora da mente. O autor não deixa de admitir que os sentidos tal qual chegam a nós podem ser confusos, o que ele admite é que há ideias claras e distintas que podemos depreender dos objetos, e essas nos oferecem um conhecimento verdadeiro e seguro.

Mas, talvez não existam [coisas corporais] inteiramente tais quais as compreendo pelo sentido, pois essa compreensão dos sentidos é em muitos casos muito obscura e confusa. Mas há nela pelo menos todas as coisas que entendo clara e distintamente, isto é, todas as coisas genericamente consideradas, que estão compreendidas no objeto da Matemática pura. (Med. 173)

Descartes apresenta em seguida uma abordagem mais estrita sobre o conceito de natureza que compreenderia o composto de mente e corpo. Como composto, a natureza nos ensinaria pelo hábito a buscar o que é prazeroso e a evitar a dor. Ela nos ofereceria, desse modo, um conhecimento de ordem prática, para a manutenção da saúde, mas não epistêmico. À percepção dever-se-ia somar o juízo do intelecto para que ela pudesse ser fonte de um conhecimento propriamente epistêmico. Para Descartes, “[...] parece que conhecer a verdade a respeito delas [percepção dos sentidos] cabe à mente sozinha, não, porém, ao composto.” (Med. 177, 179).

Dadas essas considerações, Descartes, ao final da *Sexta Meditação*, reconsidera as dúvidas levantadas na *Primeira Meditação*, mais especialmente a suscitada pelo erro ordinário dos sentidos e a do sonho, uma vez que o argumento do Deus Enganador já tinha sido pretensamente refutado nas *Meditações* anteriores. Em relação à dúvida derivada das informações que recebemos dos dados dos sentidos, Descartes a responde, na medida em que reabilita a confiança nos sentidos, que não são entendidos como podendo ser julgados em si mesmos, mas conjuntamente à memória e ao intelecto. Em relação ao argumento do sonho, a indistinguibilidade entre sonho e vigília é colocada como tendo sido superada, já que a memória mostraria pela contigüidade dos fatos o que era sonho e o que era realidade. Os fatos do sonho não seriam contíguos aos fatos da realidade, como acontece quando se está acordado:

Pois, em verdade, como já sei que todas as sensações acerca das coisas a que se referem ao que é cômodo ou incômodo para o corpo indicam muito mais frequentemente o que é verdadeiro do que é falso; e como posso servir-me quase sempre de várias delas – para examinar uma mesma coisa -, bem como da memória – que estabelece o nexa entre as coisas presentes e as precedentes – e do intelecto – que já reconheceu todas as causas do erro-, já não devo recear que as coisas que os sentidos me mostram quotidianamente sejam falsas.

Mas as dúvidas hiperbólicas dos últimos dias devem ser rejeitadas como dignas de riso, principalmente a maior delas, sobre o sono, que não distinguia da vigília. Pois agora, noto que a diferença entre um e outra é muito grande: os sonhos nunca são conjugados com a memória com todas as restantes ações da vida, como sucede com o que ocorre a quem está acordado. (Med. 191)

A resposta que Descartes oferece ao argumento do sonho e o faz considerar como dúvida ilegítima é de ordem prática e não epistêmica. Não é usual que haja contigüidade no sonho, mas é possível epistemicamente. Ainda assim, a resposta para Descartes teria sido suficiente, pois não seria necessário um argumento forte para o que não é usualmente posto em dúvida. Além disso, o argumento para existência do mundo exterior, enquanto prova, teria necessariamente apenas um valor de probabilidade, enquanto as demonstrações, como a da

existência de Deus, resposta ao argumento do Deus Enganador, deveria ser necessariamente verdadeira.

Para finalizar a exposição da primeira seção, ressalto a colocação de Descartes ao final das *Meditações* que considera as dúvidas hiperbólicas como “dignas de riso” (Med. 191), considerando que para que elas pudessem ter sido supostamente respondidas seria fundamental a aceitação dos argumentos que Descartes oferece como prova da existência de Deus e sua bondade. Isso é pontuado logo de início, na medida em que a não aceitação de tais argumentos implicará a possibilidade de uma recepção cética das *Meditações*, que será trabalhada ao longo da dissertação.

E não devo ter a mais mínima dúvida a respeito da verdade dessas coisas, se para seu exame convoquei todos os meus sentidos, a minha memória, o meu intelecto e nada me é mostrado por nenhum deles que se oponha ao que os outros mostram. Pois de que Deus não é enganador segue-se que de modo algum me engano nessas coisas. (Med. 193)

2. A dúvida nas *Sétimas Objeções e Respostas*

2.1 Introdução

As *Sétimas Objeções às Meditações* foram escritas por Bourdin. Bourdin foi um jesuíta que lecionou em La Flèche depois do período que Descartes lá esteve, dando aulas de retórica e posteriormente de matemática. Bourdin também deu aulas no Colège de Clermont, onde ficou até sua morte. Nesse colégio, entrou em uma disputa com um de seus alunos, que defendia teses cujos artigos incluíam teorias de Descartes a respeito de física. Bourdin responde a seu aluno, sem se dirigir diretamente a Descartes. Mersenne é quem interfere nessa situação, defendendo Descartes frente às críticas de Bourdin e fazendo Descartes saber dessa recepção particular de seus textos. É nesse contexto que Descartes escreve ao Colège de Clermont, solicitando que os jesuítas se posicionem em relação à sua obra, enquanto ordem, e não particularmente.¹⁰

Apresentado o contexto específico das *Sétimas Objeções*, seria importante ressaltar o contexto mais amplo dessa recepção. Sua importância em muito se dá por ser uma resposta, negativa, dos jesuítas à filosofia cartesiana. Descartes, na Carta à Sorbonne que antecede as *Meditações*, argumenta em favor da aceitação pela Faculdade de Teologia da Sorbonne das

¹⁰ Tais informações sobre Bourdin e o contexto das *Sétimas Objeções* são dadas no artigo de Ariew (1995), em que se discutem os motivos pelos quais as *Sétimas Objeções* seriam uma resposta dos Jesuítas à filosofia cartesiana, e não somente de Bourdin particularmente.

demonstrações que oferece para a existência de Deus e da distinção entre corpo e alma. Descartes alega ter sido o único capaz de ter oferecido razões definitivas para tais questões. Por serem demonstrações, não seriam passíveis de dúvida, e responderiam de pronto a todos os infieis. O interesse particular de Descartes em que sua filosofia fosse aceita pelos jesuítas é que ela fosse ensinada nas escolas, uma vez que os jesuítas dominavam o sistema de ensino no mundo católico da época. Porém, Bourdin e os jesuítas como um todo não estavam dispostos a aceitar as mesmas exigências de verdade que Descartes se compromete, e não aceitaram, em sua grande maioria, as demonstrações oferecidas da existência de Deus e da imortalidade da alma.

Por fim, é pertinente ressaltar algumas características que particularizam o texto que constitui as *Sétimas Objeções e Respostas*. Essa é a *Objeção e Resposta* menos trabalhada pela crítica. Ela é a mais longa fora as *Quintas Objeções*, escritas por Gassendi, se incluída a tréplica de Gassendi publicada junto com as *Quintas Objeções e Respostas* no livro *Disquisitio Metaphysica*. Ela é a menos trabalhada, entre outras coisas, por sua retórica dificultar o acesso a estrutura argumentativa do texto e também por se deter em apenas um ponto da filosofia cartesiana: o método da dúvida.

Apesar disso, chamo a atenção para as *Sétimas Objeções* justamente pelo fato de ser a única dentre as *Objeções* que se demora longamente na análise da dúvida que Descartes propõe, apresentando a dúvida hiperbólica como impossível de ser respondida. É o único momento da primeira recepção das *Meditações* em que é alegada a impossibilidade de qualquer conhecimento que resista à dúvida hiperbólica cartesiana. A reação de Descartes a tal recepção é agressiva e tensa, uma vez que ele entende a interpretação de Bourdin como uma distorção completa de sua filosofia, a que não pode ser creditada nenhum valor. O que se quer ressaltar dessa tensão são os problemas interpretativos que Bourdin levanta e como Descartes responde a eles.

2.2 O primeiro momento da crítica de Bourdin

Bourdin formula as suas críticas nas *Sétimas Objeções* a partir de três perguntas. Abordaremos os principais pontos da primeira questão nessa seção, uma vez que é ela que trata mais especialmente da dúvida. A condição específica da dúvida cartesiana que Bourdin destaca logo de início é o comprometimento em se rejeitar tudo que fosse passível de dúvida. Em Descartes, tal proposição está presente na *Primeira Meditação* como condição para que se pudesse encontrar um princípio indubitável. Bourdin reinterpreta essa condição formulando

sua primeira questão da seguinte forma: se as coisas que são consideradas dúbias devem ser tomadas como falsas, e em caso afirmativo, como isso deve acontecer¹¹.

Bourdin, na sua primeira questão, além de referir a uma das condições da dúvida, como mencionado de início, apresenta o problema da consideração de falsidade. Na *Primeira Meditação*, o que é tido, no princípio, como condição para a dúvida é rejeitar o que é dúbio, não somente o que é manifestamente falso. Descartes, ao final dessa *Meditação*, depois de ter apresentado a dúvida hiperbólica, decide tomar por falso (mas não considerar de fato falso) as crenças que foram postas em questão. O recurso que o autor lança mão nesse momento é o artifício do gênio maligno, criado para que se afaste o juízo dos preconceitos. Isso porque, considerada a força do hábito, que impele o assentimento ao verossímil, a deliberação em sustar o assentimento não é suficiente para afastar a inclinação de assentir ao que aparece como verdadeiro. Desse modo, o gênio maligno é proposto, para auxiliá-lo na tarefa de afastar o assentimento ao meramente provável, ao fazer crer ser falso tudo que aparece como verossímil, como a realidade exterior. Posto dessa forma, a deliberação de se assumir a falsidade seria legítima dentro do projeto de revisão radical das crenças para que fosse possível encontrar um princípio seguro para o conhecimento e Bourdin associaria de forma equivocada dois momentos distintos do método, o da dúvida e o da negação. Assim, se percebe, logo de início, como se constroem o que Descartes entende como compreensões equivocadas de Bourdin de sua filosofia que levam às conclusões radicais do crítico do seu método.

Apresentada a primeira questão, Bourdin explicita o princípio que ele considera de Descartes sobre o qual incidirão suas questões. O princípio é apresentado da seguinte forma: “deve-se considerar como falso, tudo o que contiver o mínimo elemento de dúvida”¹². As questões de Bourdin são as seguintes: (1) O que é o “mínimo elemento de dúvida” a que Descartes se refere? (2) O que se quer dizer com a expressão “considerar algo como falso”? (3) Até que ponto devemos “considerar algo como falso”?¹³ Em relação às três questões, Bourdin forja um diálogo em que elabora sua crítica ao mesmo tempo em que ele mesmo apresenta o que considera ser a resposta de Descartes.

Considerando a primeira questão, Bourdin procura por uma definição sobre o mínimo elemento da dúvida. O que ele apresenta como sendo uma resposta de Descartes a essa

¹¹ “First question: whether things that are doubtful should be regarded as false, and if so, how”. (Philosophical Writings, 304.)

¹² “that we should regard as false whatever contains the minimal element of doubt”. (Philosophical Writings, 304).

¹³ “(1) What is the “minimal element of doubt” you refer to? (2) What is meant by “regarding something as false”? (3) To what extent should we ‘regard something as false’?” (Philosophical Writings, 304).

questão aparece na diferença que Bourdin propõe entre “algum elemento de dúvida”¹⁴ e “mínimo elemento de dúvida”. Tal como Bourdin encena a resposta de Descartes, se há coisas nas quais, depois de considerar por robustas razões, pode-se colocar em dúvida, então, há nessas coisas “algum elemento de dúvida”. Exemplo desse tipo é a existência das coisas materiais fora do sujeito que pensa, como a existência do próprio corpo. O outro tipo de dúvida, mais específico, colocaria também em suspensão o que parece claro ao sujeito que pensa. Bourdin apresenta como sendo o argumento que introduz essa possibilidade e esse “mínimo elemento de dúvida” o do gênio maligno. Quando apresentado esse “mínimo elemento de dúvida”, Bourdin destaca que, apesar de mínimo, ele é suficiente para justificar a dúvida, e ela ser, portanto, real¹⁵. Os exemplos que Bourdin dá, para esse segundo caso, são a possibilidade de se duvidar dos princípios matemáticos tal qual conhecemos.

Na apresentação de Bourdin acima descrita, salta aos olhos algumas diferenças em relação ao que Descartes propõe. Gostaria de ressaltar três delas. A primeira é a de que na distinção dos tipos de dúvida, Bourdin, pelos exemplos, coloca junto à dúvida em relação ao que os dados dos sentidos oferecem, a dúvida sobre o próprio corpo. Para Descartes, entendo que as razões de duvidar desses dois tipos de dúvida são distintas e que elas não podem se equivaler. Para Descartes, as razões para duvidar do corpo e das matemáticas são metafísicas, sendo, portanto, distintas das razões para se duvidar das informações dadas pelos sentidos. A segunda questão é que Bourdin apresenta o gênio maligno como o argumento que colocaria em questão o que parece claro ao sujeito que pensa. Sobre esse ponto há duas questões. A primeira delas é que é o argumento do Deus Enganador o que introduz a dúvida sobre o que parece evidente. A segunda é que o gênio maligno não parece ser um dos graus da dúvida, mas um recurso posterior ao momento de se duvidar. Como terceira diferença, essa derivada da última, o exemplo dado para o que se entende ser o gênio maligno, na verdade, é um exemplo do argumento do Deus Enganador. Assim, Bourdin, para oferecer a interpretação que apresenta, parece estar considerando o argumento do Deus Enganador e o passo do gênio maligno como sendo equivalentes, e também parece entender que é esse o argumento que determina a radicalidade da dúvida.

Ainda em relação à primeira questão, Bourdin apresenta um segundo ponto. O que poderia estar fora de dúvida depois de ter sido posta a hipótese do gênio maligno? Bourdin encena como resposta de Descartes a garantia de conhecimento ainda depois da dúvida

¹⁴ “some element of doubt”. (Philosophical Writings, 305).

¹⁵ “... whereas those in the second [category] contains a small element of doubt which although “minimal” is sufficient to justify the label “doubtful” and to make the doubt a real one”. (Philosophical Writings, 305).

hiperbólica a partir da demonstração da existência de Deus, e da impossibilidade que Deus seja enganador. Se esse não fosse o caso, a dúvida permaneceria. Após a resposta que Bourdin encena que Descartes ofereceria, ele reitera que, até o momento em que não há prova da existência de Deus, a hipótese do gênio maligno continua ameaçando toda possibilidade de conhecimento. Há uma ironia na reapresentação de Bourdin da resposta de Descartes à dúvida via demonstração da existência de Deus¹⁶. Para Bourdin, parece que as provas da existência de Deus não afastam o sujeito que pensa da possibilidade de engano quanto ao que é evidente.

Em relação à segunda questão, Bourdin pede esclarecimentos a Descartes do significado da expressão “considerar como falso o duvidoso”. Já se falou anteriormente sobre a confusão que Bourdin faz entre o que seria uma condição para a dúvida e o artifício do gênio maligno. Posto isso de lado, será apresentado nesse momento como Bourdin problematiza essa passagem. Bourdin coloca três tipos de questão como possíveis de se submeter ao mesmo problema. Se as coisas exteriores, o corpo, e a matemática puderam ser postas em dúvida, e segundo a compreensão de Bourdin de Descartes, o duvidoso deve ser tido como falso, então, das coisas de fora, do corpo, e das verdades matemáticas tal qual conheço pode ser afirmada sua não existência. Esse entendimento parece ser uma interpretação lógica para o problema epistêmico que Descartes apresenta. O caso problema a que Bourdin chega seguindo esse raciocínio é o de que, se algo aparece como claro e evidente para um sujeito que duvida se pode estar sonhando ou acordado, então, pode ser o caso que o que aparece como claro e evidente seja seu contrário, obscuro e confuso¹⁷. Mas isso não é uma consequência do que propõe Descartes. Descartes afirma, segundo Bourdin, que o que é claro e evidente é assim mesmo para aqueles que estão dormindo ou são loucos. Bourdin não reconhece a validade do critério cartesiano de clareza e distinção, uma vez que entende que há condições que constroem o tipo de evidência que Descartes propõe. Isso porque Bourdin coloca a questão da seguinte forma: “se algo parece claro e evidente a alguém que duvida se

¹⁶ “But when I have gained a thorough understanding that God exists and can neither be deceived nor deceive, I know he will necessarily prevent the demon imposing on me concerning things which I clearly and distinctly understand [Mas quando eu obtive uma compreensão robusta de que Deus existia e que não poderia nem ser enganando nem enganar, eu tive a certeza de que ele necessariamente previniria o gênio maligno de impor a mim o que eu percebia clara e distintamente].” (Philosophical Writings, 305).

¹⁷ “To avoid being tedious, let me finally come to the point. If someone doubts whether he is awake or asleep, its not certain that what appears clear and certain to him is in fact clear and certain. Should I therefore say and believe that if something appears clear and certain to one who doubts whether he is awake or asleep, then its not clear and certain, but obscure and false? [Para evitar que seja tedioso, deixe-me ir direto ao ponto: se alguém duvida se está acordado ou dormindo, não é certo que o que aparece claro e certo para ele é, de fato, certo. Devo eu, portanto, dizer e crer que se algo aparece claro e certo para alguém que duvida se está desperto ou dormindo, é, desse modo, não claro e certo, mas obscuro e confuso?]” (Philosophical Writings., 306).

está dormindo ou acordado, não há como garantir sua certeza, de modo que o que parece claro e evidente deve ser considerado como completamente falso”¹⁸.

Em relação à terceira questão, Bourdin pergunta até que ponto devemos considerar como falso o duvidoso. O que Bourdin coloca como problema é que o critério que Descartes apresenta torna a dúvida um estado permanente. Tal compreensão é proposta na medida em que, para toda crença considerada duvidosa, deve-se, a partir do critério que determina considerar como falso o duvidoso, aceitar a crença oposta. Porém, disso se tem como consequência a afirmação de contraditórios. Desse modo, o limite desse princípio seria a consideração do oposto como igualmente falso ou duvidoso. Bourdin, ao colocar a questão desse modo, faz com que a única coisa que possa permanecer da dúvida seja a incerteza.

Uma vez findas as questões de Bourdin nesse primeiro momento, começa em seguida as respostas de Descartes, seguidas das réplicas de Bourdin e tréplicas de Descartes. Trataremos apenas das respostas de Descartes que seguem as objeções, pois entendo que elas são suficientes para o propósito dessa parte do capítulo.

A primeira das respostas¹⁹ que Descartes oferece à crítica de Bourdin diz respeito à interpretação das dúvidas mais radicais. Descartes entende que Bourdin não diferencia entre uma dúvida prática e uma dúvida metafísica. Descartes alega que suas razões mais robustas para dúvida referiam-se especialmente às dúvidas hiperbólicas (exageradas e metafísicas) que tinham validade apenas na busca do conhecimento e não deveriam ser levadas para a vida prática. Bourdin, ao fazer essa confusão, faria as dúvidas metafísicas parecerem absurdas, ilegitimamente.

A segunda resposta²⁰ oferecida por Descartes diz respeito à abrangência da dúvida. Bourdin colocaria em evidência que não haveria nada que não pudesse ser posto em dúvida. Porém, Descartes reitera que, na *Primeira Meditação*, é o percurso metódico de reavaliação de crenças que exige que todas elas sejam revistas para que se possa encontrar um princípio seguro. O que Descartes explica é que o momento de reavaliação radical de crenças é provisório, e, uma vez encontradas ideias claras e distintas, a dúvida não mais se aplicaria.

A terceira consideração que Descartes apresenta e a quinta são referentes à questão de se considerar como falsas as crenças dúbias. Descartes afasta a possibilidade de se interpretar, como Bourdin o fez, o argumento de forma lógica. Considerar como falso, não é admitir o

¹⁸ “So on on the basis of your rule, I reach the following result: it is not certain that what appears certain to a person who is in doubt whether he is awake or asleep, is in fact certain; and hence what appears certain to someone who is in doubt whether he is awake or asleep can and should be regarded as entirely false.” (Philosophical Writings, 307).

¹⁹ Philosophical Writings, 308-309.

²⁰ Philosophical Writings, 309

oposto da crença em questão. É apenas criar um artifício para se contrabalancear o prejuízo dos preconceitos e poder sustar o assentimento ao que é apenas verossímil.

Como quarto e último ponto a ser tratado nessa seção, Descartes responde à interpretação que Bourdin oferece que coloca como dúbias as ideias claras e distintas que possam vir a ocorrer a um homem fora das suas condições de lucidez (um homem que está sonhando ou um louco). Para Descartes, não há nenhum caso em que as ideias claras e distintas não sejam verdadeiras. Elas se impõem ao intelecto no momento mesmo em que são intuídas, o que garante a sua legitimidade. Assim, a interpretação de Bourdin não seria consistente com o que Descartes entende serem as ideias inatas²¹.

2.3 O segundo momento da crítica de Bourdin

Nesta seção, abordaremos os dois primeiros parágrafos da segunda questão proposta por Bourdin. A segunda questão diz respeito ao método, mais especialmente, se rejeitar tudo o que é duvidoso seria um bom método de filosofar.

No início da segunda questão, Bourdin apresenta o que entende como sendo o método que Descartes propõe. Para isso, ele encena o que seria Descartes, ele mesmo, apresentando seu próprio método. Nas palavras de Bourdin, Descartes teria como objetivo encontrar algo de certo, mas, uma vez tendo considerado duvidoso todo o conhecimento adquirido até então, ele rejeitaria todas as suas crenças. Para Bourdin, isso implicaria que nada existiria, nem céu, nem terra, nem mente, nem corpo. O segundo momento, depois de duvidar de tudo, e rejeitar o duvidoso, seria perseguir o que pudesse haver de certo, considerando, para isso, a possibilidade de haver um gênio maligno, que engana sistematicamente. Se, ainda assim, pudesse ser encontrado algo que fosse manifesto, apesar do gênio maligno, esse, então, seria o ponto arquimediano sobre o qual se construiria um conhecimento seguro.

²¹ “Admittedly he [Bourdin] might have inferred from what I wrote that everything that anyone clearly and distinctly perceive is true, although the person in question may from time to time doubt whether he is dreaming or awake, and may even, if you like, be dreaming or mad. For no matter who the perceiver is, nothing can be clearly and distinctly perceived without being true. But because it requires some care to make a proper distinction between what is clearly and distinctly perceived and what merely seems or appears to be, I am not surprised that my worthy critic should here mistake the one for the other. [Reconhecidamente, ele [Bourdin] talvez tenha inferido do que eu escrevi que tudo que qualquer um percebe clara e distintamente é verdadeiro, embora a pessoa em questão possa vez ou outra duvidar se está dormindo ou acordado, e pode, inclusive, se for do seu gosto [de Bourdin], estar sonhando ou estar louca. Não importa quem seja a pessoa que está percebendo, nada pode ser clara e distintamente percebido sem ser verdadeiro. Mas, como isso requer algum cuidado para que seja feita uma distinção apropriada entre o que é clara e distintamente percebido e o que apenas se assemelha ou parece ser, eu não estou surpreso que meu estimado crítico deva ter confundido aqui uma coisa pela outra.] ” (Philosophical Writings,310).

Uma vez Bourdin tendo apresentado brevemente o que ele entende ser o método que Descartes propõe, o objetor apresenta sua estratégia retórica para esse momento da argumentação. Seria encenado um diálogo, em que ele se colocaria na posição de discípulo de Descartes, para que pudesse apontar as dificuldades que encontraria ao longo do caminho proposto.

O primeiro parágrafo, que segue a segunda questão, coloca os seguintes problemas ao método. O primeiro ponto levantado diz respeito às razões oferecidas para que se possa pôr tudo em dúvida. Bourdin, na posição encenada de discípulo de Descartes, alega ter de entender melhor quais são as razões para a dúvida, para que ele as compreenda também como robustas, tal qual Descartes entende. Ao fazer essa ponderação, o objetor coloca a questão de se as razões são realmente robustas, por quais motivos elas seriam posteriormente abandonadas, ou, ao contrário, se são apenas suspeitas, como podem ter a força que o autor alega.

Bourdin entende que as razões levantadas por Descartes para pôr tudo em dúvida são apenas suspeitas e não apresentam força suficiente para sustentar o método. O caráter hipotético das dúvidas radicais, para Bourdin, torná-las-ia fracas e frágeis. Para Bourdin, a mera suspeita que Descartes alega ser suficiente para suspender algumas crenças não ofereceria motivos consistentes o suficiente para levar o discípulo a abandonar proposições tidas como certas em favor das proposições novas que Descartes alega serem realmente verdadeiras.

Em relação às respostas de Descartes, em um primeiro momento ele faz ponderações a respeito do modo como Bourdin apresenta o método. Em um segundo momento, Descartes pontua o que seria a má compreensão de Bourdin a respeito da função da dúvida na *Primeira Meditação*.

Quanto à apresentação do método, Descartes destaca que Bourdin se equivoca ao dizer que se deve considerar o que até agora era conhecido como duvidoso. O que Descartes estaria propondo seria uma reavaliação de crenças, de modo que não seria considerar o que era conhecido, mas o que pensava ser conhecido, sem necessariamente estar seguro sobre sua fundamentação.

O segundo ponto ainda a respeito do método é sobre a formulação que Bourdin apresenta como sendo de Descartes que nega a existência do corpo e da mente. Descartes chama a atenção em relação a essa colocação para reiterar sua posição de que, na *Primeira Meditação*, enquanto as crenças estão postas em suspensão não é possível afirmar a existência da mente. No entanto, quando, no início da *Segunda Meditação*, a mente é afirmada enquanto

pensamento, sua existência é reconhecida como não sujeita a dúvida. Para Descartes, isso não seria uma contradição, mas consequência necessária do método que propõe, no qual a dúvida radical não é permanente, mas apenas provisória, uma vez considerado o momento de reavaliação.

Em relação à função da dúvida na *Primeira Meditação*, Descartes apresenta um primeiro ponto de contraposição em relação à Bourdin. Descartes defende que as razões para a dúvida serem robustas não implica que elas não possam ser abandonadas num momento posterior. Razões fortes seriam aquelas que reconhecem as fontes do conhecimento avaliado, e, portanto, as possíveis fontes de engano. Elas podem ser entendidas enquanto tal sem que tenham de ser permanentes. Uma vez avaliadas as crenças, haverá a oportunidade de se admitir quais são ou não as fontes seguras de conhecimento.

Um segundo ponto refere-se à crítica de Bourdin em relação ao estado de suspeita que as dúvidas se apresentam, que não se colocam de forma enfática o suficiente. Bourdin demanda que Descartes se posicione de forma mais assertiva e menos hipotética, para que suas considerações ganhem mais peso, deixando de ser circunstanciais. Descartes responde a essa colocação, ao chamar atenção para o fato de que não há espaço para nenhum tipo de posição assertiva na *Primeira Meditação*, uma vez que esse é o momento de suspensão dos juízos formados até então.

O terceiro ponto refere-se à possibilidade levantada por Bourdin do gênio maligno enganar de modo a apresentar como duvidoso o que é certo. O que Descartes alega em resposta a essa possibilidade é que Bourdin estaria entendendo o verdadeiro e o falso como propriedades do objeto e não do pensamento. Se considerado dessa última forma, o que aparece como duvidoso não poderia, de forma alguma, ser evidente.

O quarto ponto refere-se ao projeto cartesiano radical de renúncia dos antigos preconceitos. O que Bourdin questiona seria a validade desse método, uma vez que seria difícil distinguir quais crenças deveriam ser mantidas e quais deveriam ser descartadas. Descartes é enfático nesse momento das respostas ao trazer à tona outros de seus escritos (como as respostas às *Quartas Objeções* e o *Discurso do Método*) em que fala da especificidade do tipo de intelecto ao qual o tipo de dúvida proposto seria apropriado. A dúvida hiperbólica seria capaz de ser vivida apenas pelos espíritos fortes, e não caberia ao vulgo. Assim, Descartes considera que Bourdin, ao não conseguir cumprir as exigências da dúvida, não teria o perfil adequado do leitor a que ela se destina.

O quinto ponto refere-se à distinção que Descartes apresenta na *Primeira Meditação* ao apresentar o artifício do gênio maligno entre razões práticas e razões epistêmicas.

Considerar como falso o duvidoso seria possível enquanto estratégia para se contrabalançar os preconceitos, e, portanto, apenas com a finalidade de conhecer e não de ser aplicado à vida. Nesse sentido, as implicações do gênio maligno não trariam consequências indesejadas, problema levantado por Bourdin.

O sexto ponto refere-se ao entendimento do que seria a atitude de desconfiança tal qual proposta por Descartes. Para Bourdin haveria um constrangimento em abandonar crenças tidas como certas, como as da matemática, em razão da possibilidade de existência de um gênio maligno²². Descartes responde a essa crítica rerepresentando o que seria para ele a atitude de desconfiança. Para Descartes, desconfiar seria suspender o juízo, e, portanto, nem afirmar nem negar algo sobre as coisas. Desse modo, nesse estado não haveria como o gênio maligno induzir ao erro. Ainda seguindo esse raciocínio, Descartes alega que aqueles que adicionam dois a três podem estar sendo enganados, como no exemplo que Bourdin havia dado anteriormente do homem que, ainda sonolento, ouvira o despertador tocar quatro vezes e as contou como “um, um, um, um” de modo que acreditou o despertador estar louco, ao indicar a mesma hora repetidamente²³.

O sétimo e oitavo ponto dizem respeito à viabilidade de se rejeitar os antigos preconceitos. Descartes reitera que esse projeto é fundamental para que se possa ter a clareza necessária para se alcançar verdades metafísicas.

Como nono e último ponto Descartes comenta a passagem que Bourdin apresenta como sendo sua de quais funções pertenceriam somente a alma e não ao corpo. Descartes corrige a afirmação que Bourdin faz ao dizer que a função de nutrição apresentada como sendo própria da alma, era somente do corpo. A função de nutrição havia sido mencionada como sendo da alma na *Segunda Meditação* no cotejamento do senso comum. A fala de

²² “But what will you say if one of your new students happens to complain? What if it stricks in his throat when he is ordered to abandon the old belief that two and three make five, which anyone has ever called into doubt, just because it is possible that some demon may be deceiving him, and yet he is ordered to retain this doubtful maxim that is full of flaws – ‘I cannot go too far in my distrustful attitude’-as if this is something that gave the demon no scope for imposing on him? [Mas o que você diria se acontecesse de um de seus novos alunos reclamar? E se algo ficasse preso na garganta dele quando fosse ordenado a abandonar uma velha crença como a de que dois mais dois são quatro, crença essa que ninguém nunca questionou, somente por causa da possibilidade de que um gênio maligno o esteja enganando, e, mesmo assim, ele seria ordenado a reter esta máxima duvidosa, cheia de falhas – ‘Eu não posso ir tão longe na minha atitude de desconfiança’ – como se fosse algo que daria ao gênio nenhum espaço para se impor a ele?” (Philosophical Writings, 317).

²³ “[...]For everyone knows that a distrustful person, as long as he remains in a state of distrust, and therefore does not affirm or deny anything, cannot be led into error even by an evil demon. But a man who adds two and three together can be deceived by such a demon, as is shown by the example my critic himself has produced concerning the man who counted one o’clock four times. [Pois todos sabem que uma pessoa que desconfia, enquanto permanece na atitude de desconfiança e, portanto, não afirma nem nega nada, não pode ser levada ao erro por um gênio maligno. Mas um homem que adiciona dois a três pode ser enganado por tal gênio, como é mostrado pelo exemplo que meu crítico, ele mesmo, criou a respeito do homem que contou uma hora quatro vezes.] (Philosophical Writings, 320).

Bourdin, desse modo, não só evidenciaria sua má leitura de Descartes, mas também a assunção pelo objetor de crenças não avaliadas.

Dados os comentários em relação ao primeiro parágrafo que segue a segunda questão levantada por Bourdin, passaremos, para fechar a segunda seção do primeiro capítulo, à apresentação do segundo parágrafo de crítica de Bourdin em relação ao método e as respectivas respostas de Descartes.

No segundo parágrafo, o que é apresentado e questionado por Bourdin é como Descartes chega ao primeiro princípio, o pensamento. Bourdin reapresenta essa parte do método cartesiano, a partir da proposição, eu sou, eu existo, cuja verdade é assegurada no momento que ela é concebida pela mente. Bourdin faz sua primeira interrupção nesse momento, ao perguntar a Descartes como ele reabilita a mente, uma vez que sua existência havia sido negada no momento anterior da dúvida. Feita essa primeira pontuação, Bourdin segue rerepresentando Descartes.

Como segundo momento, depois de achado o princípio arquimediano, Descartes, segundo Bourdin, passaria a uma estratégia revisionista, em que buscaria levantar o que ele até o momento tinha entendido como sendo sua natureza. A intervenção de Bourdin que aparece nesse momento diz respeito ao estranhamento do motivo que faz Descartes recorrer às velhas opiniões a que tinha negado o assentimento em um primeiro momento. Bourdin questiona a validade enquanto método da retomada das antigas crenças para inspeção do primeiro princípio encontrado. Como se chegaria ao que é seguro pelo que foi tido como duvidoso?

Como terceiro momento, quando Descartes, segundo Bourdin, decide fazer um levantamento sobre as crenças que tinha a respeito do sujeito que pensa anteriormente ao cogito, a resposta que aparece é que o meditador acreditava ser um homem. Bourdin é enfático quanto ao estranhamento do encaminhamento que Descartes dá a questão. Para Bourdin, Descartes estaria se valendo do que fora posto em questão para dar encaminhamento à sua investigação, de modo que a orientação oferecida parecia insuficiente para os fins a que se visava²⁴.

²⁴ “Permit me [Bourdin] here to admire your skill once again. In order to discover what is certain, you make use of what is doubtful. To bring us into the light, you order us down into the darkness. Do you want me to reflect on what I originally believe myself to be? Do you want me to put on once more the ragged old cloak which I renounced sometime ago, and say again ‘I am a man’? [‘Permita-me aqui admirar sua estratégia mais uma vez. Para descobrir o que é certo, você faz uso do que é duvidoso. Para nos trazer a luz, você nos obriga a ir em direção a escuridão. Você quer que eu reflita sobre o que eu originalmente acreditava ser? Você quer que eu coloque mais uma vez o casaco velho que eu renunciaria algum tempo atrás e diga, ‘Eu sou um homem’?]. (Philosophical Writings, 322).

Como quarto e último ponto da crítica de Bourdin ao momento específico do segundo parágrafo da segunda questão²⁵, Bourdin se propõe a tentar responder o que é o homem, uma vez que essa fora a primeira definição levantada enquanto crença prévia. Bourdin, reiterando seu estranhamento com o encaminhamento da questão, pergunta se é o homem de antes ou depois da dúvida sistemática que deve responder a questão. Por fim, Bourdin decide responder enquanto homem anterior à dúvida e sugere que seja um composto de corpo e mente.

Os comentários de Descartes às críticas de Bourdin expostas acima são os seguintes. O primeiro comentário de Descartes diz respeito à rerepresentação de Bourdin do primeiro princípio do método como sendo o pensamento. Descartes lembra que o objetor em outro momento havia alegado como sendo a renúncia das crenças o primeiro princípio do método, de modo que não se poderia ter confiança na forma como o crítico estava procedendo em relação às suas ponderações.

O segundo comentário feito por Descartes diz respeito ao conceito de mente, que Bourdin trata como sendo retomado ainda que tivesse sido posto sob suspeição anteriormente. Descartes responde explicitando que o conceito de mente no momento mencionado tinha o sentido estrito de ‘o que pensa’ e não o sentido de parte do homem. Ainda assim, Descartes esclarece que nada impede que crenças antes consideradas dúbias possam ser reabilitadas se houver motivo para tal. Aqui, Descartes insiste na confusão de Bourdin que trata a dúvida como um estado permanente e não provisório.

O terceiro comentário de Descartes refere-se à incompreensão de Bourdin de sua estratégia de revisão de antigas crenças. Para justificar esse procedimento do seu método, Descartes faz uso da seguinte imagem. Suponha que haja um cesto cheio de maçãs. Com receio de que houvesse maçãs estragadas, anseia-se tirar as que não estão boas para não contaminar as demais. Para isso, retiram-se todas do cesto, avalia-se uma a uma, retornando ao cesto apenas as maçãs boas. Analogamente, entende-se que os que nunca filosofaram corretamente têm sua mente cheia de preconceitos trazidos da infância, que devem ser analisados um a um, para que se saiba quais crenças são fundadas e quais não. Mas, uma vez estando todos eles misturados, mais prudente seria, num primeiro momento, rejeitá-los todos, para depois reconsiderar um a um mediante avaliação particular. As crenças falsas seriam desprezadas, as incertas, reservadas para posterior avaliação e as evidentes, asseguradas.

²⁵ O segundo parágrafo da segunda questão é o seguinte: “We prepare to find a way into the method [Nós nos preparamos para encontrar um caminho no método]”. *Ibid.*, 322. A segunda questão é a seguinte: “Whether renouncing everything that is doubtful is a good method of philosophizing [Se renunciar a tudo que é duvidoso é um bom método de filosofar].” (Philosophical Writings, 313).

Assim, Descartes justifica o momento em que, depois de encontrado o primeiro princípio, reavalia suas crenças, não no sentido de assumi-las novamente, mas de reconsiderá-las a partir do critério de verdade encontrado, no intuito de saber quais delas poderiam ser reabilitadas.

A partir dessas considerações, pretendeu-se mostrar como é construída a primeira recepção de Descartes que entende não haver resposta para a dúvida proposta. Em seguida, e para concluir o primeiro capítulo, trataremos de como Descartes apresenta a dúvida na *Recherche de la vérité*. A apresentação dessa obra nesse momento justifica-se pelo trabalho de Borba²⁶, que, pelo período de datação proposto para a mesma, entende que as *Objeções e Respostas*, especialmente as *Sétimas*, teriam papel importante em seu projeto.

3. A dúvida na *Recherche de la Vérité*

3.1 Introdução

A última seção do primeiro capítulo tem por objetivo tratar brevemente do diálogo inacabado de Descartes intitulado *Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*. O que nos interessa particularmente para o assunto tratado no capítulo é mostrar a reação de Descartes frente à má recepção que obteve de seus contemporâneos da sua filosofia. Para isso, tomamos como referência a tese de Borba, que propõe uma datação para o diálogo no período tardio e levanta razões conceituais e contextuais para essa defesa. Dentre essas razões, chamamos particular atenção para a influência mostrada por Borba das *Objeções e Respostas* na escrita da *Recherche* (para o nosso interesse, especialmente as *Sétimas*) e a influência de Elisabeth no projeto inconcluso de Descartes, que aponta para a mudança de compreensão de Descartes em relação a quem prioritariamente sua filosofia seria destinada.

De início, gostaríamos de apresentar os personagens que compõem o diálogo. São três: Eudoxo, Poliandro e Epistemon. Eudoxo seria aquele que representaria o próprio Descartes, Poliandro representaria o “honnête homme”²⁷, e Epistemon representaria um aristotélico

²⁶Borba (2015).

²⁷Segundo Lojaco, “honnête homme” designa “une personne qui ne s’intéresse pas au savoir pour s’assurer une profession; qui n’a pas été éduquée dans les écoles; qui n’a pas suivi, et n’a pas l’intention de suivre, des études qui la plongeraient dans la lecture de gros volumes et de commentaires labyrinthiques; une personne qui en vient même à penser que, pour acquérir la vérité, il n’est peut-être pas nécessaire de savoir le grec e le latin et qui, enfin, a confiance dans les forces de son esprit et pense, même, que des conversations éclairées peuvent lui suffire à acquérir un savoir dans lequel elle puisse croire [quer dizer, uma pessoa que não se interessa pelo saber para garantir uma profissão, que não foi educada nas escolas, que não seguiu e não tem a intenção de seguir os estudos que a debruçariam na leitura de volumes grossos e comentários labirínticos; uma pessoa que inclusive pensaria que para adquirir a verdade não seria necessário saber grego e latim e que, dessa forma, confia nas

pedante. Ao longo do diálogo, Eudoxo conduz Poliandro na busca da verdade, enquanto a Epistemon é reservado um lugar secundário de fazer intervenções conforme houvesse dúvidas em relação à exposição. O lugar privilegiado concedido a Poliandro será importante na compreensão da mudança de posição de Descartes em relação ao público alvo de sua filosofia primeira.

A tradição interpretativa reconhece no diálogo influência de várias obras de Descartes como as *Regras*, o *Discurso do Método* e as *Meditações*. Não é em vão que a datação da obra inacabada é bastante polêmica. No entanto, a abordagem de Borba, que é a que nos é referência para a apresentação do diálogo nessa seção, entende ser as *Meditações* a obra que prepondera como influência direta para a escrita da *Recherche de la Verité*. É essa particular reapresentação por Descartes do percurso das *Meditações* em vista das *Objções e Respostas* que parece ser pertinente ao nosso objeto de estudo.

Um importante apontamento que Borba traz para endossar sua hipótese de influência principal das *Meditações* no diálogo é a própria estrutura do texto das *Meditações* que traria implícita uma dinâmica de condução da razão, que progressivamente levaria ao conhecimento dos princípios. Tal procedimento seria análogo ao que aparece na *Recherche* através da relação de mestre e discípulo que se estabelece entre Eudoxo e Poliandro.

Dada uma apresentação geral de características do diálogo e da sua pertinência nesse momento da argumentação, passaremos a análise dos argumentos oferecidos por Borba que corroboram sua hipótese de influência sobre a *Recherche* das *Meditações* e suas *Objções e Respostas*.

3.2 A diferença da dúvida na *Recherche* em relação ao *corpus cartesiano*

Ao defender a aproximação da *Recherche* às *Meditações*, Borba trabalha a formulação da dúvida no diálogo em questão para explorar o que no seu modo de apresentação poderia se assemelhar a outros momentos em outras obras do corpus cartesiano em que a dúvida é apresentada.

Para isso, o primeiro ponto levantado pela autora é o público alvo a que cada obra se destinaria. Nesse momento ela traz a comparação com obras como o *Discurso do Método*, as *Meditações* e os *Princípios da Filosofia*. No caso da primeira, ela seria destinada a um

forças do seu espírito e pensa até que conversas esclarecedoras podem ser suficientes para adquirir um saber no qual ela possa confiar.]” (*Recherche*, 14).

público amplo, tendo em vista a preocupação de Descartes de que sua filosofia, em certa medida, chegasse ao homem comum. Por outro lado, as duas demais obras visam a um público mais restrito, de doutos, uma vez que Descartes entende que a dúvida em sua forma mais radical apenas poderia ser vivida por certo tipo de intelecto, o que diz respeito às *Meditações*, e Descartes também tinha o interesse que sua filosofia fosse ensinada nas escolas, o que diz respeito aos *Princípios*, que é dirigido aos lugares de ensino. A *Recherche*, ao apresentar, através de Epistemon, um desprezo pela classe letrada (fidedigna à filosofia tradicional e sem abertura para a nova filosofia que Descartes propõe), e valorizar o homem comum, através da figura de Poliandro, apresentaria uma novidade. A novidade em relação ao público, que é específica da *Recherche*, é que ela parece dar atenção ao homem comum, mas não de forma ampla como é feito no *Discurso*, mas de forma mais pontual, ao entender que esse seria o público mais propenso a aceitar a nova filosofia, diferentemente do que aparece nas *Meditações* e nos *Princípios*. Descartes parece reconsiderar, nesse momento, o alvo de sua filosofia, e reconhecer que o homem comum, não sozinho, mas, uma vez guiado, seria capaz de seguir seu método corretamente e encontrar os princípios indubitáveis.

Um segundo ponto levantado por Borba diz respeito aos passos da dúvida. A *Recherche* assim como as *Meditações* apresentaria a dúvida dos sentidos e o argumento do sonho de maneira muito similar, apresentando o que pode ser posto em questão e as limitações de cada passo. O ponto em comum no tratamento da dúvida nos dois textos que tornam a aproximação mais determinada seria a forma como o argumento do sonho é apresentado, que, em ambos os casos, alcança uma radicalidade não encontrada em outros momentos do *corpus cartesiano*. Tal radicalidade diz respeito ao argumento do sonho colocar em dúvida a existência das coisas materiais, o que coloca a dúvida não mais somente no campo epistêmico, como ocorre no *Discurso*, mas também no campo ontológico. As diferenças que Borba traz quanto à dúvida nos dois textos seriam que na *Recherche* não apareceria explicitamente o argumento do Deus Enganador nem o artifício do gênio maligno. No entanto, para essas discrepâncias, ela apresenta razões que justificariam tal ausência. Em relação ao argumento do Deus Enganador, ele apareceria de forma mitigada, sem abranger as verdades da matemática (ficando a dúvida restrita ao campo do sensível), mas colocaria em questão a integridade de nossas faculdades. Com relação ao gênio maligno, como ele não seria propriamente um argumento, ele apareceria no diálogo não diretamente, mas na forma como os personagens conduzem a maneira que se deve assumir a dúvida. Borba defende, como será explorado na próxima seção, que tais diferenças de reapresentação se dão em face

das questões colocadas nas *Objeções e Respostas* e como Descartes reorienta sua exposição da dúvida em vista de responder a elas.

O último ponto que gostaria de salientar ainda nessa seção é em relação à maneira peculiar que o cogito é apresentado na *Recherche*. Diferentemente do modo como ocorre em outros textos de Descartes, nesse, a afirmação do primeiro princípio é colocada a partir da experiência da dúvida. Não é o pensamento em um sentido mais largo, mas especialmente a dúvida, que funda a existência. Há comentadores que interpretam essa diferença como sendo a dúvida o fundamento da filosofia cartesiana, mas Borba diverge dessa interpretação. Ela entende que tal ênfase é dada em vista da preocupação de Descartes em reformular sua apresentação da questão a partir das *Objeções e Respostas*, e que isso não implica uma mudança em relação à filosofia cartesiana.

Gostaria, de ressaltar, por fim, algumas considerações a respeito do cogito tal qual aparece no diálogo. Borba destaca que a ênfase posta na dúvida e o estranhamento de Poliandro com a primeira formulação do cogito seria análoga à reação de mais de um objeter das *Meditações* que não entende qual seria a legitimidade da dúvida que Descartes propõe. Somente em um momento mais a frente, quando Eudoxo pergunta sobre o que seria aquilo que duvida, Poliandro consegue alcançar uma definição do cogito como pensamento. Desse modo, o princípio que aparece na *Recherche* seria o mesmo das demais obras, o cogito, o pensamento. A especificidade seria a de que a dúvida seria ressaltada aqui em detrimento de outras formas de pensamento que geraram confusão na recepção como o querer e o sentir. Ademais, a ênfase na dúvida se justificaria, como será trabalhado mais detidamente nas próximas seções, em função da preocupação de Descartes em responder a uma crítica específica às suas *Meditações* que teria mal interpretado a dúvida proposta e gerado distorções na compreensão da sua filosofia.

3.3 A *Recherche* e as *Objeções e Respostas*

Borba dedica uma parte de sua tese à aproximação entre a *Recherche* e as *Objeções e Respostas*. Para os interesses do presente trabalho, apresentaremos somente as aproximações da *Recherche* com as Sétimas *Objeções e Respostas*, no intuito de mostrar como essa particular recepção foi incômoda a Descartes e como ele cuidou de rerepresentar seu método à luz dessas críticas.

O primeiro ponto que gostaria de ressaltar em relação à aproximação feita por Borba das *Sétimas Objeções* em relação à *Recherche* diz respeito à forma de apresentação de cada

texto. Em grande parte das *Sétimas Objeções*, Bourdin adota uma postura retórica na qual ironiza o método cartesiano a partir da proposição de uma situação em que ele seria discípulo de Descartes, e seria guiado por seu mestre na busca do conhecimento seguro. Tal passagem em Bourdin é irônica, pois ele se vale dessa condição para expor o que entende como fragilidades ou equívocos do método que o impedem de acompanhar o caminho proposto. Borba ressalta a proximidade dessa estrutura com a do diálogo da *Recherche*, em que Poliandro é guiado por Eudoxo na busca de um método seguro para conhecer verdades, sendo as críticas a esse método oferecidas por Epistemon. A proximidade teria a ressalva de que Bourdin se assemelharia mais à figura de Epistemon, do que propriamente do discípulo, Poliandro, e isso parece ser propositado. A dificuldade de compreensão por Bourdin do método justifica-se por ele não ser o tipo ideal para acompanhar o caminho proposto. Bourdin estaria tão comprometido com os preconceitos de sua formação, que não teria abertura suficiente para dar consentimento às novidades do método cartesiano. Apesar de sugerir uma aproximação, Borba em momento nenhum defende a correspondência direta dos personagens da *Recherche* a indivíduos particulares, mas identifica possibilidades de interlocutores que seriam importantes para a compreensão do texto.

Um segundo ponto seria a crítica de Bourdin ao critério que Descartes adota para formulação da dúvida da *Primeira Meditação*, que é rejeitar tudo o que puder ter o menor elemento de dúvida. Tal regra é entendida como ilegítima por Bourdin, e de modo semelhante por Gassendi, que entendem que essa consideração faz Descartes trocar um preconceito por outro. Como as objeções de Bourdin já foram tratadas, o que gostaria de chamar a atenção aqui é para a aproximação que Borba faz dessa dificuldade que mais de um objeto encontra na interpretação da dúvida cartesiana e a ausência dessa formulação específica na *Recherche*. A autora entende que tal ausência poderia ser justificada por ter havido uma resistência da recepção a esse critério, fazendo que Descartes buscasse outros recursos para apresentá-lo. O mais importante desses recursos seria a delimitação da dúvida a partir das próprias perguntas de Eudoxo e respostas de Poliandro que restringem e especificam as particularidades do método.

Um terceiro ponto seria a interpretação que Bourdin faz do argumento do gênio maligno. Como também esse ponto já foi tratado na seção anterior, o que gostaria de ressaltar aqui é que a confusão identificada por Descartes na compreensão de Bourdin entre propriedades das coisas e do pensamento pareceria, segundo a tese de Borba, encontrar paralelo com as considerações feitas no início do diálogo da *Recherche*, antes de Poliandro começar a experimentar o método. Diferentemente das *Meditações* em que a dúvida é

apresentada sem nenhuma preparação anterior, parece que na *Recherche* Descartes teria o cuidado de fazer um preâmbulo à dúvida. Nesse momento é que se encontra explícita a compreensão cartesiana de que há propriedades como a dúvida, a falsidade e a verdade que não são próprias das coisas, mas da relação das coisas com quem as apreende. Tal aproximação e ressalva contribuiria para a tese de Borba de datação tardia da *Recherche*, uma vez que vários elementos das *Objeções e Respostas* estariam nela presentes.

O último ponto a ser tratado a respeito do paralelo entre as *Sétimas Objeções e Respostas* e a *Recherche* é em relação à parte das *Sétimas Objeções* que Bourdin não mais simula um diálogo, mas explicita sistematicamente através de uma lista seus pontos de discordância com Descartes. Dentre todos os pontos, destacaremos apenas um deles que na *Recherche* é colocado nas falas de Epistemon. Ele é o seguinte: o método que começa com uma dúvida radical não pode levar a lugar nenhum. Bourdin teria dificuldade de reconhecer na dúvida algo positivo, e consideraria o método infértil. Ao colocar essa consideração na fala de Epistemon, Descartes explicita pejorativamente seu entendimento dessa recepção em particular, que não consegue reconhecer a legitimidade do seu método e da nova filosofia.

3.4 A *Recherche* e as cartas a Elisabeth

Como última seção da terceira parte e do primeiro capítulo, será abordada a hipótese de influência da correspondência de Descartes com Elisabeth para a escrita da *Recherche de la Verité*. Tal hipótese é apresentada por Borba para corroborar sua hipótese de datação tardia do diálogo. Para os fins da discussão levantada nesse capítulo, esse ponto será relevante para mostrar uma das reações de Descartes frente à recepção das *Objeções e Respostas*, e como o autor muda de postura frente ao público alvo de sua obra, em razão da má recepção da mesma pelos sábios e eruditos de seu tempo.

Elisabeth é que inicia a correspondência com Descartes em 1643. Esse é um período especialmente conturbado para Descartes, que havia se envolvido recentemente em um conflito com catedráticos da Universidade de Utrecht (Querela de Utrecht). Tal conflito dizia respeito à discordância de magistrados holandeses de teses apresentadas por um discípulo de Descartes, Regius. Descartes escreve uma carta ao Padre Dinet em que tece críticas às considerações do Padre Bourdin e à recepção de sua filosofia pelos professores de Utrecht. Tal carta chega ao conhecimento dos professores da Universidade o que causa uma reação violenta à filosofia cartesiana. Esse contexto será especialmente importante para a relevância que a correspondência com Elisabeth passa a ter para Descartes.

De início, o interesse de Elisabeth nas conversas com Descartes era eminentemente moral. É a partir das cartas com Elisabeth que Descartes escreve *As Paixões da Alma*. O primeiro dos autores que Descartes introduz à princesa é Sêneca. Nas correspondências, Elisabeth elogia o método que Descartes emprega para lhe ensinar, destacando a naturalidade com que ele permite que ela descubra um conhecimento que parecia já estar presente, mas não manifesto. Elisabeth também se posiciona em apoio a Descartes frente à querela de Utrecht, e ataca as posições da filosofia tradicional em favor da nova filosofia que Descartes estava propondo.

Tanto o descontentamento de Descartes com a recepção que sua filosofia teve pela classe de sábios e eruditos do seu tempo, quanto a pronta recepção de seu método pela princesa Elisabeth, são fatores que contribuem para que o filósofo entenda ser o homem comum, no caso, uma mulher, como o mais disponível a receber sua nova filosofia. A princesa Elisabeth seria seu discípulo ideal, tal qual Poliandro, que estaria aberto a ser guiado no bom uso da razão sem estar comprometido com antigos preconceitos.

Ao longo dessa correspondência, em que vai se construindo uma relação de amizade e confiança entre Descartes e Elisabeth, há um momento de especial importância para o qual Borba chama a atenção. Tal momento é uma carta de 1647 escrita por Elisabeth para Descartes, em que ela insiste para que Descartes volte a dar atenção para uma obra que ela havia sugerido a ele de escrever, chamada *Traité de L'Erudition*²⁸. Descartes faz a negativa do pedido e dá as suas justificativas para tal, alegando que se a princesa não se convencesse, ele retomaria o projeto.

Tal ponto é ressaltado por Borba, pois a autora defende que tal *Traité* seria a própria *Recherche*. Para sustentar tal hipótese ela avalia os argumentos que Descartes oferece para a derrocada do projeto e explicita como eles estão de acordo com a estrutura e conteúdo do diálogo inacabado.

O primeiro argumento que Descartes levanta para não levar adiante o projeto solicitado por Elisabeth seria não retomar as polêmicas que se envolvera recentemente, uma vez que o autor entendia que tal situação lhe traria um desgaste insuportável. O projeto em questão, se fosse levado a cabo, seria uma resposta às *Objecções e Respostas*, e responderia de forma mais incisiva contra a filosofia tradicional. Borba argumenta que o texto da *Recherche*

²⁸ Tomamos aqui a interpretação de Borba que sugere que Elisabeth seria quem teria sugerido a Descartes a escrita desse tratado. “A fala da princesa se torna ainda mais significativa quando ela relaciona esse fato [má compreensão dos objetores] à necessidade de Descartes escrever um ‘Tratado de Erudição’. [...] É evidente que o *Traité de L'Erudition* foi assunto de conversa prévia entre Descartes e a princesa. Elisabeth sugere em sua carta que o filósofo teria se comprometido a escrever tal texto e cobra sutilmente a palavra outrora dada.” (Borba 2015, 289).

é mais agressivo e apresenta um tom crítico mais abertamente, de modo que corresponderia ao que Descartes alega ser o projeto e seus inconvenientes.

Um segundo argumento levantado por Descartes, diz respeito ao fato dele já ter escrito anteriormente algo que muito se assemelharia ao projeto em questão, e não ver a necessidade de publicar algo parecido novamente. A obra que ele se refere é a *Carta Prefácio* à edição francesa dos *Princípios da Filosofia*. A aproximação entre a *Recherche* e a *Carta Prefácio* foi tratada por Borba em um momento anterior da tese em relação ao que ela apresenta as cartas de Elisabeth, mas não foi trazida para o presente trabalho, pois se entendeu que a relevância da questão não se justificava dentro do recorte proposto. Apesar disso, a aproximação entre as duas obras é importante e apontaremos brevemente os pontos discutidos. Tanto uma obra como a outra explicitariam uma mudança de posição de Descartes quanto ao público alvo, passando a ser do interesse do autor uma prioridade de diálogo com o homem comum ao invés da classe letrada. Em ambos os textos a crítica à filosofia tradicional estaria presente de forma mais aberta.

O terceiro argumento levantado por Descartes seria o de que ele estava interessado em trabalhar outros temas como as funções do animal e do homem. Tais temas corresponderiam a uma retomada de trabalhos de juventude.

O *Traité de L'Érudition* seria um escrito em que Descartes defenderia um tipo de erudição que não fosse a pedantesca dos profissionais do saber de sua época, mas a que dependesse exclusivamente do bom uso da razão. Tal objetivo se alinharia com o título completo do diálogo *Recherche de la Verité par la Lumière Naturelle*, em que é estabelecida uma clara disputa entre Eudoxo e Epistemon, entre a nova e a velha filosofia, em como conduzir a razão para o conhecimento de verdades.

O que, portanto, pretendeu-se mostrar na terceira parte do capítulo foi como o diálogo *Recherche de la Verité* pode ser entendido como um projeto, ainda que abandonado, de resposta de Descartes à recepção negativa de seus contemporâneos, com especial atenção para a recepção de Bourdin, em que o filósofo decide se afastar da conversa com a classe de sábios, pois entende que sua filosofia poderia ser melhor entendida pelo homem comum. Tal obra e recepção foram brevemente tratadas no contexto do primeiro capítulo, para oferecer, junto às *Meditações* (tratada na primeira parte) e as *Sétimas Objeções e Respostas* (tratadas na segunda parte), uma conjuntura de como o problema da dúvida aparece em Descartes, como ele é recebido na sua forma mais radical por Bourdin, e como Descartes reage a essa recepção particular de sua filosofia. Considera-se que esse cenário será importante no tratamento que se

dará nos capítulos seguintes para as interpretações divergentes que foram dadas para a dúvida por Huet e Régis.

CAPÍTULO II

HUET

No segundo capítulo pretendemos apresentar a interpretação que Huet oferece para a dúvida cartesiana. Para isso, começaremos com uma pequena introdução, em que, a partir da obra de Bouillier²⁹, abordaremos a relação dos jesuítas com o cartesianismo e alguns aspectos da pessoa e do trabalho do autor sobre o qual se debruça esse capítulo, Huet (1630- 1721). Nas seções seguintes trataremos de alguns capítulos da *Censura Philophiae Cartesianae*, obra em que Huet faz detidamente sua crítica à filosofia cartesiana, mais especialmente no que concerne a dúvida e as respostas oferecidas a ela. A relação dos jesuítas com o cartesianismo, abordada na introdução, é relevante para situar o contexto em que Huet se insere em sua crítica bem como as influências que sofreu.

1. Introdução

Para começar o segundo capítulo, consideramos importante apresentar brevemente a relevância dos jesuítas para o que veio a se constituir a história do cartesianismo. Tal relevância é tratada por Bouillier no capítulo XXVII do primeiro volume da *História do Cartesianismo*. Para o objeto da dissertação, a consideração dos jesuítas é pertinente na medida em que, além da primeira crítica especialmente feita em relação à impossibilidade de se responder à dúvida ter sido proposta por um membro da Companhia (Bourdin), Huet, que entendemos ser o autor da primeira recepção que melhor desenvolve o que seriam as conseqüências céticas da filosofia cartesiana, tinha uma aproximação estreita com a Companhia de Jesus. Essa aproximação pode sugerir influências na leitura que Huet proporia da filosofia cartesiana, e é sobre isso que gostaríamos de dedicar parte da seção.

O começo do capítulo que Bouillier dedica aos Jesuítas destaca a reação negativa da Companhia em relação à filosofia cartesiana e como ela foi determinante na censura que a filosofia cartesiana sofreria a partir da segunda metade do século XVII. Bouillier investiga, a partir dessa constatação, quais seriam os motivos para os Jesuítas terem sido tão pouco receptivos à nova filosofia. Um dos primeiros pontos levantados seria a afinidade dos mesmos com uma tradição cético empirista, que passaria por Aristóteles (segundo sua interpretação medieval que nada há no intelecto que não tenha passado antes pelos sentidos) e que

²⁹ Trataremos na introdução mais especialmente dos dois últimos capítulos do primeiro volume de *Histoire de la philophie cartésienne* : capítulo XXVII (*Les Jésuites*) e capítulo XXVIII (*Huet*).

encontraria respaldo, entre os modernos, em Gassendi. Gassendi foi o autor das *Quintas Objeções às Meditações*. Por ter sido reconhecido no século XVII por ter retomado o pirronismo e o sensualismo de Epicuro, contribuindo para a construção da tradição empirista moderna, Gassendi olharia com desconfiança o dualismo cartesiano, e não aceitaria nem a radicalidade da dúvida nem a fundação da nova ciência em um princípio intelectualista, o cogito. Assim, os jesuítas teriam sérias resistências ao projeto fundacionista cartesiano, que colocaria a razão como capaz de estabelecer verdades, até mesmo demonstrações da existência de Deus e da distinção entre corpo e alma. Alguns membros da Companhia até aproximariam Descartes de Calvino e dos protestantes no que concerne à defesa de um racionalismo.

Outro ponto a respeito das divergências dos jesuítas dentro do campo religioso, no que se refere às aproximações com o cartesianismo e os cartesianos, concerne às diferenças com Malebranche e Arnauld, esses também divergentes entre si. Ambos, Malebranche e Arnauld, colocariam no centro de suas teorias referenciais opostos aos que defendiam os jesuítas. Malebranche ao radicalizar as teorias intelectualistas e idealistas cartesianas, e Arnauld, ao pertencer a uma corrente de pensamento, o jansenismo, que resgatava Agostinho, defrontavam-se abertamente com as orientações jesuítas de valorização prioritária da experiência.

Um último ponto que gostaríamos de ressaltar a respeito das diferenças dos jesuítas com o projeto e a filosofia cartesiana é em relação à aproximação dos primeiros com a Escolástica (com especial ligação à tradição de comentários de Aristóteles). A Companhia valorizava a tradição e se opunha veementemente à novidade dos modernos. Havia um apreço pela erudição e autoridade dos antigos, que seriam, em larga medida, criticadas, e até desprezadas na modernidade.

Huet se relaciona a este contexto na medida em que ao longo de sua vida manteve aproximação estreita com os jesuítas, tendo se interessado pela novidade da filosofia cartesiana na juventude, mas se decepcionado posteriormente.

Huet nasceu em Caen, em 1630, e morreu em Paris, em 1721 na casa dos Jesuítas, onde viveu durante os últimos 20 anos de sua vida. Em 1670 juntou-se a Bossuet como sub preceptor para a educação do grande Dauphin, filho de Luis XIV. Foi reconhecido membro da Academia Francesa em 1674 e em 1685, nomeado bispo de Soissons. Em 1700, ele se demite

dos encargos religiosos para se dedicar exclusivamente às Letras, retirando-se na casa dos Jesuítas, em Paris, onde morre.³⁰

Huet foi reconhecido em sua vida por sua erudição e gosto pelas Letras. Ficou famoso graças a seus estudos em antiguidade, Letras e história. Essa dedicação à erudição levou-o, mais tarde, a se afastar dos cartesianos. Isso porque, em sua juventude, fascinou-se pela filosofia cartesiana, no que ela tinha de novo e simples. Seu contato com Descartes veio pela leitura dos *Princípios*. Porém, mais tarde, a radicalidade com que alguns cartesianos trataram a rejeição à tradição e aos estudos dos antigos, especialmente Malebranche, alimentaram a reação mais agressiva de Huet em relação a Descartes, que é apresentada na *Censura Philosophiae Cartesianae*³¹.

Essa obra consta de oito capítulos em que Huet esmiúça detidamente teses importantes da filosofia cartesiana, principalmente aquelas que apareceram nas *Meditações*. Mais da metade da obra compõe-se dos dois primeiros capítulos, o primeiro dedicado à dúvida cartesiana e ao cogito, e o segundo dedicado ao critério de clareza e distinção. Os demais capítulos versam sobre as teses de Descartes sobre a mente, sobre a existência de Deus, sobre o corpo e o vazio, sobre a origem do mundo sensível, sobre a causa da gravidade dos corpos terrestres e um último capítulo sobre uma avaliação geral da filosofia cartesiana. Huet, em sua crítica, valoriza a dúvida tal qual apresentada por Descartes, mas nega a possibilidade das conseqüências dogmáticas que ele tira a partir delas. Tal entendimento o faz acusar Descartes de ter fingido ter refutado a dúvida que propõe, e por isso ter incorrido em vaidade e arrogância. Ao fim da sua análise, Huet traz um balanço do que seriam os pontos positivos e negativos da filosofia cartesiana, percorrendo autores que já teriam dito as teses que Descartes alega como sendo novas, e o acusando de fingir ignorância à custa de apresentar uma novidade. Para Huet, Descartes fingiria ignorância, tendo essa sido levada a sério pelos seus sectários, o que traria comprometimentos que a filosofia mesma de Descartes não apresentaria. As questões referentes aos capítulos um e quatro serão tratadas mais detalhadamente ao longo do capítulo. Por ora basta essa breve alusão.

Outro aspecto a se notar a partir da *Censura*, que apresenta capítulos dedicados à crítica da física cartesiana, é o interesse de Huet pela ciência. Huet fundou uma Academia de ciência em sua cidade natal, Caen, no modelo do tipo de prática científica com a qual simpatizava, a física experimental realizada na Royal Society de Londres. Huet se alinhava ao

³⁰ Essas informações são oferecidas em Bouillier (1970, 592).

³¹ "... mais rien ne parait avoir plus contribué à éloigner Huet des cartésiens que leur mépris, hautement affiché pour l'étude des langues, de l'antiquité, de l'histoire, auxquelles il avait consacré sa vie et d'où il tirait toute sa renommée." Bouillier (1970, 593).

modo de fazer ciência que tinha como base os princípios empiristas. Isso de algum modo repercute na filosofia que ele apresentará mais tarde de modo mais robusto, em sua obra publicada postumamente, *Traité philosophique de la foiblesse de l'Esprit Humain* (Tratado filosófico sobre a fraqueza do espírito humano). Nessa obra, Huet defende um tipo próprio de ceticismo, no qual o acesso do entendimento humano à verdade é limitado. A posição de Huet em relação às ciências já o comprometeria com pressupostos que o afastariam das exigências de Descartes por uma fundamentação metafísica do conhecimento.

Seria interessante ainda lembrar do projeto de obra que Huet teria. A princípio, Huet teria pensado em uma única obra que reuniria o que viriam a ser os textos da *Censura Philosophiae Cartesianae*, o *Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain*, e as *Questões de Aulnai*. No projeto original, o *Traité* seria a primeira parte da obra, a *Censura* a segunda, e as *Questões de Aulnai* a terceira. No *Traité*, Huet estabeleceria os limites entre fé, razão e conhecimento à luz dos antigos e de Descartes. Na *Censura*, desabilitaria a metafísica da filosofia dominante em seu período (cartesianismo) e valorizaria a dúvida. Por fim, quanto às questões da fé, apresentaria provas alternativas às demonstrações geométricas da existência de Deus (em contrapartida a Descartes e especialmente a Espinoza) defendendo que a verdadeira prova seria histórica e a partir da comparação com as religiões pagãs. Tal analogia entre religiões pagãs e judaico-cristã mostraria que aquelas seriam derivações corrompidas desta última. Huet foi aconselhado por amigos a não publicar a primeira parte da obra, que poderia ser interpretada como cética e ser mal recebida, tratada como impiedosa. Huet acolhe o conselho, e publica as demais partes separadamente, sendo o *Traité* apenas publicado postumamente (1723)³².

Por fim, para terminar a introdução e começar a próxima seção, que trabalhará o primeiro capítulo da *Censura*, retomamos a afirmação de Bouillier no final do seu capítulo sobre Huet no primeiro volume da *História do Cartesianismo*:

Mais, parmi les objections purement philosophiques [de Huet e dos jesuítas], Il n'en est pas une seule vraiment nouvelle et que déjà nous n'ayons rencontrée dans la polemique contre les *Méditations*. Aussi avon-nous pu négliger les détails pour considérer seulement l'esprit general de cette pieuse ligue contre Descartes. [Mas, entre as objeções exclusivamente filosóficas [de Huet e dos jesuítas], não há nenhuma verdadeiramente nova e que não fora já vista na polémica contra as *Meditações*. Desse modo, pudemos negligenciar os detalhes e apenas considerar o espírito geral dessa piedosa liga contra Descartes.]³³

³² O projeto de uma obra única que Huet teria em vista é argumentado na seção 2 do artigo de Maia Neto (2008). Tal argumento também foi apresentado em disciplina oferecida na Pós Graduação em Filosofia na UFMG no segundo semestre de 2016, da qual fui aluna, intitulada "O ceticismo e anti-cartesianismo de Pierre-Daniel Huet (1630-1721)".

³³ Bouillier (1970, 606-607).

Todo nosso esforço nesse capítulo consiste em mostrar que, apesar da opinião de Bouillier, há aspectos originais na crítica de Huet que contribuirão para uma recepção particular da filosofia cartesiana, especialmente no que diz respeito à interpretação da dúvida. Para isso iremos à análise dos detalhes presentes nos capítulos da *Censura* que tratam detidamente da dúvida e das respostas a ela.

2. Capítulo I da *Censura*: sobre a dúvida e o cogito³⁴

Após apresentarmos Huet brevemente na introdução, nesse segundo momento do capítulo iremos tratar mais detidamente de algumas das críticas que ele desfere à dúvida e ao cogito tal qual propostos por Descartes, críticas essas presentes no primeiro capítulo da *Censura Philosophiae Cartesianae*.

Escolhemos alguns dos argumentos por Huet apresentados que entendemos ser mais contundentes no recorte proposto pela dissertação, que se propõe a tratar a dúvida cartesiana e sua recepção no que diz respeito à sua originalidade e ao fato das respostas que Descartes oferece a ela terem sido ou não suficientes para superá-la.

Para isso achamos interessante trazer para o início do capítulo colocações que Huet faz ao fim do primeiro capítulo da *Censura* e que explicitam a interpretação que o autor traz da dúvida cartesiana. Huet diz o seguinte:

Car et luy [Descartes] et eux [des sceptiques] ont bien veû qu'il falloit douter, mais avec cette différence, qu'il a cessé de douter, lorsqu'il en avoit le plus de sujet sur un principe qui n'est pas moin incertain que toutes les autres choses qui l'avoient engagé dans ses doutes; [...] Aussi bien loin de détruire leur [des sceptiques] doctrine comme il [Descartes] le prétend, il la fortifie puissamment par cet argument que nous avons disputé, que nous ne savons si Dieu ne nous a point faits pour estre toujours trompés. Car puisqu'il n'a trouvé rien à opposer à cet argument, sinon que si cela estoit Dieu seroit un trompeur, et que nous avons fait voir que cette contradiction <objection> ne s'accomode point avec ses autres sentimens, il est clair qu'il n'est pouvoit produire rien de plus avantageus pour les académiciens. Car Descartes et ses partisans avoient, que si nous ne sommes pleinement <fortement> asseurés, que Dieu ne nous a point faits pour nous entretenir continuellement dans l'erreur, nous ne saurions savoir [...] aucune règle secure de la vérité, [...] [Pois tanto Descartes quanto os céticos viram bem que se deve duvidar, mas com esta diferença, Descartes interrompeu a dúvida onde ela era mais necessária sobre um princípio que não é menos incerto que todas as outras coisas que tinham-no levado às suas dúvidas ; [...] Tanto mais distante de destruir a doutrina dos céticos como pretendia, ela a

³⁴“Chapter One. An Exposition of Descarte’s View on Doubt, and of the Argument ‘I Am Thinking, therefore I Am’”. *Against*, 8. Levaremos em conta na apresentação dessa seção a tradução de Lennon, mas, prioritariamente a edição feita por Alisson Howell da tradução da *Censura* para o francês feita pelo próprio Huet. A tradução para o inglês, feita por Lennon, apresenta também os acréscimos da segunda edição da *Censura* (1694), nos quais Huet responde a críticas feitas pelo cartesiano Régis à primeira edição da *Censura* (1689). Estes acréscimos serão considerados no ultimo capítulo, após a apresentação da resposta de Régis a Huet.

fortificou poderosamente com este argumento que foi debatido por nós de que não sabemos se Deus não nos fez para que nos enganássemos continuamente. Na medida em que Descartes nada encontrou que se opusesse a esse argumento, senão que se fosse assim, Deus seria enganador, e que nós mostramos que essa objeção não se concilia com suas demais opiniões, está claro que Descartes não poderia oferecer nada mais vantajoso aos acadêmicos. Isso porque Descartes e seus partidários defendem que se não podemos estar completamente seguros de que Deus não nos criou para que errássemos continuamente [...], não teríamos como conhecer nenhuma regra segura de verdade.] (Censure, 11)

Na passagem transcrita, fora a comparação aos céticos, que não é nosso objeto propriamente, Huet destaca dois pontos específicos da interpretação que oferece da filosofia cartesiana: para Huet, o cogito seria tão dúbio quanto quaisquer outros princípios colocados em dúvida por Descartes e a radicalidade da dúvida cartesiana consistiria especialmente na novidade trazida pelo argumento do Deus Enganador, para o qual Descartes não teria oferecido resposta suficiente, de modo que ele seria o verdadeiro legado da filosofia cartesiana.

Deteremo-nos nessa seção primordialmente sobre o ataque de Huet ao cogito como princípio e sua ênfase na radicalidade da dúvida cartesiana posta pelo argumento do Deus Enganador. Para isso, traremos algumas das interpretações que Huet oferece para a dúvida e para o cogito como princípio e as ponderaremos à luz do texto de Descartes para verificar suas consistências e fragilidades.

O primeiro ponto que gostaríamos de trazer é a apresentação que Huet faz da dúvida que Descartes propõe. Dentre as características que Huet traz que saltam aos olhos estão as seguintes³⁵: a dúvida seria o fundamento da filosofia cartesiana; a dúvida seria não leviana, mas séria, e colocaria em questão não só o verossímil, mas também o que é mais certo como o que é evidente pela luz natural (Huet considera como esse tipo de evidência verdades matemáticas); Descartes colocaria em dúvida a existência das coisas materiais, inclusive do nosso próprio corpo, de modo que nada restaria sobre o qual o conhecimento pudesse se apoiar.

Em relação a essa apresentação, gostaria de fazer as seguintes ponderações com base no texto de Descartes. Quanto ao fato da dúvida ser entendida como fundamento da filosofia cartesiana, ela não procede se considerada a leitura da *Primeira Meditação*. Isso porque

³⁵ “Le premier fondement de toute la philosophie de Descartes est qu’il faut douter, et douter non pas foiblement et légèrement mais de manière que nous regardions comme incertaines et mesme comme fausses toute les choses du monde, non seulement vraysemblables, mais celles que nous paroissoient les plus certaines sans en excepter ces principes évidens que nous connoissons par la lumière naturelle. Par exemple, que deux e deux sont quatre, que tout est plus grand que sa partie [...]. Il veut que nous ne regardions les corps <sensibles> que nous voyons, que nous touchons <et tout le monde qui nous environne> que comme des fictions, et que nous doutions mesmes si nous sommes. C’est à dire qu’il veut que nous doutions généralement de tout, sans laisser à nostre esprit rien de certain sur quoy il puisse s’appuyer.” (Censure, 2).

Descartes no resumo da *Primeira Meditação* reitera o valor provisório da dúvida³⁶, e seu propósito metodológico para preparar o caminho para descoberta de princípios que estejam fora da dúvida e a superem³⁷. A partir dessa ênfase depreende-se o valor instrumental da dúvida cartesiana. Porém, voltando à colocação de Huet da dúvida como fundamento³⁸, o que pode ser perguntado é o que está sendo entendido como fundamento por Huet e Descartes. Na resposta a Regis (a ser tratada no capítulo seguinte) Huet especifica o que entende como fundamento enquanto condição para se encontrar verdades. A dúvida seria esta condição no sentido de ser o buraco – na analogia arquitetônica tão utilizada por Descartes na explicação de seu fundacionismo - que se cava antes de se encontrar uma estrutura sólida (a rocha)³⁹. Nesse sentido específico apontado por Huet, entendo que há elementos no texto de Descartes que permitem tal interpretação. A dúvida seria o recurso metodológico pelo qual o conhecimento poderia ser revisado, e, nesse sentido, poderia ser, em um sentido negativo, fundamento. Uma passagem que corrobora tal interpretação de Descartes está no final da *Primeira Meditação* quando, aludindo à metáfora do prisioneiro, expõe o receio de que uma vez imerso nas trevas que a dúvida de então o colocara, não mais saísse dela, pois naquele momento não haveria nenhuma segurança de que alguma verdade pudesse ser encontrada⁴⁰.

O segundo ponto que Huet levanta diz respeito à dúvida ser séria, colocando não só o verossímil em questão, mas o que parece certo à luz natural, como os teoremas da

³⁶ “Expõem-se na Primeira Meditação as causas por que podemos duvidar de todas as coisas, principalmente das materiais, **ao menos enquanto o fundamento das ciências não for diverso do que temos até agora** (grifo nosso)” (Med., 19).

³⁷ “(...) por fazer, enfim, que já não possamos duvidar das coisas que, em seguida, se descubram verdadeiras” (Med., 19).

³⁸ “Il faut selon luy douter de tout sans exception, si l’on veut éviter les erreurs et parvenir à la verité [...] Voyla l’entrée de la philosophie de Descartes. C’est par là qu’il commence ses méditations, c’est pour ainsy dire le principe de ses principes [...]” (Censure, 3).

³⁹ “É certo que não vemos em parte alguma lançaram-se por terra todas as casas de uma cidade, com o exclusivo propósito de refazê-la de outra maneira, e de tornar assim suas ruas mais belas; mas vê-se na realidade que muitos derrubam as suas para reconstruí-las., sendo mesmo algumas vezes obrigado a fazê-lo, quando elas correm o risco de caírem por si próprias, por seus alicerces não estarem muito firmes. [...] no tocante a todas as opiniões que até então acolhera em meu crédito, o melhor a fazer seria dispor-me, de uma vez para sempre, a retirar-lhes essa confiança, a fim de substituí-la em seguida ou por outras melhores, ou então pelas mesmas, depois de tê-las ajustado ao nível da razão. E acreditei firmemente que, por este meio, lograria conduzir minha vida muito melhor do que se a edificasse apenas sobre velhos fundamentos, e me apoiasse tão somente sobre princípios de que me deixara persuadir em minha juventude, sem ter jamais examinado se eram verdadeiros” (D.M., 43). Nas *Sétimas Objeções e Respostas* a metáfora do arquiteto é bastante explorada, mas como ela incide mais propriamente sobre o fundacionismo cartesiano e não exatamente sobre as críticas à dúvida, apenas faremos essa menção ao excerto sem nos dedicarmos à sua análise.

⁴⁰ “Mas esse propósito é laborioso e uma certa desídia devolve-me à vida de costume. E, não diferentemente do prisioneiro que, desfrutando talvez em sonho de uma liberdade imaginária, quando começa em seguida a desconfiar de que está dormindo, teme despertar e, por prudência, passa a ser conivente com as doces ilusões, a fim de que o logrem por mais tempo, **assim também eu volto a recair espontaneamente em minhas inveteradas opiniões, receio acordar de medo que a vigília laboriosa, que venha a suceder o sossegado repouso, não transcorra de agora em diante, não sob alguma luz, no conhecimento da verdade, mas em meio às inextrincáveis trevas das dificuldades que acabam de ser suscitadas** (grifo nosso)” (Med., 33).

matemática. Aqui as ponderações a serem feitas à luz da *Primeira Meditação* de Descartes são as seguintes: ao final da apresentação do argumento do Deus Enganador, que corresponde ao máximo grau da dúvida, o filósofo reitera seu valor não leviano, chamando atenção para o compromisso com as questões levantadas:

[...] nada há de todas as coisas que considerava outrora verdadeiras de que não me seja permitido duvidar, não por não as considerar ou por leviandade, mas por robustas e meditadas razões. (Med., 29)

Desse modo, entendo ser acertada a interpretação de Huet ao associar a seriedade da dúvida ao argumento do Deus Enganador. Os problemas que vejo na interpretação oferecida dizem respeito à colocação da dúvida em relação ao que é oferecido pela luz natural e à identificação do argumento do Deus Enganador à possibilidade das verdades matemáticas serem falsas⁴¹. No texto de Descartes, o argumento do Deus Enganador situa-se após a apresentação do argumento do sonho, que coloca o mundo exterior em questão, fazendo restar apenas os universais (como extensão, quantidade, lugar e tempo). O argumento do Deus Enganador é elaborado em dois parágrafos sendo que no primeiro é apresentada a hipótese/ficção de que haja um Deus que não tenha criado coisa inextensa ou extensa, mas faça o sujeito que pensa acreditar que seja assim. No segundo parágrafo, Descartes amplia a ficção proposta de modo que Deus poderia fazer acreditar em verdades matemáticas que poderiam ser de outro modo, se ele assim o quisesse. Depois dessa dupla apresentação Descartes suspende a ficção levantada considerando a contradição entre os atributos de Deus e do engano, para, por fim, reformular o argumento a partir da incerteza da origem⁴².

Se for considerada a última formulação, não se pode considerar que o argumento do Deus Enganador seja a possibilidade das verdades matemáticas serem falsas. No entanto, em relação a esse ponto há um fator de complicação que é a doutrina da criação das verdades eternas, debatida por Descartes nas correspondências, especialmente em algumas de 1630 com Mersenne⁴³. Em relação à discussão travada na correspondência, o que nos interessa

⁴¹ “Enfin comment ajustera cela avec cette ordonnance de Descartes qui veut que nous regardions comme faux les principe de géométrie, mesme celuy-cy, le tout est plus grand que sa partie” (*Censure*, 11). Esse trecho nos interessa na medida em que Huet ao se referir ao argumento do Deus Enganador, enfatiza a possibilidade das verdades matemáticas serem falsas, enquanto em Descartes, quando o filósofo apresenta o mesmo argumento na *Primeira Meditação*, o que parece ser central é a possibilidade de haver engano, inclusive em relação aos postulados da matemática, o que realçaria sua dubitalidade (“... não estaria eu mesmo de igual modo errando, cada vez que adiciono dois a três, ou conto os lados do quadrado ou faço outra coisa que se possa imaginar ainda mais fácil?”) (Med., 29).

⁴² “pois que enganar-se e errar parecem ser uma certa imperfeição, quanto menos poderoso for o autor que designem à minha origem, tanto mais provável será que eu seja tão imperfeito para que sempre erre” (Med., 29).

⁴³ As correspondências que parecem tratar do assunto mais especialmente são as que Descartes escreve a Mersenne em maio de 1630. Para uma discussão recente mais detalhada sobre o tema da doutrina da criação das verdades eternas em Descartes, ver Arbib (2019, 611-629). Para uma breve apresentação do que seriam as

mencionar é a contradição aparente na doutrina da criação de verdades eternas proposta por Descartes, uma vez que, ainda que fossem eternas, o que estaria associado ao fato de serem independentes, uma vez sendo criadas por Deus, poderiam ser de outro modo, caso fosse a sua vontade. A doutrina da criação das verdades eternas não é objeto estrito do nosso problema e não vamos debatê-la propriamente, uma vez ser um tema polêmico na literatura que aumentaria muito nosso escopo de trabalho. Ainda assim, é importante mencionar que tal doutrina interfere nas interpretações oferecidas e em sua avaliação. Dada a associação feita por Huet entre o argumento do Deus Enganador e a incerteza das matemáticas, por terem sido criadas, entendo que Huet implica dessa relação a dúvida sobre o que é conhecido pela luz natural, tendo em vista a doutrina da criação das verdades eternas. Para Huet, a incerteza da origem proposta por Descartes enquanto hipótese significaria uma incerteza das faculdades cognitivas humanas, que não poderia ser superada. Em relação a essa questão, acredito que, mesmo que Descartes não defenda uma dúvida em relação ao que é conhecido pela luz natural, como o argumento do Deus Enganador é apresentado de mais de uma maneira (enquanto hipótese de duditabilidade da realidade extensa e inextensa, enquanto duditabilidade das matemáticas, e enquanto incerteza da origem) as considerações de Huet teriam respaldo no texto de Descartes nesse momento, uma vez que, ainda estando no primeiro passo para revisão de suas crenças, o filósofo não teria reabilitado a crença na existência de Deus, nem na impossibilidade dele ser enganador, o que garantiria a fiabilidade das faculdades humanas no processo de conhecimento.

Em relação ao terceiro ponto da crítica de Huet em que ele diz ter Descartes colocado em questão até o próprio corpo não permitindo que nada sobrevivesse à dúvida, o que gostaria de chamar a atenção é para a diferença entre uma dúvida real e uma dúvida hipotética. A existência do mundo exterior, inclusive do próprio corpo, é colocada em questão pelo argumento do sonho, reiterada pelo argumento do Deus Enganador e somente tomada por falso no artifício do gênio maligno. É sobre esse ponto que quero deter a discussão. O artifício do gênio maligno é o único que faz tomar por falsa a existência das coisas materiais e abre espaço para que a dúvida proposta por Descartes possa ser considerada absurda, uma vez que, se considerada como real (no sentido de dúvida em relação às coisas mesmas) ao invés de hipotética, ela colocaria de fato em xeque o que não é passível de uma dúvida legítima para Descartes: a existência do mundo exterior. Nesse caso, seria importante dizer que o gênio

maligno não é um argumento da dúvida hiperbólica, mas um artifício psicológico⁴⁴, e não epistêmico, que o autor se vale depois de ter alcançado o máximo grau da dúvida (argumento do Deus Enganador). A radicalidade desse artifício seria justificada, pois ele teria como objetivo evitar a precipitação. Evitar a precipitação significaria sustar o assentimento àquilo que se apresenta fortemente às sensações pelo hábito. Uma vez dada a forte inclinação ao apelo que os sentidos exercem, à revelia dos esforços para sustar o assentimento ao verossímil, seria necessário voluntariamente criar um recurso que tomaria por falso a realidade exterior, para que se equilibrasse a balança das opiniões e se evitasse o erro⁴⁵. A passagem importante de Descartes para especificar a legitimidade de tal recurso radical é a seguinte:

Com efeito, sei que nesse ínterim não sucederá perigo ou erro algum, não posso ser mais indulgente do que devo com minha desconfiança, pois, agora, não me proponho a agir, mas apenas conhecer. (Med. 31)

Nesse trecho, Descartes discerne entre razões para agir e razões para conhecer, legitimando suas estratégias por se restringirem ao campo do conhecimento. A dúvida cartesiana seria séria, não leviana, e hipotética, não real.

Ao final das primeiras considerações a respeito das críticas de Huet ponderadas ao texto de Descartes, entendo que Huet atribui maior relevância que o próprio Descartes ao argumento do Deus Enganador, reconhecendo nele possibilidades de implicações que Descartes ele mesmo não estaria disposto a assumir, como a falibilidade das faculdades humanas e a impossibilidade de se conhecer verdades absolutas.

Um segundo momento da crítica de Huet para o qual chamaremos a atenção é o seguinte: Huet apresenta razões para que o cogito não seja aceito como primeiro princípio. Há a desconfiança de Huet sobre a fiabilidade de algo ser conhecido por intuição, tendo sido as faculdades humanas postas em questão. Dentre os argumentos que Huet oferece que invalidariam o cogito, gostaríamos de ressaltar aquele que se relaciona às implicações do argumento do Deus Enganador. Dentro do que estamos nos propondo a fazer, destacar a centralidade do argumento do Deus Enganador para a interpretação cética de Descartes que Huet oferece é fundamental.

Na crítica ao cogito, Huet se vale da estratégia de aceitar que o primeiro princípio cartesiano seja verdadeiro (ainda que tenha mostrado anteriormente sua inconsistência). Mesmo assim, para Huet, também seria verdadeiro o seu contrário. Isso porque, para Huet, Descartes teria postulado um Deus capaz de criar contraditórios de modo que se é certo que

⁴⁴ A referência paradigmática para a interpretação do gênio maligno como artifício psicológico é Gouhier (1954).

⁴⁵ Med., 31.

eu penso, eu existo, deve-se assumir que também pode ser igualmente verdadeiro eu pensar e não existir⁴⁶. Entendo que a força desse argumento está na compreensão de que, até esse momento (da postulação do cogito, na *Segunda Meditação*), Descartes não respondera as dúvidas radicais que acabara de propor, de modo que continuaria sujeito a elas. Como Descartes esclarece no resumo da *Segunda Meditação*, nela, ele apenas teria mostrado que a mente é conhecida antes das coisas materiais, mas não teria ainda provado a imaterialidade da alma, e conseqüentemente a real distinção entre corpo e alma. Isso é importante, a meu ver, pois a necessidade de se assumir o cogito como princípio está relacionado ao argumento oferecido como um todo ao longo das *Meditações*, do qual depende as provas da existência de Deus e o critério de clareza e distinção⁴⁷. Considerado separadamente no momento da *Segunda Meditação*, em que unicamente se separam as vias do conhecimento, entendo que seja pertinente a colocação de Huet, para o qual os argumentos da *Primeira Meditação* ainda prevaleceriam. Ainda assim, a possibilidade de Deus criar contraditórios é uma interpretação de Huet do argumento do Deus Enganador que não está implicada diretamente no texto de Descartes. O que consta no texto cartesiano é a possibilidade de Deus nos fazer crer em verdades que poderiam ser de outro modo. Esse é um ponto que também envolve a questão da doutrina da criação de verdades eternas e como Descartes considera a possibilidade de Deus criar verdades. A questão é polêmica, mas não parece que o argumento de Descartes implica necessariamente criação de contraditórios, como é posto por Huet.

Um outro ponto que Huet coloca ainda em relação a essa questão é o seguinte: Huet nos diz que Descartes suspende o juízo sobre as verdades dos postulados matemáticos, que, para Huet, conhecemos pela luz natural, mas Descartes não hesitaria em afirmar a verdade do cogito, que também é conhecida pela luz natural⁴⁸. Assim, haveria uma contradição em ambas as coisas conhecidas pela luz natural serem consideradas de forma diferente. No método cartesiano, em que a exposição se dá de forma analítica e não sintética, é a compreensão da intelecção como forma de conhecimento que permite o estabelecimento dos critérios de

⁴⁶ “Car une de ses maximes est que Dieu peut faire en sorte que deux choses opposés et contradictoires puissent estre vrayes en mesme temps: et par conséquent il n’est pas impossible qu’un homme qui pense soit et ne soit point.” (Censure, 4).

⁴⁷ Adotamos a interpretação do cogito cartesiano que considera sua validade dependente da garantia do critério de clareza e distinção, assegurada pelas demonstrações da existência de Deus. Consideramos, no entanto, que há outras interpretações possíveis para o primeiro princípio cartesiano, e que, dessa forma, essa não é uma questão pacífica entre os intérpretes, sendo ponto de disputa interpretativa.

⁴⁸ “Or je demande si nous ne connoissons pas aussi clairement par la lumière naturelle que le tout est plus grand que sa partie, comme que celuy qui pense est! Pourquoy donc veut on que je croye que celuy qui pense, est, sur le tesmoignage de la lumière naturelle, et que l’on ne veut pas ne laisser sur le mesme tesmoignage croire que ce tout est plus grand que sa partie; comment appellera-t-on cela, sinon une contradiction manifeste.” (Censure, 4 e 5).

clareza e distinção, que, depois das provas da existência de Deus, garantiriam a verdade dos postulados da matemática. Huet não aceita as provas da existência de Deus que Descartes oferece nem o critério de clareza e distinção, de modo que o próprio cogito fica sob suspeita, o que permite que seja comparado a outros tipos de verdade tidas como claras, como as matemáticas. Para Descartes, Huet estaria ainda influenciado por antigos preconceitos. Para Huet, Descartes seria arbitrário na escolha do que deve ou não ser considerado como verdadeiro.

Em relação à refutação do cogito como princípio por Huet, um argumento que nos interessa também é o que concerne à memória⁴⁹. Huet tendo anteriormente debatido a natureza da expressão *penso, logo existo*, entende como equivocada a compreensão dos cartesianos de que ela seria apenas uma intuição e não um raciocínio. Tal compreensão faz com que Huet reinterprete o princípio cartesiano como necessariamente dependente de dois tempos distintos (proposições colocadas em anterioridade e posteridade). Como Huet separa os tempos do que ele entende ser o raciocínio, a memória passa a ser uma faculdade importante na garantia de sua veracidade. Como para Huet, e, segundo ele, também para os cartesianos, a memória é falha, ela não poderia assegurar nem a veracidade nem a dependência entre as proposições. Desse modo, eu penso, eu existo, seriam pensamentos independentes que não estariam implicados entre si, podendo um ser falso, o outro, verdadeiro. Com relação a essa interpretação, Huet antecipa a posição dos cartesianos de que sua crítica não procederia, uma vez que penso, existo, são intuídos em um mesmo momento, não havendo relação temporal que faria depender da memória. Huet reitera sua compreensão ao dizer que ainda que se seja no momento em que se pensa, o passo do pensamento para existência acontece em um tempo distinto, sendo a necessidade do vínculo com a memória relacionada ao processo mesmo de conhecimento.

Em relação a esse argumento oferecido por Huet, entendo que Descartes não aceitaria a interpretação do cogito como raciocínio dedutivo. Isso porque o autor difere entre intuição e dedução. A dedução, por depender da memória estaria mais sujeita ao erro do que a intuição, que é conhecida diretamente pela luz natural sem mediações. O cogito seria uma intuição e por isso não estaria sujeito à memória. Porém, Descartes reconhece que a memória torna o

⁴⁹“C’est pourtant ce que dit Descartes, s’il est vray comme nous l’avons fait voir assez manifestement, que dans son raisonnement je pense doit nécessairement signifier, je pense que j’ay pensé. Dans son raisonnement je pense veut dire proprement je pense que je pense, et il confond ainsi deux pensée qui doivent se séparer, la pensée presente et la pensée passée, car nous avons fait voir manifestement qu’il faut ou qui je pense soit faux, ou qui’il signifie je pense que j’ay pensé. **Réflexion que l’on ne sauroit faire sans se servir de sa mémoire, qui est une faculté de nostre âme fort sujette à l’erreur, de l’aveu mesme des cartésiens** (grifo nosso)” (Censure, 5).

conhecimento mais frágil por depender de verificações que garantem a relação das ideias intuídas. Em relação a esse ponto, entendo haver uma proximidade entre Huet e Descartes no que diz respeito à interpretação da memória como faculdade que fragiliza a possibilidade de um conhecimento seguro.

Ainda assim, há um ponto a ser destacado aqui: Huet considera a memória como uma faculdade falha em vista do argumento do Deus Enganador, pelo qual é proposta a hipótese de incerteza da origem. Como Descartes pretende superar a dúvida hiperbólica e supõe tê-lo feito a partir das provas da existência de Deus e do critério de clareza e distinção, ao final das *Meditações*, as faculdades do homem são reabilitadas, tendo sido reconhecido o motivo do erro e a real distinção entre corpo e alma. Desse modo, a memória é reabilitada como faculdade que participa do processo de conhecimento. Como Huet não reconhece as provas da existência de Deus que Descartes oferece nem o critério de clareza e distinção, o argumento do Deus Enganador torna-se, na sua interpretação, insuperável, na medida em que compromete a integridade das faculdades cognitivas, inclusive a memória, das quais Huet entende dependerem também os primeiros princípios que Descartes propõe.

Ao final do primeiro capítulo, Huet trata detidamente do argumento do Deus Enganador e suas implicações. Como entendemos que esse argumento é central na interpretação que Huet propõe, vamos retomar aqui a leitura que ele apresenta nesse momento.

Uma vez Descartes tendo apresentado o argumento de um Deus que pode criar tudo de um outro modo que não seja aquele que é percebido ou até que o que é percebido possa não existir, Huet entende que é incompatível com a radicalidade desse argumento que Descartes, logo em seguida, encontre princípios conhecidos pela luz natural que não estejam sujeitos à dúvida. Em que esses princípios seriam diferentes dos que tinham sido, até o momento, postos em questão? Para Huet, Descartes tomou por certo princípios que também estariam sujeitos à dúvida que ele propõe. Huet alega que Descartes responde a questões parecidas a essa ao dizer que o princípio por ele encontrado não pode ser falso, pois o que é verdadeiro é evidente à luz natural. Se fosse assim, Huet objeta que as matemáticas também deveriam ser aceitas como evidentes. Porém, Descartes, segundo Huet, admite o erro em princípios matemáticos, de modo que os princípios por ele encontrados estariam também sujeitos às mesmas desconfianças. Desse modo, eu penso, eu existo, também estaria sob suspeita e o caminho do conhecimento estaria aberto a toda sorte de erros⁵⁰. Huet associa a dúvida de Descartes sobre

⁵⁰ “Mais Descartes avoüe, et on ne peut assurément pas le nier, qu’on s’y trompe souvent. Si cela est, voyla donc la poste ouverte aux erreurs, et tout ce grand équipage du doute dressé avec tant de pompe esvanoüy.

a necessidade dos postulados da matemática tal qual conhecemos com a necessidade da dúvida sobre qualquer conhecimento tido como evidente, uma vez que para Huet as matemáticas teriam o estatuto de verdade equivalente ao dos princípios conhecidos pela luz natural. Porém, não parece que para Descartes seja esse o caso. A dúvida sobre as matemáticas não se generaliza para qualquer evidência, uma vez que a reabilitação da confiabilidade nos postulados da matemática é posta por Descartes a partir do conhecimento do cogito e de Deus. Estes seriam conhecidos anteriormente a quaisquer verdades matemáticas, e garantiriam sua verdade. Sendo assim, para Descartes, as implicações de Huet não estariam corretas, e levariam a consequências indesejadas.

Tendo apresentado as principais críticas que entendemos que Huet oferece ao cogito e suas interpretações da dúvida cartesiana, ponderando-as à luz do texto de Descartes, gostaríamos de fechar essa seção do capítulo com uma citação de Huet que remete e resgata as colocações expostas aqui:

Quelques partisans de Descartes ont crû se tirer de cet embarras en disant que quand Dieu pourroit nous tromper, il ne sauroit le faire dans les choses que nous connoissons sans raisonnement par une simple idée, comme que deux et deux sont quatre, et que je suis parceque je pense. Mais premièrement ils supposent cela gratis sans en donner aucune raison manières un peu trop impérieuses, qui leur est cependant assez ordinaire dans tous leurs ouvrages, où ils debitent leur opinions avec un air d'autorité comme des oracles sacrés, qu'ils prétendent qu'on doit recevoir sans examen avec une soumission aveugle. Présomption extravagante de prétendre pouvoir soutenir une philosophie, dont les fondements sont des doutes, et tout l'édifice des fictions et des imaginations toutes pures; dont les auteurs ne parlent d'abord qu'en tremblant et en hésitant comme de véritables pyrroniens, et dans la suite décident de tout magistralement, comme d'autres pythagores. [Alguns partidários de Descartes acreditaram sair desse embaraço dizendo que ainda que Deus pudesse nos enganar ele não o faria nas coisas que conhecemos sem raciocínio, por uma simples ideia, como dois e dois são quatro ou que existo porque penso. Mas, primeiramente, eles supõem que seja assim gratuitamente, sem dar nenhuma razão que não seja de modo imperativo, que é, no entanto, tão comum em todas as suas obras, onde eles oferecem suas opiniões com um ar de autoridade como os oráculos sagrados, que eles pretendem que aceitemos sem exame, com uma submissão cega. Presunção extravagante de pretender poder sustentar uma filosofia, cujos fundamentos são as dúvidas, e todo o edifício puramente ficções e imaginações, em cuja [filosofia] os autores falam de início de modo hesitante e trêmulo, como verdadeiros pirrônicos, e na sequência, decidem sobre tudo magistralmente, como pitagóricos.] (Censure, 11).

3. Capítulo IV da *Censura*: Sobre Deus

Qu'il se tourne maintenant de quelque costé ou il luy plaira: s'il continüe a dire qu'il ne sait s'il n'est point fait pour estre toujours dans l'erreur, qu'il demeure donc d'accord qu'il peut se tromper en disant, je pense donc je suis, et qu'il n'en peut pas autre faire le fondement assuré de sa philosophie; ou s'il reçoit cette vérité avec toute celles que la lumière naturelle nous enseigne, il faut qu'il avoüe qu'il ne nous reste plus de voye seure pour éviter les erreurs. Que tout les cartésiens consultent ensemble, il ne se tireront jamais de cette embarras" (Censure, 8 e 9).

A presente seção tratará do capítulo IV da *Censura*, que tem como objetivo a crítica aos argumentos que Descartes oferece para a existência de Deus. Será avaliada mais detidamente a crítica ao argumento oferecido por Descartes na *Terceira Meditação*, uma vez que Descartes o reconhece como sendo o principal⁵¹. Tratar da crítica de Huet aos argumentos oferecidos por Descartes para a existência de Deus se justifica na medida em que, para Descartes, seria a demonstração da existência de Deus que garantiria a verdade do critério estabelecido (clareza e distinção)⁵². Sendo a estrutura dos argumentos ameaçada pela interpretação de Huet, a garantia de verdade e de um conhecimento seguro tal qual Descartes pretende estaria comprometida. Uma vez que o objeto do presente estudo é a interpretação da dúvida cartesiana, se as provas que Descartes oferece para a existência de Deus não são aceitas, a dúvida permanece como legado. Desse modo, nos interessa apresentar quais críticas Huet levanta aos argumentos oferecidos por Descartes para a existência de Deus na *Terceira Meditação* e como essas críticas desafiam ou não os argumentos oferecidos por Descartes nesse excerto.

Um problema que Huet coloca como crucial ao argumento oferecido por Descartes para a existência de Deus na *Terceira Meditação* concerne à ideia de Deus, mais especialmente em relação a sua causa⁵³. Para Huet, se a natureza da ideia de Deus não for diferente das outras ideias presentes no sujeito que pensa, não será necessário remontar a uma causa externa para justificar sua existência. Entendo que essa colocação de Huet é pertinente uma vez que Descartes na *Terceira Meditação* investiga a origem das ideias e argumenta no sentido de que há uma ideia na coisa que pensa que ela mesma não pode ser causa, daí a necessidade de se admitir a existência de algo mais perfeito que possa ser causa da realidade

⁵¹“Na *Terceira Meditação*, expus suficientemente, ao que me parece, meu principal argumento para provar a existência de Deus” (Med., 65).

⁵²“E como não tenho por certo nenhuma ocasião de julgar que há um Deus Enganador, pois, até agora, não sei sequer de modo suficiente se há algum Deus, a razão de duvidar que depende só dessa opinião é muito tênue e, por assim dizer, metafísica. Mas, para a eliminar, ela também, tão logo a ocasião se apresente, devo examinar se há um Deus e, havendo, se pode ser enganador. Pois, na ignorância disso, não parece que eu possa jamais estar completamente certo de nenhuma outra coisa” (Med., 73).

⁵³ Descartes reconhece na sinopse da *Terceira Meditação*, poder restar, da exposição que se apresentou, obscuridades no que concerne a natureza da ideia de Deus. O autor diz se dedicar a esclarecer eventuais obscuridades nas *Objeções e Respostas*. “Entretanto, a fim de que os ânimos dos leitores se afastassem ao máximo dos sentidos, não quis usar aqui comparações obtidas das coisas corporais. Por isso, talvez restem muitas obscuridades que espero sejam por completo eliminadas ulteriormente, nas respostas às objeções. Exemplo, entre outros, o modo como a ideia que está em nós, de um ente sumamente perfeito, tem tanta realidade objetiva, isto é, participa por representação de tantos graus de ser e de perfeição, que ela só pode ser por uma causa sumamente perfeita” (Med., 65). Tal passagem nos interessa na medida em que Descartes reconhece poder haver a dificuldade que Huet apresenta, e, caso os esclarecimentos do autor nas *Objeções e Respostas* não sejam considerados suficientes, a questão sobre a causa da realidade objetiva da ideia de Deus permanece em aberto.

objetiva dessa ideia⁵⁴. Ao atacar esse ponto, Huet, ao meu ver, ataca um momento crucial da argumentação de Descartes, cujo não reconhecimento compromete sua consistência⁵⁵. Ao dizer no início do parágrafo que Huet incide sua crítica sobre a causa da ideia de Deus em Descartes, estamos nos referindo especialmente, à causa da realidade objetiva da ideia de Deus, uma vez que a prova oferecida na *Terceira Meditação* é *a posteriori*, e se propõe a demonstrar a existência de Deus segundo sua obra, mais especialmente a marca impressa no sujeito que pensa enquanto imagem e semelhança, a ideia de infinito⁵⁶.

Depois de ter identificado o problema a respeito da causa da ideia de Deus, Huet circunscreve o que ele identifica como impasse. Para Huet, haveria uma ambiguidade no conceito de ideia tal qual proposto por Descartes: ou ela seria a ação pela qual nossa alma conhece ou o objeto mesmo de pensamento⁵⁷. Acredito que Descartes não estaria de acordo com a apresentação da ideia de tal forma, mas nas *Meditações* não está claro qual definição de ideia ele se vale no seu argumento, vindo o autor a esclarecê-lo, ainda que de forma vaga, nas *Objeções e Respostas*⁵⁸. Huet nos diz que, a partir da identificação da ambiguidade no

⁵⁴ “Agora, é em verdade manifesto à luz natural que na causa eficiente e total deve haver pelo menos tanto quanto há em seu efeito. Pois, pergunto, de onde o efeito poderia receber sua realidade senão da causa? E como essa poderia dá-la, se não a possuísse também?” (Med., 81). “... se a realidade objetiva de alguma de minhas ideias for tanta que eu fique certo que ela não está em mim, nem formal, nem eminentemente e de que, por conseguinte, não posso ser eu mesmo sua causa, disto se seguirá necessariamente que não estou só no mundo, mas que alguma outra coisa, que é a causa dessa ideia, também existe.” (Med., 85).

⁵⁵ “Delà il naist une grande question touchant la nature de cette idée d’où dépend tout ce raisonnement. Car si elle n’est pas d’une autre nature que nous autre idées il n’est point du tout nécessaire de remonter à une cause infinie et souverainement parfaite”(Censure, 28).

⁵⁶ Nos interessa destacar logo de início a diferença apresentada por Descartes entre realidade objetiva e realidade formal das ideias. Descartes define realidade objetiva da ideia como aquela que diz respeito ao que é representado e realidade formal aquela que diz respeito ao ato de representar (Med., 83 e 85). Ao investigar a existência de Deus, e para isso, avaliar a origem das ideias presentes no sujeito que pensa, Descartes parte da realidade objetiva das ideias, e considerando seu conteúdo, estabelece sua relação com a realidade formal através do princípio de que deve haver tanta realidade na causa como há em seu efeito. Huet ao incidir sua crítica ao argumento de Descartes para a existência de Deus na *Terceira Meditação* sobre a causa, não explicita, de antemão, a diferença marcada por Descartes entre os dois tipos de realidade das ideias. No entanto, não acho que isso comprometa a força do argumento proposto por Huet, uma vez que, atacado o conteúdo da ideia de infinito, isto é, a realidade objetiva da ideia de infinito, conseqüentemente se atacaria sua realidade formal, uma vez que a ideia de infinito sendo finita, a própria substância pensante poderia ser sua causa. Essa distinção foi trazida de antemão, mas voltará a ser abordada com mais cuidado ao longo dessa seção. Para uma discussão mais detalhada sobre realidade objetiva, realidade formal e prova da existência de Deus na *Terceira Meditação* ver Rocha (1997). Para uma apresentação breve do que seria realidade objetiva e formal em Descartes e sobre a prova da existência de Deus da *Terceira Meditação* ver Ariew et al. (2015, 118-119 e 300-301).

⁵⁷ “Il y a donc de l’ambigüité dans le terme idée: car ou il signifie l’action par laquelle nostre âme pense, ou l’objet mesme de la pensée de nostre âme” (Censure, 28). Nesse momento entendo que Huet esteja distinguindo dois momentos, o do pensamento, e o do objeto do pensamento, que para Descartes seria um momento único.

⁵⁸ Descartes oferece uma definição de ideia na *Terceira Meditação*, da seguinte forma: “Alguns desses pensamentos são como imagens das coisas e somente a eles convém propriamente o nome de ideia” (Med., 75). Nas *Segundas Objeções e Respostas*, que foram compiladas por Mersenne, uma das questões postas (a segunda) refere-se exatamente à crítica ao primeiro argumento para existência de Deus. Ainda que fosse interessante abordá-la no que diz respeito às respostas de Descartes às críticas postas por Mersenne semelhantes às de Huet, em função disso requerer um trabalho maior do que conseguimos nos dedicar, citaremos apenas a reapresentação de Descartes, ao final das *Segundas Objeções* do que seria o conceito de ideia. Ainda assim, deixaremos as

conceito de ideia, ou essa ideia seria finita e imperfeita, considerado o primeiro sentido, uma vez que é essa a natureza do sujeito que a produz e ela não pode ser mais perfeita que sua causa, ou, enquanto objeto de pensamento, a ideia de infinitude e perfeição ultrapassa de tal modo nossa natureza que só Deus poderia ser sua causa. Descartes não estaria de acordo com a primeira colocação, pois o que ele propõe é a diferença que existe entre um tipo de ideia que existe no sujeito que pensa e a natureza do sujeito que pensa. Uma vez que há no sujeito que pensa, para Descartes, uma ideia cuja realidade objetiva é mais perfeita que o próprio sujeito que pensa, o sujeito que pensa não pode ser sua causa. Desse argumento seria provado a existência de Deus, que só como ente sumamente perfeito poderia fazer existir no sujeito que pensa uma ideia como a de infinito. O segundo caso estaria mais próximo da interpretação de Descartes, uma vez que se reconheceria que há algo no conteúdo da ideia que ultrapassa a natureza do sujeito que pensa.

Ao distinguir os dois sentidos de ideia que apreende da teoria de Descartes, Huet passa a analisar a forma como Descartes entende ser possível acessarmos a ideia de infinitude, que é exatamente aquela que ele pensa não poder ser produzida pela coisa que pensa. Segundo Huet, Descartes aceitaria que pela nossa natureza finita, não podemos compreender o infinito, mas podemos concebê-lo. Huet, ainda em relação a Descartes, remete a duas acepções de infinito que o filósofo teria feito: coisa infinita e infinitude. A infinitude seria concebida negativamente, uma vez que não conseguimos apreender toda a sua extensão, e a coisa mesma infinita, nós a concebemos positivamente, ainda que de forma imperfeita. Desse modo, ainda que não a concebamos perfeitamente, não deixaríamos de ter uma ideia clara e distinta do infinito, que seja completa, mesmo que não acessemos todas as suas partes⁵⁹.

Uma vez tendo apresentado o raciocínio de Descartes dessa forma, Huet diz que Descartes destrói a si mesmo. Huet entende que se a infinitude só é concebida negativamente e a coisa mesma infinita, que é concebida positivamente, o é de forma imperfeita, é porque a

indicações das passagens em que Mersenne faz suas críticas ao primeiro argumento da existência de Deus e das respectivas respostas de Descartes. *Philosophicall Writings*, 88 e 89 (críticas compiladas pelo objetor ao primeiro argumento da existência de Deus) e 96 a 100 (respostas de Descartes à segunda questão posta por Mersenne). “II. Idea. I understand this term to mean the form or any given thought, immediate perception of which makes me aware of the thought. Hence, whenever I express something in words, and understand what I am saying, this very fact makes it certain that there is within me an idea of what is signified by the words in question. Thus is not only the images depicted in imagination which I call ‘ideas’. Indeed, as so far as this images are in the corporeal imagination, that is, are depicted in some part of the brain, I do *not* call them ideas at all; I call them ‘ideas’ only in so far as they give form to the mind itself, when it is directed towards that part of the brain.” (*Philosophical Writings*, 113).

⁵⁹“... il [Descartes] dit que nous concevons cette infinité *négativement* pour nous servir des termes de l’école, c’est à dire que nous n’en appercevons point les bornes, et que pour la chose mesme nous la concevons *positivement*; quoyque imparfaitement et d’une manière qui n’est pas bien proportionnée [...] aussy quoyque nous ne comprenons pas parfaitement toute l’imensité de l’infini, nous ne laissons pas d’en avoir une idée claire et distincte” (Censure, 28).

ideia de infinitude e infinito devem ser necessariamente finitas. Para Huet, conceber negativamente algo é concebê-lo por aquilo que ele não é. Desse modo, na medida em que a ideia de infinito é concebida pelo que ela não pode ser, e o que ela não pode ser é finito, a ideia mesma de infinito só pode ser finita⁶⁰. Assim, para Huet, todas as ideias concebidas são necessariamente finitas. Para Huet, a infinitude não é conhecida anteriormente à finitude, mas pelo finito se aproximando ao infinito⁶¹. Para Huet, não havendo proporcionalidade entre finito e infinito, não haveria como a partir de uma ideia de finito chegar a uma ideia de infinito. O possível seria delimitar os limites do que é finito e estendê-lo gradativamente, acrescentando-os continuamente de modo que, ao fim, sem de fato definir positivamente a ideia de infinito, reconhece-se que a extensão sempre poderia ser aumentada, de modo que o infinito seria o que não tem fim.

Uma vez tendo entendido que não há como a ideia de infinito não ser também finita, Huet se detém sobre outro ponto consequente desse último de que tratara: não há como Descartes pretender que o infinito seja mais conhecido que o finito, a perfeição mais conhecida que a imperfeição, Deus mais conhecido que o próprio sujeito, de modo que não se conhece o finito comparando-o ao infinito. Como não se conhece a não ser negativamente a ideia de infinito, a ideia de coisa infinita seria finita positivamente e ela se tornaria infinita negativamente pela ação do espírito que estende seus limites. Assim, o que se conheceria seria uma coisa como não finita, mas não como infinita. Em relação a esse mesmo ponto, Huet levanta outro argumento trazido por Descartes. Para Descartes, a diferença entre o finito e o infinito seria real e positiva. A limitação, que seria para Huet a diferença entre um e outro, seria em certo sentido negação, pois indicaria uma falta da coisa. Não se poderia conhecer o que é, ou seja, o finito, pelo que não é, ou seja, o infinito; mas se poderia conhecer o que não é, ou seja, o infinito, pelo que é, ou seja, o finito⁶². Desse modo, conhecer o infinito seria apenas estender os limites do finito na concepção do crítico de Descartes. Para Huet, quanto à natureza, a diferença entre finito e infinito é positiva, mas, quanto à forma de conhecer, é

⁶⁰“Car qu’est ce que concevoir une chose négativement, sinon concevoir ce qu’elle n’est pas; s’il avoüe donc qu’on ne peut concevoir l’infinité que négativement il faut aussi qu’il avoüe qu’on ne sauroit savoir ce que c’est, mais qu’on peut savoir ce que ce n’est pas, et qu’ainsi l’idée que nous avons de l’infinité est une idée, non de ce qu’elle est, mais de ce qu’elle n’est point. Or ce que l’infinité n’est point, est finie, donc l’idée que nous avons de l’infinité est finie” (Censure, 28).

⁶¹“Car les idées selon Descartes sont les images des choses, et une image finie ne sauroit estre l’image d’une chose infinie” (Censure, 28). Nessa passagem, Huet considera o conceito de ideia em Descartes como imagem, mas o filósofo oferece outras definições do termo, como nas *Respostas às Segundas Objeções*, e Huet parece não considerar essas outras acepções.

⁶²“Puis donc que l’infinité *négative* de l’idée naist de l’esloignement des limites dans lesquels elle estoit renfermé, il est évident, qu’au lieu de connoistre le fini par l’infinie, on ne connoist au contraire l’infini que par le fini en estendant ses bornes.” (Censure, 29).

negativa (pois nossa alma não consegue conceber o infinito, senão negativamente). A limitação não seria somente negativa, mas positiva, na medida em que abarca, positivamente, a coisa mesma finita e, negativamente, tudo o que a ela pode ser adicionado. O limite não indica somente o que está fora, mas também o que está dentro. Com relação às coisas mesmas, o finito seria o mesmo que o infinito, e quanto à forma como conhecemos, conhecemos o finito positivamente e o infinito negativamente, havendo, para Huet, mais de positivo que de negativo na ideia de limitação. Huet, conclui, mais uma vez, que não é pelo infinito que se conhece o finito, como argumentou Descartes, mas o contrário.

Uma vez considerado por Huet que a ideia de infinito é finita e imperfeita, ela não pode ser clara e distinta, pois não seria capaz de assemelhar-se àquilo que apresenta. Ela poderia ser considerada, dessa forma, em relação a ela mesma, mas não em relação ao original⁶³. Tendo isso em vista, a clareza e distinção poderia ser em relação à imagem que se apresenta ao pensamento, mas não à coisa a qual ela se refere, para a qual não há proporcionalidade. Huet entende, portanto, que não é possível ao homem conhecer o infinito e conhecer Deus por meio de ideias inatas. Huet pretende com isso desabilitar a via das ideias proposta por Descartes que é fundamental na garantia de verdade do primeiro princípio proposto e do critério de clareza e distinção.

Depois de ter mostrado que a ideia de infinito pode ser finita e imperfeita, Huet contesta, conseqüentemente, a continuidade do argumento de Descartes, que diz que Deus deve ser a causa da ideia de infinito, por ser essa perfeição incompatível com a natureza do sujeito que pensa. Como, para Huet, a ideia de infinito é concebida a partir do finito, sua causa poderia ser também finita, de modo que não haveria necessidade da existência de Deus como causa da realidade objetiva da ideia de infinito como Descartes reivindica. Uma vez Huet tendo oferecido interpretação alternativa da origem da ideia de infinito, é coerente que ele não se comprometa à demonstração oferecida por Descartes, e ofereça outras causas possíveis para o conhecimento da existência de Deus. No argumento cartesiano, aceitar essa implicação da ideia de infinito do sujeito que pensa, a impossibilidade do sujeito mesmo ser sua causa e conseqüentemente a necessidade da existência de um ente perfeito que a produza no sujeito que pensa é fundamental para a garantia da legitimidade do argumento da existência de Deus. Uma vez a implicação questionada, o argumento também estará. Para

⁶³“Mais si l’idée que nous avons d’une chose infinie et souverainement parfaite, est imparfaite et finie, elle ne peut pas estre claire et distincte. Car puisque comme nous l’avons dit, les idées sont les images de choses, cette image d’une chose infinie et souverainement parfaite, qui est au dedans de nous, estant imparfaite, elle ne peut pas ressembler à son exemplaire qui est souverainement parfait, estant finie elle ne peut pas ressembler à son original qui est fini.” (Censure, 30).

Huet, nosso conhecimento de Deus é bem menos preciso do que Descartes supõe e não pode ser dado por uma ideia inata, mas por outros tipos de prova, como a do consenso dos povos, da beleza do mundo, da ordem entre as partes⁶⁴.

Ao chegarmos ao fim do capítulo que trata sobre Huet e sua crítica a Descartes, pretendemos ter esclarecido as razões pelas quais o autor entende que Descartes não oferece razões suficientes que sustentem os princípios dogmáticos de sua filosofia, tendo uma vez estabelecido uma dúvida radical. Em seguida, no último capítulo da dissertação, passaremos à apresentação da resposta de Regis, o cartesiano que se incumbe de defender Descartes das críticas de Huet, e das réplicas de Huet a Regis, na segunda edição da *Censura* (1694). Esperamos que a partir dessa discussão tenhamos condições de avaliar a recepção da dúvida cartesiana e para isso contaremos com as contribuições de Lennon (2008a) e Schmaltz (2002) sobre o tema.

⁶⁴“Mais comme nostre esprit est fini et borné, il faut de toute nécessité que cette manière de concevoir soit obscure, confuse, et demeure beaucoup au dessous de l’infini. Quoy donc direz vous, est-ce que nous n’avons aucune connoissance de Dieu? Je ne dis pas cela; nous le connoissons, et nous le connoissons manifestement, mais cette connoissance ne vient pas tant d’une idée née avec nous, comme du raisonnement du consentement de tout les peuples, de la beauté du monde, de l’ordre qui paroist dans toutes ses parties, de l’existence de créatures, de leur mouvement, et de plusieurs autres raisons, dont les anciens philosophes, et les saints Pères de l’église se sont heureusement servis”. (Censure, 31).

CAPÍTULO III

RÉGIS

O terceiro e último capítulo da dissertação se propõe a apresentar as respostas de Pierre-Sylvain-Régis (1632-1707), principal cartesiano que se incumbe de responder Huet em defesa da filosofia cartesiana, às críticas que Huet desfere a Descartes na *Censura Philosophiae Cartesianae*. Às respostas de Régis, serão contrastadas as trélicas de Huet elaboradas na edição de *Censura* de 1694. Ao final do capítulo, serão trazidos para discussão os comentários de Lennon e Schmaltz sobre a recepção da dúvida cartesiana por Régis e Huet. Pretendemos que ao final do presente capítulo tenhamos os recursos necessários para encaminhar o trabalho para sua conclusão.

1. Introdução

O que nos interessará na parte introdutória do primeiro capítulo não será especialmente apresentar dados biográficos de Régis, mas reconhecer de que modo sua leitura de Descartes é influenciada por outros cartesianos, especialmente Desgabets.

Em função dessa escolha de abordagem faremos uma breve apresentação sobre quem foi Desgabets e quais de suas doutrinas nos interessam especialmente na apropriação que Régis fará da filosofia cartesiana. Robert Desgabets (1610 – 1678) foi um monge dominicano que contribuiu para a difusão do cartesianismo na França do século XVII. Em função de dificuldades para publicação derivadas de conflitos com a Igreja no que diz respeito à questão da Eucaristia, teve poucas obras publicadas em vida. A maior parte de seu trabalho foi disponibilizada no século XX por meio de estudos como o de Rodis-Lewis. Ainda assim, participou de círculos importantes de discussão no século XVII, correspondendo-se com Malebranche e Arnauld. Sua interpretação em relação à doutrina da criação de verdades eternas e sobre a relação entre mente e corpo em Descartes é o que gostaríamos de chamar a atenção tendo a vista sua influência na leitura que Pierre-Sylvain Régis apresentará do filósofo⁶⁵. Segundo o artigo da Stanford Encyclopedia, Desgabets adota as seguintes teses: as verdades eternas seriam contingentes e não necessárias, negação da dúvida hiperbólica e da pura intelecção, e insistência na centralidade da participação dos dados dos sentidos na

⁶⁵Para essa breve apresentação foi consultada a Stanford Encyclopedia of Philosophy (<https://plato.stanford.edu/entries/desgabets/>, acessada em 25/03/2020) e para uma abordagem mais detalhada ver Schmaltz (2002).

formação de todas as ideias⁶⁶. Entre essas posições, a centralidade dos sentidos na formação das ideias, e a negação de uma pura intelecção serão pontos presentes em Régis que o influenciarão na leitura da dúvida hiperbólica de Descartes, que é o que nos interessa especialmente, mitigando-a, uma vez que ela é a principal responsável na filosofia cartesiana pela separação das vias de conhecimento e determinação da anterioridade do intelecto sobre os sentidos. Ainda vale fazer menção a um último ponto em relação à doutrina da criação das verdades eternas, que aparece no verbete da Stanford Encyclopedia no item 4, sobre a verdade. O que gostaríamos de ressaltar nesse momento do verbete é a interpretação de Desgabets segundo a qual não seria possível, como Descartes defende na *Quinta Meditação*, existir essência sem existência. Para Desgabets, o objeto necessariamente precede a ideia, o que endossa a interpretação que oferece do Cartesianismo, segundo a qual Descartes teria, a partir de seus princípios, favorecido uma fundamentação do conhecimento pelos sentidos⁶⁷.

Depois de ter apresentado brevemente Desgabets e suas principais doutrinas que concernem ao nosso recorte, voltaremos ao autor de que trata esse capítulo, Pierre Sylvain-Régis. Para isso, tomaremos como referência o capítulo XXIV do Primeiro Volume da obra de Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, intitulado *Les premières cartésiens français*. Há outros momentos de sua obra nos quais Bouillier menciona Régis, mas é no capítulo escolhido que ele se detém mais sobre o autor.

Antes de entrar propriamente nos tópicos a que se propõe essa introdução, é relevante mencionar a forma como Bouillier introduz Régis no capítulo em questão⁶⁸. Bouillier apresenta Régis como aquele que se incumbiu de modo mais ferrenho a combater os ataques a que a filosofia cartesiana estava sendo submetida. A princípio, as críticas de Huet a Descartes visavam a Malebranche, que teria enfatizado aspectos da filosofia cartesiana dos quais Huet

⁶⁶“Each of these positions leans away from Descartes in varying degrees and while perhaps not a Lockean-type empiricism it can be seen as an attempt to develop a position somewhere in between, a kind of Cartesian empiricism.” Em Stanford Encyclopedia of Philosophy (<https://plato.stanford.edu/entries/desgabets/> acessada em 25/03/2020) verbete Desgabets.

⁶⁷“The tenets that Desgabets drew from the Creation Doctrine show us where Desgabets parts ways with Descartes on many points. For example, Descartes erroneously concludes in Meditation V that essences, such as the true and immutable nature of a triangle, can exist separately from material existence as a purely possible being. According to Desgabets’s strict adherence to the Creation Doctrine, “... objects precede truth in the order of nature,” such that, “ it is impossible that there be a triangle separate from its existence, or that the whole be greater than its part if there is no whole or parts, which is to say in a word, that our principle is found yet more true, and it is impossible to think of nothing” (OPD 6: 232).”
Ibidem.

⁶⁸“Sylvain Régis a plus fait encore que Rohault pour la philosophie de Descartes qu’il a enseignée, avec un succès extraordinaire, non seulement à Paris, mais dans différentes provinces de la France. Il a travaillé à en coordonner systématiquement toutes les parties dans un vaste ensemble; il l’a défendue, avec un rare bon sens et avec une inébranlable fermeté, contre tous les excès et contre tous les ataques, contre Malebranche, contre Spinoza, et contre Huet.” Bouillier (1970, 517).

discordava. No entanto, Malebranche ignora o trabalho de Huet, e quem se incumbe da defesa de Descartes é Régis. Por isso a ele daremos atenção nesse momento da dissertação.

Voltando, então, especialmente aos pontos da interpretação de Régis de Descartes que queremos destacar, trataremos de duas questões: a das ideias inatas e de Deus. Ambas consideramos ser de relevância para entender de que modo a interpretação de Régis está comprometida com leituras particulares da filosofia de Descartes que interferem no modo como o cartesiano apresentará sua crítica à *Censura* de Huet⁶⁹.

Com relação à natureza das ideias, a interpretação que Régis oferece deve ser analisada em vista do texto de Descartes para ser possível dizer em relação a que teses de Descartes Régis parece se distanciar. Bouillier ressalta em relação a esse assunto a posição de Régis segundo a qual o corpo é tão conhecido quanto a mente. Bouillier já alerta para uma diferença de Descartes em relação a esse ponto, uma vez que para Descartes a mente seria conhecida melhor que o corpo⁷⁰. Se formos ao texto das *Meditações*, Descartes defende ser a mente e Deus conhecidos, do ponto de vista epistemológico, antes dos objetos dos sentidos, uma vez que o esforço da dúvida hiperbólica, *Primeira Meditação*, e da *Segunda Meditação* consiste em separar as vias de conhecimento, mostrando que o que se conhece somente pelo intelecto é mais seguro do que aquilo que somos levados a acreditar por nossas inclinações aos sentidos. Por esse motivo, quanto a esse ponto, parece que Bouillier está certo na ponderação que faz. Por outro lado, na *Sexta Meditação*, quando Descartes já desabilitou de certo modo a crença inadvertida no que vem dos sentidos e já mostrou que a mente e Deus são conhecidos melhor e anteriormente que as coisas sensíveis, o filósofo reabilita a crença no mundo exterior. Ainda assim, o que seria claro e distinto seriam as *res cogitans* e *extensa*, descobertas por pura intelecção respectivamente na *Segunda* e *Quinta Meditações*, enquanto o corpo seria a causa das ideias confusas. Nesse momento, é possível notar uma importante diferença entre Régis e Descartes, uma vez que Régis considera que não é possível haver ideias que não estejam associadas ao que é recebido pelos sentidos⁷¹. A forma como Régis

⁶⁹ Nesse momento da introdução apenas pretendemos apresentar a posição de Régis em relação aos argumentos de Descartes sobre as ideias inatas e sobre Deus. Entendemos que isso pode ser útil para o melhor entendimento das seções seguintes onde será tratada a interpretação de Régis da dúvida cartesiana e do cogito. Isso porque consideramos que a leitura que Régis tem dos pontos apresentados na introdução influencia o modo que ele acentua ou não alguns pontos centrais da filosofia cartesiana como a dúvida e a evidência.

⁷⁰ “Selon Descartes, l’âme se connait mieux que le corps; selon Régis, le corps n’est pas moins clair que l’âme et nous les connaissons tout le deux avec le même évidence.” Bouillier (1970, 520).

⁷¹ “Regis follows however the opinion of Desgabets: man does not have pure ideas. That is to say, as a result of the union with its body, the soul inherits knowledge, however, even if by nature preceding what is given by the senses, is in man always accompanied by sensations: it is thus confused and obscure, a statement that applies both to the object of reason and to the products of consciousness (Régis 1691a I.146, 157-161, 165, 191, 193-95).” Del Prete (2019, 435).

reapresenta Descartes confere ao texto do filósofo um tom que não lhe é próprio, que seja, de valorização da experiência, o que aproxima Régis de uma tradição empirista-aristotélica. Tal aproximação de certa forma compromete a interpretação que Régis poderá oferecer da dúvida hiperbólica cartesiana, uma vez que a radicalidade de tal argumento está em poder separar aquilo que é conhecido pelo intelecto e aquilo que provém dos sentidos, de modo que a aproximação das duas vias, tal como Régis propõe, vai de encontro aos compromissos que Descartes parece estabelecer.

Tal posição ficará mais evidente nas colocações seguintes que Bouillier atribui a Régis quanto às ideias inatas. Bouillier afirma que Régis não nega as ideias inatas, mas as faz depender dos sentidos. Segundo Bouillier não existiria para Régis ideias que não estivessem associadas ao corpo. Se, para que uma ideia fosse considerada inata, ela precisasse ser independente de qualquer relação com os sentidos, não existiria ideias inatas, segundo a versão que Bouillier apresenta de Régis. A interpretação que Bouillier oferece do que seria as ideias inatas para Régis se aproxima do que mais recentemente foi apresentado em um artigo de Del Prete sobre Régis⁷². Porém, ao comprometer-se com uma versão mais fraca da definição de ideia inata, que, ao meu ver, não está de acordo com a filosofia cartesiana⁷³, para Régis a ideia de Deus passa a ser tão somente mais uma ideia produzida pela alma, que é finita, de modo que surge a partir dessa forma de apresentação a questão de como seria possível conceber algo infinito pelo que é finito. Entendo que ao colocar a questão da origem das ideias desse modo (que é o modo pelo qual Bouillier apresenta Régis), Régis vulnerabiliza o argumento de Descartes da *Terceira Meditação*, que depende da relação entre substância infinita e causa que necessariamente tenha a mesma realidade que seu efeito, ou seja, seja também infinita⁷⁴.

⁷² “In relation to the *System*, not only does he [Régis] care more about the soul, neglecting the body, but he insists on the sensible origin of ideas: he even manages to rehabilitate the Peripatetic adage, *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (Régis 1704: 30, 105-7). He then develops a sensualist translation of innatism: innate ideas are such because they are inseparable from the soul and not acquired during our life. They are not innate in the sense that they are independent of the senses. Régis must therefore modify the explanation that he had previously given of the capacity to represent the infinite proper to the ideas of God and extension: this capacity thus not derive from the fact that these ideas precede our sensible experiences insofar as infinity precedes the finite, but from the fact that every idea must represent the qualities of its exemplary cause (Régis 1704: 20-1, 26, 108.)” Del Prete (2019, 435).

⁷³ Entendo que Descartes está comprometido com um conceito de ideia inata que se particulariza especialmente por ser exclusivamente intelectual, separado da relação com os sentidos. Entendo tal discernimento ser fundamental no método proposto por Descartes de separação das vias do conhecimento e estabelecimento de anterioridade da via intelectual sobre a via sensível.

⁷⁴ “L’âme, selon, Régis, n’a point d’idées innées, si par là on entend des idées créées avec l’âme et indépendantes du corps. Toutes les idées de l’âme viennent de son union avec le corps; pas une n’est créée avec l’âme toute seule. Des idées produites avec nous et inséparables de nous, voilà ce qu’il entend par idées innées. Telles sont, dit-il, les idées de Dieu, de l’âme et du corps, qui sont constantment en nous, qui sont essentielles à l’homme, et que nous possédons parce que c’est notre nature de les posséder. Mais si l’idée de Dieu n’est qu’une

Ao final da introdução, pretendemos ter levantado questões na leitura de Régis de Descartes que podem nos auxiliar a problematizar melhor as respostas que ele oferece a Huet. Seguimos, desse modo, para a segunda seção do capítulo em que vamos nos ater aos argumentos de Régis referentes ao primeiro capítulo da *Censura* de Huet presentes na obra *Reponse au livre qui a pour titre Censura Philosophiae Cartesianae*.

2. Réponse de Régis

A segunda seção do terceiro capítulo tem por objetivo analisar as críticas que Pierre Sylvain-Régis oferece aos argumentos da *Censura* de Huet, especialmente em relação ao primeiro capítulo dessa obra, que aborda a dúvida e o cogito cartesianos⁷⁵. A obra de Régis abordada será a *Réponse au livre qui a pour titre "P. Danielis Huetii,...Censura philosophiae cartesianae"*. Nos deteremos nos pontos da discussão que ressaltamos na segunda seção do segundo capítulo, quando tratamos dos argumentos de Huet na crítica a Descartes referentes à dúvida e ao cogito. Esses pontos são mais precisamente: a dúvida como fundamento ou não da filosofia cartesiana; a suposta contradição entre as verdades das matemáticas poderem ser contestadas e o que é evidente não poder ser contestado; a existência como sendo ou não inferência do cogito e o argumento do Deus Enganador como argumento mais contundente da dúvida cartesiana, que uma vez posto não poderia ser superado. Ponderaremos a pertinência dos argumentos de Régis em resposta a Huet frente os argumentos de Descartes.

Antes de nos determos nos pontos específicos dessa discussão, nos dedicaremos brevemente ao prefácio da *Réponse* de Régis em que ele justifica seu empenho em responder as críticas de Huet. No prefácio, Régis destaca a proeminência de Huet que, diferentemente do

modalité de l'âme, comment cette modalité finie représentera-t-elle l'infini? Elle le représente, selon Régis, comme l'être le plus parfait que nous puissions concevoir, est-il réellement infini, ou seulement indéfini, voilà sur quoi Régis semble éviter de s'expliquer" Bouillier (1970, 521).

⁷⁵ Escolhemos por não abordar as respostas de Régis às críticas de Huet ao argumento da existência de Deus da *Terceira Meditação*, uma vez que o que justificou sua apresentação anteriormente foi essa ser parte importante da resposta de Descartes à dúvida e consequentemente também importante sua refutação para aqueles que, como Huet, negam a validade do cogito enquanto princípio. Isso porque, no momento da *Segunda Meditação* o cogito é encontrado enquanto independente e anterior ao conhecimento do que é objeto dos sentidos, mas sua legitimidade enquanto ideia clara e distinta depende das provas da existência de Deus que garantem a integridade das faculdades humanas, e consequentemente, a verdade do que é intuído. Porém, como Régis aceita o cogito como princípio, consideramos melhor restringir a abordagem ao que seriam suas respostas às críticas à dúvida, que é propriamente o objeto da presente dissertação. Além, disso, nosso enfoque também se dá sobre as trélicas de Huet, que na edição da *Censura* de 1694, atém-se principalmente ao Primeiro Capítulo, que trata especialmente da dúvida e do cogito. É sobre essa disputa interpretativa que o terceiro capítulo concentra sua atenção.

que ele considerara como críticos vulgares, gozaria de prestígio público e mérito pessoal⁷⁶. Uma vez explicitado o apreço pelo autor, Régis também elogia os argumentos por ele oferecidos contra Descartes ao considerá-los fortes e bem articulados⁷⁷. Régis chama a atenção para a dificuldade em responder as críticas de Huet sendo reticente quanto ao sucesso do que por ele será proposto. Parte dessa desconfiança, Régis atribui ao estilo que ele adotaria em suas respostas⁷⁸. Ao escolher apresentar sua crítica de modo analítico-demonstrativo, em que pontua questão a questão as críticas de seu adversário, Régis parece estar ciente de que se ater à argumentação sem recorrer a outras estratégias estilísticas poderia parecer enfadonho e pouco persuasivo. No entanto, tal escolha parece deixar implícita uma crítica ao tom retórico do texto de Huet, que poderia desviar a atenção do que é realmente central em Descartes⁷⁹. Ainda gostaríamos de mencionar em relação ao prefácio como Régis anuncia a estrutura da resposta que se segue. Régis escolhe seguir passo a passo a argumentação de Huet. Para isso, acompanha a divisão proposta pelo autor em que cada capítulo é composto de artigos. Régis responde a cada artigo conforme a ordem de argumentos apresentada. Em cada artigo ele reapresenta a posição de Huet, traduzindo-a do latim para o francês. Dentro de cada artigo, por haver raciocínios distintos, eles seriam marcados para que o leitor soubesse qual argumento específico de Huet estaria sendo refutado por Régis. Régis destaca que sua exposição seria breve porque se ateriam ao essencial e não deveria por isso parecer mais obscura, mas, pelo contrário, mais agradável ao leitor⁸⁰.

A partir dessa breve apresentação entrevê-se a tensão entre Huet e Régis. Essa tensão é anunciada principalmente no que diz respeito à diferença de estilo. Enquanto Huet atenta-se à retórica de Descartes, apontando ironicamente sua vaidade travestida de simplicidade, Régis faz da própria apresentação de sua crítica o que ele consideraria uma apresentação fidedigna de Descartes no que concerne ao estilo breve, conciso e direto, sem adornos ou excessos (a

⁷⁶ “Comme ils sont l’un (Samuël Parker) et l’autre (Huet) distinguez par leur merite personnel, par leur doctrine profonde & par la dignité de leur emplois , on n’a pas cru que leur objections deussent demeurer sans réponse como celles des Antagonistes vulgaires de Mr. Descartes” (Réponse, prefácio n.p.).

⁷⁷ “... quelles [as objeções de Huet} me paroissent extremament fortes, & bien concertées” (Réponse, prefácio n.p.).

⁷⁸ “J’opposois à cela, que ce sortes de réponses sont difficiles; que le success en est douteux; qu’on se ennuye d’ordinaire en les lisant, surtout quand la satyre en est bannie, comme elle le sera toujours de tout ce que je feray” (Réponse, prefácio n.p.).

⁷⁹ Acredito que nesse ponto a diferença entre Huet e Régis esteja na posição que cada um resguarda a respeito da retórica. Enquanto Huet se vale dela em sua argumentação, considerando-a positivamente, Régis pretende se afastar dela, entendendo-a como recurso que maqueia o discurso verdadeiro. O tom irônico de Huet presente na *Censura* torna-se mais enfático na sátira que Huet escreve em resposta a *Réponse* de Régis intitulada *Nouveaux Memoires pour servir à l’Histoire du Cartesianisme*.

⁸⁰ Réponse, prefácio, n.p.

escolha do tom mais seco no texto de Régis estaria para o autor associado a uma sobriedade que conferiria ao texto mais seriedade e objetividade).

Passaremos às considerações de Régis na *Réponse* sobre críticas oferecidas por Huet na *Censura*. O primeiro ponto de disputa diz respeito à dúvida ser ou não fundamento da filosofia cartesiana⁸¹. Huet apresenta a dúvida como fundamento da filosofia cartesiana, mas Régis contesta tal posição. Para Régis, o fundamento da filosofia cartesiana seriam as verdades simples, conhecidas por elas mesmas, sobre as quais todas as outras verdades estariam apoiadas. A dúvida seria para Régis apenas uma suspensão do juízo a respeito de tudo aquilo que se acredita saber para que se tenha a oportunidade de reavaliar as crenças, o que seria feito na *Segunda Meditação*. Já ponderamos no Capítulo 2, seção 2, de que modo Huet considera a dúvida como fundamento e como essa interpretação pode ser pertinente em relação à *Primeira Meditação* de Descartes. Nesse momento vamos dar atenção ao modo como Régis considera a dúvida. Parece acertada a colocação de Régis de que a dúvida seria uma suspensão do juízo sobre crenças que deveriam ser reavaliadas, porém, ao considerar a dúvida como somente suspensão do juízo, parece que Régis não reconhece a radicalidade da dúvida hiperbólica como instrumento que separa as vias do conhecimento sensível e inteligível, estabelecendo uma ordem de prioridade entre elas. Nesse sentido, a resposta de Régis se aproxima da crítica que Gassendi faz nas *Quintas Objeções*⁸² à *Primeira Meditação*, no sentido de que considera a dúvida como suspensão do juízo. Gassendi aceita uma dúvida que permita uma reavaliação das crenças, mas nega a legitimidade de dúvidas como a do sonho e a do Deus Enganador, que não seriam reais. Régis não nega as dúvidas radicais, mas as trata como fictícias, mitigando-as, considerando como reais apenas a dúvida em relação aos dados dos sentidos (a essa questão voltaremos mais adiante). Descartes responde a Gassendi enfatizando o valor legítimo das dúvidas hiperbólicas como necessárias para a suspensão de crenças arraigadas, que precisam de um esforço contrário ao de nossas inclinações para que sejam suspensas. Nesse momento Descartes fala da legitimidade de se recorrer a falsidades para que se lance luz sobre o que é verdadeiro. Em relação às *Quintas Objeções e Respostas*⁸³ e Régis, Descartes, diferentemente do cartesiano, enfatiza a especificidade da dúvida hiperbólica, ainda que a considere como artifício para que se descubra o que com certeza pode ser reconhecido como verdade.

⁸¹ *Réponse*, 1-3.

⁸² *Philosophical Writings*, 180.

⁸³ *Philosophical Writings*, 241-242.

Um segundo ponto⁸⁴ da resposta de Régis refere-se ao estatuto da dúvida cartesiana, se ela seria real ou fingida. Régis defende que a dúvida de Descartes é séria e se impõe até que as crenças sejam revisadas e possa ser separado o que se pode conhecer verdadeiramente e o que não. No entanto, Régis nos diz em contraposição à Huet que a dúvida ser séria não implica tomar por incerto ou falso o que é evidente. Nesse momento da argumentação de Régis entendo que ele nuança corretamente as posições de Descartes, apresentando-as de forma mais fidedigna que Huet. Isso porque em Descartes tomar por falso ou incerto não é o mesmo que considerar falso. Descartes toma por falso o duvidoso, uma vez que seu intuito é eliminar o meramente provável, retendo somente o verdadeiro, e isso não implica em aceitar contraditórios ou contrapor tudo o que se mostrar certo⁸⁵. Ainda assim, para Huet, que não aceita a validade do cogito, o argumento do Deus Enganador, a despeito do que Descartes pretenderia, colocaria em questão a validade das regras lógicas e conseqüentemente de tudo que é evidente, implicando necessariamente a falibilidade das faculdades cognitivas humanas.

Na seqüência de sua argumentação, ainda em relação à dúvida ser real ou fingida, Régis faz a seguinte ponderação: quando Descartes propõe o passo mais radical da dúvida e coloca em questão o que se considera evidente, ele não proporia uma dúvida real, que diz respeito à natureza das coisas elas mesmas, mas esse tipo de dúvida seria fictício/ fingido/ metódico/ hipotético/ hiperbólico/ metafísico. Ao colocar todas essas características lado a lado, Régis explicita sua mitigação dos passos mais originais da dúvida de Descartes, uma vez que atribui como falso o caráter hiperbólico da dúvida⁸⁶. Na medida da minha compreensão, essa distinção que Régis propõe não se adequa ao quadro que Descartes apresenta, uma vez que, enquanto passos do método, todas as dúvidas propostas seriam igualmente válidas e legítimas (a dúvida em relação aos dados dos sentidos, a dúvida em relação à realidade do

⁸⁴ Réponse, 3-5.

⁸⁵“É, portanto, em boa hora que, hoje, a mente desligada de todas as preocupações, no sossego seguro deste retiro solitário, dedicarme-ei por fim a derrubar séria, livre e genericamente minhas antigas opiniões. / Ora, para isso não será necessário mostrar que todas elas são falsas – o que talvez nunca pudesse conseguir-, mas, porque a razão me persuade de que é preciso coibir o assentimento, de modo não menos cuidadoso, tanto as coisas que são de todo certo e fora de dúvida quanto às que são manifestamente falsas, bastará que encontre, em cada uma, alguma razão de duvidar para que as rejeite todas” (Med., 21-23).

⁸⁶ “Il faut ajouter, Monsieur, que quand il [Descartes] a dit qu’il falloit douter des choses évidentes, il n’a pas entendus parler d’un doute véritable, que se tire de la nature même des choses qui ne se manifestent pas assez à notre esprit pour y produire des idées claires et distinctes, mais d’un doute feint et de methode, qu’il [Descartes] appelle lui-même dans le 30^e nombre de la I^e partie des Principes, Hypothetique, Hyperbolique ou Metaphysique; parce qu’il depend non de la nature de choses, mais de la seule resolution qu’il a faite d’examiner de nouveau, non seulement tout ce qu’il a crû scavoir, mais encore tout ce qui se presentera à l’avenir à son esprit pour en porter son jugement. [...] Il y a donc deux sortes de doute: um doute veritable, et un doute feint et de methode. Le doute véritable procede comme il a été dit, de la nature même des choses que ne se découvrent pas assez à l’esprit pour paraître entierement évidentes; et le doute feint et de methode procede, non de choses mêmes, mais de la resolution que nous prenons de remettre à l’examen tout les jugements que nous avons faits.” (Réponse, 3-5)

mundo exterior, a dúvida em relação a nossa origem). Nesse sentido, a distinção que Régis apresenta em sua argumentação explicita um ponto que Huet parece ter melhor compreendido, que seja, a originalidade da dúvida da *Primeira Meditação*. Quando Régis apresenta os graus mais radicais da dúvida, que é o que a particulariza enquanto metafísica, como fingidos, ele diminui o valor da radicalidade que é único da dúvida de Descartes. A dúvida, ao que me parece, é hipotética porque deliberada, e instrumental, porque método, mas não entendo que ela possa ser considerada fingida. O que aceito e considero mais apropriado para tratar do estatuto da dúvida é a distinção que Descartes propõe na *Primeira Meditação*⁸⁷ entre razões da ordem do conhecimento e da ordem da vida prática. Sendo o propósito de Descartes limitado às razões de conhecer, todas as dúvidas da *Primeira Meditação* seriam igualmente verdadeiras. Além disso, quando Descartes apresenta o último passo da dúvida hiperbólica, ele se refere às razões apresentadas até então, como “robustas e meditadas razões” (Med., 29). O termo fingir aparece quando Descartes apresenta o artifício do gênio maligno⁸⁸, que, além da dúvida e para corroborá-la, seria a atitude deliberada de ir em direção contrária ao que os dados dos sentidos impeliam para que se contrabalanceasse o peso dos prejuízos. Tal decisão seria razoável de ser tomada, pois só a dúvida não era suficiente para evitar a força do hábito sobre a formação das nossas crenças, de modo que voluntariamente se fingiria considerar como falso, o que não poderia ser normalmente considerado como falso, a saber, a realidade exterior. A interpretação de Régis da dúvida a partir da distinção entre dúvida real e fingida nos remete, mais uma vez, a Gassendi. Este aceita a dúvida tal qual posta pela tradição cética pirrônica, mas se nega a validade da dúvida radical de Descartes. O paralelo com Régis, nesse ponto, não diz respeito à leitura de Gassendi do ceticismo antigo, mas ao fato de ambos validarem a dúvida de Descartes apenas enquanto suspensão do juízo, e considerarem apenas a dúvida em relação às coisas elas mesmas como real. Para Régis, o erro de Huet seria tirar consequências da dúvida hiperbólica que só podem ser tirados de uma dúvida real. No entanto, uma vez essa distinção de Régis sendo questionada, as consequências que ele tira dos argumentos de Huet não se sustentam. O que se poderia manter seria que para Descartes as coisas evidentes foram ora tomadas por incertas (pela dúvida) ou falsas (pelo gênio maligno), mas não consideradas como tais, como Régis adverte, o que não permite que se mantenha certas colocações de Huet.

⁸⁷“Com efeito, sei que nesse ínterim não sucederá perigo ou erro algum, não posso ser mais indulgente do que devo com minha desconfiança, pois, agora, não me proponho agir, mas apenas conhecer” (Med., 31).

⁸⁸“... e finja que essas opiniões são de todo falsas ou imaginárias...” (Med., 31)

Os dois pontos da resposta de Régis, destacados até então, referiram-se ao primeiro artigo da *Réponse*. O próximo ponto a ser tratado refere-se ao segundo artigo⁸⁹ e diz respeito à crítica posta por Huet sobre a falibilidade das faculdades cognitivas humanas decorrentes do argumento do Deus Enganador, apresentado na *Primeira Meditação*. Régis nega que Descartes tenha afirmado que a razão é falha ou que essa posição possa ser decorrente das hipóteses do filósofo. Régis diferencia entre um erro que advém de um juízo equivocado sobre o que os dados dos sentidos nos apresentam e do erro poder persistir mesmo que façamos bom uso da razão, ou seja, do erro estar condicionado a um uso reto da razão ou ser dele independente, sugerindo uma fragilidade na faculdade cognitiva ela mesma. Para Régis, Descartes não admitira essa última hipótese, e isso ficaria claro ao argumentar que Deus existe e não pode ser enganador. Aqui gostaria de fazer duas observações: entendo ser pertinente a colocação de Régis de que Descartes não afirma a falibilidade da razão, uma vez que razão e juízo permaneceriam íntegros após a dúvida ter sido supostamente respondida, e a causa do erro seria a precipitação da vontade sobre o intelecto ao afirmar como verdadeiro o que não se conhece por clareza e distinção⁹⁰; ainda assim, ao responder a crítica de Huet a partir dos argumentos da existência de Deus, acredito que Régis não responda satisfatoriamente a questão, pois Huet não aceita tais argumentos, de modo que sua crítica permanece em aberto. Tendo feito essa consideração, entendo ser mais pertinente a crítica que Régis especifica no final do segundo artigo do Capítulo 1, no qual diz Huet não ter sabido distinguir em Descartes o que seriam ideias obscuras e o que seriam juízos e raciocínios falsos. Para Régis, Huet teria confundido a faculdade de julgar ela mesma, com o mau uso que pode ou não ser feito dela. Nesse sentido, considero Régis mais acertado na interpretação que oferece de Descartes, pois entendo Descartes admitir que possa haver ideias confusas sobre as quais ainda não houve discernimento para conhecer o que é claro e distinto, mas não que a faculdade ela mesma de julgar seja falsa. A faculdade de julgar atribuiria verdade ou falsidade às coisas, mas ela mesma estaria isenta desse tipo de predicado. Para Descartes, a razão seria uma faculdade íntegra, mas seu mau uso poderia levar a equívocos sobre o que é ou não conhecido⁹¹.

⁸⁹ Réponse, 5-7.

⁹⁰ Med., 125.

⁹¹ A célebre passagem em relação a esse ponto é a abertura do *Discurso do Método*, em que Descartes nos diz: “O bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada, pois cada qual pensa estar tão bem provido dele, que mesmo os que são mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa não costumam desejar tê-lo mais do que o têm. E não é verossímil que todos se enganem a tal respeito; mas isso antes testemunha que o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso e a razão, é naturalmente igual em todos os homens; e, destarte, que a diversidade de nossas opiniões não provém do fato de serem uns mais racionais que outros, mas somente de conduzirmos nossos pensamentos por vias diversas e não

Tendo abordado os artigos 1 e 2 da *Réponse*, daremos um salto para o artigo sexto, em que é abordada a validade do cogito como evidência⁹². O que está em questão nessa parte da discussão é a validade da inferência “eu existo”, a partir do que Descartes intui como substância pensante. A questão do cogito ser ou não um argumento não será objeto de ponderação aqui. Ainda assim, Descartes parece negar que esse seja o caso, uma vez que a evidência do cogito seria intuída e não seria um raciocínio. Porém, o que gostaríamos de discutir é a inferência da existência a partir do cogito, que parece que, tanto para Huet, quanto para Régis, pode ser avaliada (a existência da substância pensante, “ego existo”⁹³) em separado do primeiro momento do pensamento (“ego sum”⁹⁴). Para Huet, essa inferência não seria válida, pois as regras da lógica teriam sido suspensas pelo argumento do Deus Enganador na *Primeira Meditação*. Régis contrapõe a esse argumento sua incorreção na medida em que a dúvida referida era hipotética e não real, de modo que posteriormente Descartes reconsidera as regras da lógica como verdadeiras e a validade do cogito permaneceria. Entendo que Régis não responde suficientemente a questão ao oferecer como resposta à crítica de Huet ao cogito aquilo mesmo que Huet coloca em questão (a verdade das matemáticas/ as regras da lógica). A diferença entre dúvida real e hipotética que Régis apresenta para explicitar a posição de Descartes e a má compreensão por Huet da dúvida cartesiana não desabilita a crítica de Huet, uma vez que, no momento da *Segunda Meditação*, as matemáticas não tinham sido reabilitadas nem o argumento do Deus Enganador respondido, de modo que ele prevaleceria sobre o primeiro princípio proposto. O que seria uma crítica mais contundente à Huet seria a interpretação do cogito como intuição, em que pensamento e existência seriam uma e mesma coisa, não se constituindo momentos distintos, e sendo, assim, não estando submetidos às regras lógicas para que fossem válidas. Enquanto intuição, o cogito seria uma ideia clara e distinta, e, desse modo, o intelecto naturalmente assentiria a ele, sem hesitação. Ainda que o método de Descartes seja analítico e a relação entre evidência, ideia clara e distinta, e prova da existência de Deus não esteja explícita na *Segunda Meditação*, entendo que se for considerada a apresentação sintética das *Meditações* como acontece nas respostas às *Segundas Objeções*, esses seriam conceitos que estariam imbricados e poderiam ser considerados conjuntamente.

considerarmos as mesmas coisas. Pois não é suficiente ter o espírito bom, o principal é aplicá-lo bem.” (D. M., 37).

⁹² *Réponse*, 17-20.

⁹³ *Med.*, 44.

⁹⁴ *Ibidem*.

Seguindo a argumentação de Régis a respeito da validade da inferência da existência a partir do cogito, o próximo ponto de debate é a respeito da interpretação que Huet oferece do argumento do Deus Enganador, que implicaria a possibilidade de criar contraditórios. Como já foi pontuado anteriormente, na seção 2 do Capítulo 2 da presente dissertação, esse ponto é mais controverso, uma vez que ele parece sugerir uma associação feita por Huet entre o argumento do Deus Enganador e a doutrina da criação de verdades eternas. Entendo que não há consenso entre os intérpretes se essa doutrina implica a possibilidade de criação de contraditórios ou não, uma vez que mesmo as verdades eternas dependendo da vontade do criador, quando criadas, haveria consistência entre elas. Apenas mencionado esse problema, voltemos às respostas de Régis. Nas suas respostas, ao invés de Régis contra-argumentar a possibilidade de criar contraditórios, ele se detém na impossibilidade, segundo Descartes, de pensar e não existir. Tal encaminhamento se justifica, pois Huet apresenta a questão como sendo possível pensar e não existir, assim como pensar e existir. Régis apresenta uma passagem dos *Princípios da Filosofia* em que Descartes afirma ser impossível, mesmo que se duvide da realidade exterior, pensar e não existir. Apesar de Régis não explicitar, acredito que aqui o ponto seja o do cogito ser uma intuição que não é composta de partes independentes, como o quer Huet. Logo em seguida à apresentação do excerto de Descartes, Régis retoma a questão da possibilidade de contraditórios levantada por Huet. Régis a considera extravagante e justifica tal equívoco novamente pela confusão que Huet teria feito entre dúvida hipotética e real. Mais uma vez, Régis trata os passos mais radicais da dúvida como extravagantes, diminuindo sua força e pertinência. Mesmo assim, tal consideração não deslegitima o problema colocado por Huet da possibilidade de contraditórios. A posição final de Régis em relação a esse ponto é a de que Huet errou ao considerar a falsidade hipotética das regras lógicas como falsidade real e atribuir a Descartes uma posição que ele mesmo não assumiu, e se o fez, o foi ele mesmo considerando como extravagante.

Um próximo ponto se refere ao artigo 8⁹⁵ da Réponse de Régis em que a questão disputada é como Descartes pode não se contradizer ao duvidar de tudo inclusive dos teoremas da matemática e logo depois assumir como verdadeira uma proposição, sem oferecer razões suficientes para tal, no entender de Huet. Para Régis, não haveria inconstância na posição de Descartes, porque tudo foi posto em dúvida antes das coisas serem examinadas, mas, na medida em que elas fossem avaliadas, não seria contraditório considerá-las verdadeiras. Nesse momento, entendo que a diferença de compreensão está em considerar o

⁹⁵ Réponse, 26-28.

cogito como um passo abrupto depois da dúvida hiperbólica ou como uma consequência dela. Se a dúvida é colocada, como parece ser para Régis, como apenas uma suspensão do juízo, o momento da *Primeira Meditação* pode ser considerado como uma reavaliação das fontes de conhecimentos em que a primeira que é habilitada é apresentada na *Segunda Meditação* como substância pensante. No caso de Huet, que considera os argumentos metafísicos da dúvida de Descartes como insuperáveis, não há princípio seguro que possa se sustentar depois dela.

Para Régis, a objeção de Huet segundo a qual as matemáticas seriam evidentes tanto quanto o cogito, mas só a verdade das primeiras teria sido posta em questão, pode ser respondida na medida em que Descartes não nega que ambas possam ser evidentes, mas que uma delas se conhece anteriormente à outra. Ainda em relação a esse ponto, Régis apresenta a distinção entre *sens composé* e *sens divisé*. As matemáticas não poderiam ser tidas como verdadeiras no *sens composé*, o que significa ser evidente ao mesmo tempo em que se duvida. Elas poderiam ser tidas como verdadeiras no *sens divisé*, que é ser verdadeiro depois de ter sido suspenso pela dúvida e reavaliado, de modo que se duvida e se considera evidente em tempos distintos. Mais uma vez tal posição pode ser aceita se se considera a apresentação sintética das teses nas *Meditações*, mas não se se considera a analítica, uma vez que na *Segunda Meditação* o cogito é afirmado enquanto evidência, mas só na *Quarta Meditação* as Matemáticas são reabilitadas.

Por fim, trataremos da resposta de Régis à interpretação de Huet do argumento do Deus Enganador, que se encontra no artigo 12 da *Réponse*⁹⁶. As respostas que Régis oferece em relação a esse ponto retornam a posições já mencionadas, todavia pela centralidade desse argumento na determinação das diferentes recepções, decidimos retomá-las. Na resposta de Régis à interpretação de Huet que torna o argumento do Deus Enganador insuperável, os principais pontos que gostaríamos de destacar são os seguintes: a dúvida posta pelo argumento do Deus Enganador seria fingida para que se permitisse reavaliar crenças tidas como evidentes e depois aceitar como verdadeiro o que pudesse ser readmitido; a integridade da faculdade da razão não estaria sendo posta em questão, mas apenas seu uso; Huet confundiria uma dúvida hipotética e metódica com uma dúvida real, o que seria um erro extremo.

Ao fim da sua resposta ao primeiro capítulo da *Censura* de Huet, Régis reconhece que seria possível que a filosofia de Descartes fosse cética, se o argumento do Deus Enganador fosse verdadeiro, mas como ele não é verdadeiro, e sim apenas hipotético (um mero recurso

⁹⁶ *Réponse*, 53-68.

para revisão de crenças tidas como evidentes), o verdadeiro fundamento da filosofia cartesiana seria o cogito. Desse modo, tendo encontrado um primeiro princípio, Descartes se distanciaria da tradição cética para a qual a busca é um processo permanente⁹⁷.

3. *Censura 1694 de Huet*

A terceira seção se propõe a apresentar as trélicas de Huet a Régis apresentadas na segunda edição da *Censura*, de 1694⁹⁸. Os contra-argumentos de Huet presentes nessa edição dizem respeito apenas ao primeiro e parte do segundo capítulo da *Censura*, já que o autor desistiu de responder Régis ponto a ponto e optou pela sátira *Nouveaux Memoires pour servir à L’histoire du Cartésianisme*⁹⁹ como melhor forma de se posicionar na disputa em que se inseriu. Essa escolha denota o desprezo de Huet pela crítica recebida e sua recusa em levá-la a sério. Ainda assim, consideramos pertinentes ao nosso tema as respostas oferecidas na segunda edição da *Censura* e nos concentraremos principalmente na divergência entre Regis e Huet quanto à dúvida hiperbólica que Descartes apresenta na *Primeira Meditação* ser real ou fingida. Esse ponto é importante, pois, além de acrescentar algo ao que já foi dito sobre a interpretação de cada um dos autores, vai ao encontro do problema que temos como objetivo

⁹⁷ “On pourroit reprocher avec raison à Mr. Descartes, que son sentiment favorise celui des Sceptiques, s’il avoit veritablement douté si Dieu l’avoit fait tel qu’il se trompât toujours. Mais il n’a jamais douté de cel, et il a seulement feint d’en douter: C’est pourquoy il a fort bien pû estre assuré que Dieu ne l’avoit pas fait tel qu’il se trompât toujours, et feindre neanmoins d’en douter pour découvrir mieux les raisons qu’il auroit d’en estre assuré. Ce qui ne favorise en rien les sentiment des Sceptiques, qui bien qu’ils cherchent la verité, suspendent toujours leur jugement à l’égard des choses mêmes les plus évidentes, parce qu’ils disent que peut-estre ils trouveront un jour des raisons qui leur seront contraires; ce qui est le vray sujet de leur incertitude.” (Réponse, 73-74).

⁹⁸ Para os propósitos dessa seção usaremos a tradução da *Censura* de Huet para o inglês feita por Thomas Lennon, em que constam os acréscimos em resposta à *Réponse* de Régis. Consultar na bibliografia, ao final da dissertação, para referência completa da tradução em questão.

⁹⁹ A sátira mencionada com que Huet escolhe responder a Régis ridiculariza Descartes a partir de uma fabulação de sua suposta aposentadoria na Lapônia, depois de ter encenado sua morte na Suécia. Malbreil, em um de seus artigos intitulado “Descartes censuré par Huet” menciona brevemente a obra da seguinte maneira: “Là (Malbreil se refere às *Nouveaux...*) il n’y a pas d’argument, sinon que les griefs tombent dans l’acerbe, et frisent l’affabulation: um Descartes *ignorant* (croyant en sa *Géometrie* à l’existence d’une édition grecque de Pappus); *habile* à a’appropriar la pensée des autres; *méprisant* pour la gent savante (‘les Gassendi, les Hobbes, les Roberval’); *se riant de* la simplicité de ses disciples; *interessé* (‘l’argent ne gête rien, quand ce ne seroit que pour fournir aux expériences’); *friand* d’élèves et peu difficile (des entendements hollandais, des têtes frissonnes, des cerveaux westphaliens, et surtout des femmes: ‘*Je les ay trouvées plus douces, plus patientes, plus dociles*’). De sa vie on retient surtout la période des songes: Descartes était aux armées, non pour y faire la guerre, mais y être spectateur. Enfin on nous rapporte la mort par provision de Descartes, et sa retraite chez les Lapons, auxquelles il ressemble par la petitesse de sa taille, la grosseur de sa tête, la noirceur de son poil, la couleur ‘olivastre de son teint’.” (Malbreil 1991, 314). Malbreil faz uma nota a esse parágrafo em que ele se referiria às páginas 11, 13, 22, 32, 44, 71-75 da obra *Nouveaux...*

analisar, a saber, qual autor teria melhor interpretado a dúvida de Descartes, reconhecendo sua radicalidade¹⁰⁰.

Em relação aos acréscimos ao primeiro e segundo artigos da *Censura*, gostaríamos de nos deter no último deles, que trata do estatuto da dúvida cartesiana. Consideramos que os pontos tratados nos demais acréscimos desses artigos que são importantes para a discussão que pretende a presente dissertação já foram tratados suficientemente anteriormente. Em função disso, mencionaremos brevemente quais são esses pontos: a dúvida como fundamento (tratada nas páginas 55, 76-77); a arbitrariedade de se colocar certos tipos de verdade em dúvida, como as da matemática, e não outras, como o cogito (tratada nas páginas 59-60, 82); a fragilidade das faculdades humanas, que não permitem um conhecimento absoluto das coisas (tratada nas páginas 57, 79-80). Com relação a esse ponto, o acréscimo de Huet oferece uma diferença em relação ao que já foi apresentado: ao falar da fragilidade das faculdades humanas, Huet concede à crítica de Régis e se retrata ao apresentar a questão como mau uso da razão que implica em juízos equivocados que fazemos sobre o que recebemos dos dados dos sentidos¹⁰¹.

Após apresentar no artigo 1 e 2 a dúvida hiperbólica e, especialmente no artigo 2, mostrar quais razões Descartes oferece para cada passo da dúvida, incluindo o argumento do sonho e o do Deus Enganador, no acréscimo, da edição de 1694, Huet apresenta sua interpretação de que a dúvida da *Primeira Meditação* seria real e não fingida como Régis propõe. Na verdade, o que Régis propõe é que a dúvida real corresponde à dúvida suscitada pela natureza das coisas elas mesmas (o que os dados dos sentidos nos oferecem) e as dúvidas hiperbólicas (tanto o argumento do sonho quanto o do Deus Enganador) seriam fingidas, porque consistiriam apenas em uma deliberação provisória para se investigar a legitimidade do que era tido como fonte do conhecimento. Huet não aceita essa distinção que Régis propõe entre os passos da dúvida¹⁰². Huet defende que a dúvida de Descartes é séria e real e diz respeito às coisas elas mesmas, não sendo meras estratégias de investigação pela mente. Huet, nesse momento, coloca o argumento do sonho como um argumento em relação a algo concreto equivalente ao que os céticos antigos propuseram. Em relação a esses pontos,

¹⁰⁰ Há um manuscrito não publicado de Huet, intitulado *Censure de la Réponse*, em que consta uma versão ampliada das trélicas à Régis. Decidimos por não abordá-lo, uma vez que tivemos problemas com a legibilidade do manuscrito, não editado, mas consideramos que a obra traria contribuições a nossa discussão. HUET, Pierre-Daniel. *Censure de la Réponse faite par M. Régis au livre intitulé: Censura Philosophiae Cartesianae, par Théocrite de la Roche, seigneur de Pluvigny* pseudonyme de P. -D. HUET. XVIIe siècle. In: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9>

061660m/f4.image.

¹⁰¹ Against, 69.

¹⁰² Against, 70.

entendo que Huet se equivoca ao equiparar todas as dúvidas como reais, dúvidas essas que seriam suscitadas pelas coisas elas mesmas, uma vez que entendo ser mais acertada a colocação de Régis segundo a qual a dúvida suscitada pela natureza das coisas elas mesmas e a dúvida hiperbólica são distintas. O que entendo Régis colocar de forma equivocada é interpretar a dúvida hiperbólica como fingida. A meu ver, a dúvida em cada um de seus passos, enquanto ataque aos princípios do conhecimento, é igualmente verdadeira e real. Por outro lado, o que reconheço ser mais consistente na interpretação de Huet em relação à de Régis é que o primeiro ao considerar as dúvidas hiperbólicas como reais está disposto a aceitar a radicalidade do projeto cartesiano, de um modo que o segundo não parece querer se comprometer. Além disso, Huet aponta para uma distinção que Descartes apresenta que entendo ser de suma importância. Huet nos diz que Descartes teria se colocado como diferente da tradição cética, uma vez que, segundo ele, os céticos duvidaram por duvidar e estenderam sua dúvida à vida prática, enquanto ele teria duvidado apenas para procurar um conhecimento verdadeiro, de modo que as razões de sua dúvida seriam de ordem apenas do conhecimento. Fazendo alusão a essa distinção, Huet defende que ao propor uma dúvida metafísica e hiperbólica, Descartes não pretende, como seus sectários alegam, tratar de uma dúvida falsa, mas de uma dúvida que se restringe a propósitos metafísicos e não deveria se voltar à vida prática. Apresentando a questão dessa forma, Huet asseve que uma dúvida falsa não seria justificada e só traria contradições em função de como elas poderiam ou não fazer parte do processo de investigação da verdade. Huet, nesse ponto, apresenta uma interpretação da dúvida mais consistente que a de Régis ao trazer como termos para o discernimento dos graus da dúvida não ela ser real ou fingida, mas suas razões serem de ordem da ação ou do conhecimento, razões essas que Descartes ele mesmo traz para especificar seu método¹⁰³.

No artigo 6¹⁰⁴ da *Censura* o que se encontra nos acréscimos de Huet da edição de 1694 às respostas de Régis é novamente a divergência em considerar as dúvidas hiperbólicas como falsas ou reais. Nesse caso o que está em questão é a violação ou não das regras lógicas pelo argumento do Deus Enganador e a interpretação de que tal argumento permitiria contraditórios. A posição de Descartes considerada infundada por Huet em vista desses pontos é a primeira evidência: *cogito, ergo sum*. Huet considera que, com as regras da lógica violadas, a inferência do cogito não procederá. Huet não aceita a resposta de Régis para a qual a dúvida sobre as matemáticas seria fictícia, sendo elas readmitidas após as crenças serem reavaliadas. Para Huet, Descartes, no momento da *Segunda Meditação*, não ofereceu

¹⁰³ Med., 31.

¹⁰⁴ Against, 75-77.

exame suficiente de crenças que permitisse a reconsideração admitida por Régis. Quanto à interpretação de Huet para a qual o argumento do Deus Enganador permitiria contraditórios, Huet tira como consequência disso que se poderia pensar e existir do mesmo modo que se poderia pensar e não existir. Para Régis, admitir contraditórios não seria uma implicação do argumento de Descartes e, se fosse, seria extravagante e não séria. Huet, nos acréscimos, reitera que tal colocação de Descartes não pode ser leviana, mas séria, uma vez que ele reiteradamente assume nas correspondências a posição segundo a qual a necessidade das verdades depende da vontade de Deus. Tal interpretação de Huet relaciona-se à associação por ele do argumento do Deus Enganador à doutrina da criação de verdades eternas, que aparece nas correspondências de Descartes. Em momentos anteriores ponderamos a interpretação de Huet e Régis sobre o cogito como inferência (tratada nas págs. 59-61 e depois em 80-81) e a postulação de contraditórios posta ou não pelo argumento do Deus Enganador (tratada nas págs. 56-57 e depois em 81-82). Por ora, queremos destacar que uma questão de fundo nessa disputa diz respeito a como foi assumida a radicalidade da dúvida que Descartes propõe, e como consequência disso, se a dúvida foi ou não respondida.

No artigo 8 da *Censura*¹⁰⁵, o tema tratado é a respeito de ser contraditório ora Descartes colocar o que é tido como certo em dúvida, como as matemáticas, e não duvidar do que aparece como certo logo depois, o cogito. Para Huet, Descartes estaria sendo contraditório na consideração de qual evidência aceitar e qual rejeitar. Em um dos acréscimos a esse artigo¹⁰⁶, Huet questiona a distinção que Régis apresenta na sua *Réponse* entre *senso divisio* e *senso composito*. Nessa distinção, Régis admite que, para Descartes, seria coerente admitir certas verdades depois de tê-las avaliado, mesmo que tivesse delas duvidado (*senso divisio*), mas que não seria possível aceitá-las e as negar ao mesmo tempo (*senso composito*). Huet argumenta que tal distinção não se sustenta pelas seguintes dificuldades: não teria como o leitor saber em que momento Descartes teria ou não suficientemente avaliado suas crenças e não teria motivo para que se confiasse na avaliação de Descartes sendo que autores tão importantes ou mais que ele pensaram de outra forma; um segundo ponto seria que, para Huet, Descartes teria na *Primeira Meditação* duvidado do que pode ser conhecido pela luz natural (Huet associa o argumento do Deus Enganador que supõe a incerteza de nossa origem com a falibilidade de nossas faculdades) e, por isso, o que alegasse conhecer por tal via estaria comprometido; por fim, Huet traz o argumento que considero mais forte, segundo o qual, quando Descartes afirma o cogito, ele ainda não provou a existência de Deus, de modo que o

¹⁰⁵ Against, 79-81.

¹⁰⁶ Against, 80-81.

que prevalece é o argumento do Deus Enganador, e o que é possível conhecer são apenas incertezas.

O que queremos ressaltar aqui é que Régis insiste na superação da dúvida da *Primeira Meditação*, sendo ela provisória, até que as crenças sejam revistas, enquanto Huet insiste na impossibilidade de superação da dúvida, uma vez que, primordialmente, ela revelou a fragilidade das próprias faculdades que permitem o conhecimento seguro. Desse modo, para Huet, a dúvida, uma vez posta, seria permanente.

Um último ponto que gostaríamos de abordar ainda nessa seção é um dos acréscimos ao artigo 12 da *Censura*¹⁰⁷. O artigo 12 trata do argumento do Deus Enganador e como ele deslegitima o primeiro princípio encontrado, o cogito. O acréscimo que vamos trabalhar é o segundo, em que Huet, entre outras coisas, apresenta sua tréplica à distinção que Régis apresenta entre *senso diviso* e *senso composito*. O ponto em questão é a formulação de Descartes na *Segunda Meditação*, quando ele encontra o cogito enquanto evidência, formulação essa contraditória para Huet. A formulação em questão é a seguinte: “[...] que me engane o quanto possa, nunca poderá fazer, porém, que eu nada seja, enquanto pensar que sou algo”¹⁰⁸. Para Huet, Descartes, a partir dessa consideração, estaria, ao mesmo tempo, afirmando que há muitas coisas em que se engana e que não há nada que possa fazer com que se engane. Para Huet, o argumento do Deus Enganador, ao colocar em questão o que é evidente e mostrar a incapacidade do homem de se assegurar do que lhe aparece como certo, faria com que, depois disso, tudo que fosse apresentado à mente como claro ficasse comprometido. O que queremos chamar a atenção que Huet apresenta no acréscimo é que para os cartesianos tal dúvida (Deus Enganador) seria falsa, sendo provisória até que as crenças fossem revistas. Descartes duvidaria e não duvidaria em momentos distintos (*senso diviso*), um antes de reconsiderar suas crenças, e um depois de as ter reavaliado, de modo que não haveria contradição. No entanto, Huet defende que, contrariamente aos cartesianos, Descartes duvidaria e não duvidaria em um e o mesmo momento (*senso composito*). Huet defende essa posição a partir da afirmação de Descartes em que ele se pergunta se sua natureza é tal para que sempre erre, e ao mesmo tempo, ele nega que seja possível que seja esse o caso. Huet está de acordo com os cartesianos no sentido de que a dúvida oferecida por Descartes é consistente, porém deles se distancia ao discordar que o que é oferecido posteriormente permite uma reavaliação das dúvidas postas. Huet também discorda que a

¹⁰⁷ Against, 103-104.

¹⁰⁸ Med., 45.

dúvida seja provisória, uma vez que, não tendo havido respostas capazes de superá-la, ela seria permanente.

Ao final dessa seção, pretendemos ter trazido para a discussão, de modo a complementar as críticas e respostas já abordadas em outro momento, a questão particular da disputa entre Régis e Huet sobre o estatuto das dúvidas hiperbólicas: se elas seriam falsas ou reais. Entendemos que esse ponto é o que consideramos central na compreensão do que se propõe o presente trabalho, a saber, avaliar qual das recepções teria melhor interpretado a dúvida cartesiana. Para terminar o terceiro capítulo, passaremos a sua última seção, em que ponderaremos as leituras de dois intérpretes que trabalharam a recepção da dúvida de Descartes por Régis e Huet.

4. Lennon e Schmaltz

Nessa última seção do último capítulo, gostaríamos de trazer para a discussão as leituras de dois comentadores, Thomas Lennon e Tad Schmaltz que tratam especialmente da recepção por Régis da crítica de Huet da dúvida cartesiana. Em relação ao trabalho de Lennon, consideraremos seu artigo intitulado “La réponse de Régis à Huet concernant le doute cartésien”¹⁰⁹. No que diz respeito à Schmaltz, tomaremos para análise o primeiro e segundo itens da segunda seção do quinto capítulo de seu livro intitulado *Radical Cartesianism: The French Reception of Descartes*¹¹⁰. O quinto capítulo dessa obra intitula-se “Huet’s Censura, Malebranche and Platonism”, a segunda seção, “Huet – Régis – Du Hamel: cartesian themes”, e os primeiros dois itens, “Huet on Doubt and the Cogito” e “Régis’s Réponse to Huet”.

Lennon, em seu artigo “La réponse de Régis a Huet concernant le doute cartésien”, ao tratar da *Censura* de Huet, apresenta num primeiro momento a seguinte posição: Huet contestaria a validade da dúvida de Descartes, uma vez que ele teria considerado o incerto como falso, e considerar como falso seria deixar de duvidar. Sendo assim, uma dúvida que não é suspensão do juízo, não poderia ser uma dúvida. Apesar de Huet problematizar a dúvida dessa forma, Lennon entende que a posição final do autor é a de que ele a considera como real. Huet a consideraria como real, pois Descartes teria oferecido boas razões para duvidar. No entanto, o que Huet alega é que o objetivo de Descartes seria encontrar um princípio indubitável e como a dúvida posta teria mostrado isso não ser possível, Descartes teria *fingido*

¹⁰⁹ Lennon (2008a). Para uma versão estendida do artigo ver Lennon (2008b, 122-130).

¹¹⁰ Schmaltz (2002).

fingir que duvida para que não fosse assumido o fracasso do seu projeto. Desse modo, Descartes teria sido desonesto, incorrendo em uma falha moral.

Para Lennon, haveria más compreensões de Huet nessa interpretação que ele propõe para a dúvida¹¹¹, ainda assim Lennon estaria de acordo que Descartes tomaria, não todas, mas algumas de suas crenças por falsas. Desse tipo seriam as crenças em relação ao que é evidente, como os postulados da matemática (tal consideração de Lennon ficará mais clara mais tarde quando se explicitar sua interpretação de que a dúvida em Descartes se caracteriza por tipos de razões distintos conforme a força de cada crença a ser avaliada). No entanto, Régis negaria essa possibilidade e defenderia que as evidências, como todas as demais crenças destacadas por Descartes, seriam apenas hipoteticamente duvidadas para que pudessem ser reavaliadas. Desse modo, algumas crenças seriam dúbias, outras seriam rejeitadas e outras aceitas como evidentes. Para Lennon, Régis teria sido levado a essa interpretação porque ele aceitaria a distinção proposta por Huet entre uma dúvida real, baseada em boas razões, e uma dúvida fictícia, fingida por motivos indefensáveis. Para Lennon, o resultado disso seria que Régis teria sua interpretação defrontada com evidências textuais em Descartes que a contradiriam¹¹². A nosso ver, discordamos do ponto da interpretação de Lennon que coloca Régis como tendo adotado uma distinção já proposta por Huet e como tendo considerado como hipotético todos os níveis da dúvida. O que entendemos é Huet ter interpretado toda a dúvida cartesiana como real, e Régis ter apresentado os passos mais radicais como fingidos, mitigando seu valor. No entanto, nesse momento, nosso objetivo é acompanhar a interpretação de Lennon e entender que contribuições ele traz para a disputa interpretativa entre Régis e Huet da dúvida de Descartes.

Uma vez apresentado o estado da questão a ser trabalhado, Lennon se posiciona em relação a ela: a dúvida poderia ser genuína e não ser fingida, sem ser real, real tanto no sentido do que é considerado literalmente, como no sentido do que diz respeito à vida prática. Para Lennon, a dúvida poderia ser justificada apenas por razões teóricas, sem que fosse enganosa. Nesse ponto, estamos de acordo com a posição que Lennon assume. Entendemos que o fato da dúvida ter fins teóricos não a torna fingida.

Após ter se posicionado, Lennon retoma a crítica de Gassendi à dúvida de Descartes, elaborada nas *Quintas Objeções*, que entende ser um precedente para a leitura que Huet propõe. Diferentemente de Huet, Gassendi teria considerado as dúvidas mais radicais como

¹¹¹ Sobre a posição de Lennon em relação à interpretação de Huet da dúvida de Descartes ver Lennon (2005, 63-79).

¹¹² Lennon (2008a, 245).

artifícios desnecessários, e como Huet, teria entendido que considerar como falso o duvidoso seria tomar um preconceito por outro. A essa crítica, Descartes teria respondido que tomar como falso o duvidoso seria um recurso legítimo que permitiria contrabalancear os preconceitos e corrigir o juízo a despeito de nossas inclinações. Nesse momento, Descartes proporia a analogia com os geômetras que supõem linhas imaginárias no céu com o propósito de conhecer¹¹³.

Para Lennon, Descartes não aceitaria a bifurcação proposta por Huet em que ou se assumiria a dúvida ou a falsidade. Descartes pretendia mostrar que as ideias claras e distintas são verdadeiras e, para isso, teria começado colocando esse princípio em questão ao tomá-las como falsas. Tomar como falso não seria considerar como falso. Nesse momento, Lennon traz para a discussão a doutrina da criação das verdades eternas, segundo a qual Deus teria liberdade para criar as verdades necessárias. Sendo assim, caso a lei de não contradição não fosse criada, algo poderia ser falso, sem que seu contrário devesse ser verdadeiro. Entre os cartesianos, nem todos teriam aceito essa doutrina, mas Régis a teria, e poderia ter respondido a suposta contradição alegada por Huet, ao mostrar que seria possível duvidar e ser falso simultaneamente sem que houvesse contradição¹¹⁴.

Segundo Lennon, para Régis, Huet estaria equivocado ao defender que Descartes tomaria todas as coisas como incertas, e inclusive como falsas. Pelo contrário, o método de Descartes se restringiria a uma classe de coisas que realmente seriam incertas. Em contraposição, as coisas evidentes seriam apenas consideradas dúbias até que fossem reavaliadas. Haveria, assim, para Régis, dois tipos de dúvida: uma delas seria o que Régis chamaria de dúvida fingida, metódica, hiperbólica ou metafísica e se aplicaria a todas as coisas. Esse tipo de dúvida teria como objetivo a reavaliação das crenças, de modo que não haveria comprometimento prévio com a verdade ou falsidade das coisas. Esse tipo de dúvida dependeria necessariamente de uma resolução para se duvidar. O segundo tipo de dúvida seria aquele suscitado pelas coisas que não se manifestam a nosso espírito para que se produzam ideias claras e distintas. Somente o que recaísse sobre esse tipo deveria ser considerado como incerto, e inclusive como falso. Esse estado da dúvida seria um estado permanente¹¹⁵.

Lennon vai aos *Princípios da Filosofia* (I, 2), de onde Régis pareceria ter retirado as posições expostas acima. No entanto, na passagem destacada, o que Descartes defende, segundo Lennon, é incompatível com a posição que Régis apresenta. Descartes propõe a

¹¹³ Lennon (2008a, 246).

¹¹⁴ Lennon (2008a, 247).

¹¹⁵ Lennon (2008a, 252-253).

dúvida como necessária para a reavaliação das crenças que se estendesse a todas as coisas que apresentassem o *mínimo elemento de dúvida*. Para Lennon, o ponto de divergência estaria na interpretação do que seria o *mínimo elemento de dúvida*. Para o intérprete, a questão seria se o *mínimo elemento de dúvida* se encerraria nos dados dos sentidos, e a resposta seria que certamente *não*. Descartes em outro momento dos *Princípios* (I, 3) distinguiria entre dois tipos de dúvida: uma que tem por objetivo alcançar a verdade, e outra, que diz respeito à vida ordinária. Ele aplicaria esses dois tipos ao que é percebido pelos sentidos e às verdades matemáticas. Para Lennon, Régis se equivocaria na distinção que propõe, mas, ainda assim, haveria uma distinção em Descartes no tratamento que é dado à dúvida em relação aos sentidos e em relação às matemáticas¹¹⁶.

Lennon menciona que, Schmaltz, autor que trabalharemos mais adiante, propôs que a interpretação de Régis da dúvida de Descartes teria influência das *Respostas às Sétimas Objeções* de Bourdin, em que Descartes reitera que as dúvidas hiperbólicas não devem ser levadas à vida prática. Porém, para Lennon, tal paralelo não se sustenta e a distinção proposta nas *Sétimas Objeções e Respostas* iria em direção contrária à que Régis propõe. Os principais pontos que Lennon destaca nas *Respostas* de Descartes a Bourdin são dois. O primeiro deles é que Bourdin teria estendido as “robustas razões” para se duvidar a questões da vida prática, enquanto Descartes as teria restringido a crenças mais difíceis de serem postas em questão. Para Lennon, Descartes entenderia que as razões devem ser tão mais robustas quanto mais difícil for de se desprender de certas crenças. A nosso ver, essa consideração é relevante, na medida em que cada grau da dúvida se justifica e pode ser considerado real na medida em que é proporcional ao tipo de crença considerado. Opiniões baseadas em dados dos sentidos são facilmente questionadas e requerem razões fracas para serem postas em questão, opiniões relacionadas às matemáticas são mais difíceis de se duvidar e requerem razões mais robustas. Desse modo, não haveria diferença entre os *tipos de dúvida*, mas entre os *tipos de razão* para se duvidar. Gostaríamos de ressaltar a pertinência dessa distinção trazida por Lennon que justifica os passos mais radicais da dúvida, os coloca lado a lado aos outros graus da dúvida, e os torna legítimos e verdadeiros, ainda que teóricos. O segundo ponto seria que Bourdin se equivoca quando diz que nada está livre da dúvida, implicando que, se a dúvida for legítima, não pode ser superada. Descartes responde que a dúvida é legítima e válida, porque nesse momento não se sabe que o que é claramente percebido é verdadeiro. Tal impedimento seria

¹¹⁶ Lennon (2008a, 253-254).

superado pela prova da existência de Deus. Mais uma vez, para Lennon, não teria sido sugerido outra coisa, a não ser a dúvida ser real¹¹⁷.

Para Lennon, o que Descartes fingiria seria apenas a falsidade do que pode ser posto em dúvida. Com relação a esse ponto, Régis considera a adoção dessa falsidade como hipotética. Para Lennon, a atribuição de falsidade está relacionada ao artifício do gênio maligno. Nesse, Descartes voluntariamente decidiria enganar a si mesmo para contrabalancear preconceitos e equilibrar a balança do juízo. O tratamento que Descartes dá ao considerar as verdades matemáticas como falsas não seria do tipo hipotético para que as crenças fossem reavaliadas, mas seria um artifício psicológico. Pretender-se-ia que na busca da verdade fosse sustado o assentimento a crenças prévias tanto quanto a falsidades manifestas. Ainda assim, como a deliberação em sustar o assentimento não seria suficiente, na medida em que as crenças voltariam a aparecer pela força do hábito, Descartes decidiria enganar a si mesmo indo na direção contrária e tomando por falso o que é tido por certo¹¹⁸.

Para Lennon, a regra do método de Descartes seria a seguinte: encontrar razões para duvidar de toda crença, mesmo que essa crença pareça verdadeira. Uma vez que a força das razões para duvidar dependeria do tipo de crença, a atitude de considerar como falso caberia apenas no caso de crenças mais robustas como as da matemática. Para Lennon, haveria as razões mais robustas, que diriam respeito ao *mínimo elemento de dúvida* (relacionadas às crenças matemáticas), e a dúvida em relação aos sentidos, que não são metafísicas, e apenas podem ser superadas por princípios de coerência, não sendo mantidas, por razões de ordem prática. O artifício do gênio maligno seria restrito às razões de conhecer e não às razões de agir¹¹⁹.

Huet não aceitaria a interpretação de Régis para o qual há dúvidas hipotéticas e crenças tomadas como hipoteticamente falsas. Lennon atribui essa posição à acusação que Huet faz de desonestidade de Descartes e dos cartesianos. Para Huet, a dúvida hipotética, assim como falsidade hipotética seria uma farsa. Para Lennon, Descartes não estaria sendo desonesto e a dúvida que ele propõe seria real, ainda que teórica. O objetivo de encontrar um conhecimento seguro o mobilizaria a “ir em direção contrária e enganar a si mesmo”¹²⁰.

Para Lennon, Descartes distinguiria dois tipos de dúvida, ambas reais: uma dúvida prática, que influencia o comportamento; e uma dúvida teórica direcionada para a descoberta de verdades metafísicas. Huet tomaria essa distinção como real e fingida e a associaria a faltas

¹¹⁷ Lennon (2008a, 254-255).

¹¹⁸ Lennon (2008a, 255-256).

¹¹⁹ Lennon (2008a, 256-257).

¹²⁰ Med., 31.

morais. Régis aceitaria essa distinção e seria levado desse modo a uma compreensão equivocada de Descartes. Os motivos que Lennon levanta para justificar as más compreensões de Régis seriam derivados de suas inclinações empiristas, que o fariam considerar a dúvida como um processo empírico, enquanto Descartes a consideraria como parte de uma ordem de razões, uma questão lógica, elaborada para permitir acesso ao que conhecemos por intuição¹²¹.

Uma vez apresentados os pontos que nos interessam em relação à interpretação que Lennon oferece sobre a recepção da dúvida de Descartes, passaremos a análise das considerações de Schmaltz na seção do livro já mencionado no início dessa seção da dissertação¹²².

As primeiras considerações que faremos a esse respeito são sobre o paralelo destacado por Schmaltz entre a recepção de Huet e a crítica de Bourdin¹²³. Bourdin teria sido o autor que na primeira recepção das *Meditações (Sétimas Objeções e Respostas)* teria assumido mais claramente a radicalidade da dúvida que Descartes propõe de modo a tirar como consequência dela a impossibilidade de ser respondida. Ele é o objetor que se demora mais tempo na crítica à dúvida. Huet, assim como Bourdin, também teria a interpretação da dúvida e do cogito como centro da sua crítica. Além disso, ofereceria uma leitura cética de Descartes, para a qual a dúvida não poderia ser superada. Ainda assim, para Schmaltz haveria diferenças nas ênfases em relação à interpretação da dúvida oferecida por cada autor. Bourdin chamaria a atenção para aspectos da *Primeira Meditação* como o argumento do sonho e o artifício do gênio maligno. Por outro lado, para Schmaltz, a interpretação de Huet tornaria como central a hipótese cética levantada na *Primeira Meditação* e explorada na *Terceira Meditação* segundo a qual Deus poderia nos ter feito para que sempre errássemos. Para Schmaltz, Huet, diferentemente de Bourdin, teria considerado que a hipótese de Descartes segundo a qual Deus poderia fazer com que fosse falso mesmo o que nos parecesse como claro, superaria as dificuldades trazidas por todas as outras dúvidas e a levaria a seu grau máximo. Tal hipótese, para Huet, acabaria com a possibilidade de se encontrar qualquer critério confiável na busca de um conhecimento seguro. Em nota, Schmaltz chama a atenção para o fato de não ser explícita a relação entre as “razões metafísicas para duvidar” mencionadas na *Terceira Meditação*¹²⁴, e a doutrina da criação das verdades eternas, apesar de haver comentadores que apontam para essa aproximação. Outra implicação que Huet tiraria do argumento do Deus

¹²¹ Lennon 2008a, 258.

¹²² Schmaltz (2002, 223- 233).

¹²³ Schmaltz (2002, 224-227).

¹²⁴ Med., 73.

Enagandor seria a da possibilidade de Deus criar contraditórios, de modo que se colocaria mais uma dificuldade para a legitimidade da evidência proposta, que seja, ser verdadeiro que se pensa e se existe, mas também que se pensa e não se existe. Schmaltz realça a aproximação entre Huet e Bourdin, considerando que muitos pontos da crítica do primeiro foram antecipadas pelo segundo (além de algumas já consideradas, tem-se a aproximação na interpretação que ambos apresentam sobre o conceito de mente e quais seriam os problemas das posições de Descartes em relação a defesa de uma pura intelecção). Ainda assim Schmaltz reconhece que há pontos na interpretação de Huet que não estariam presentes em Bourdin, como a centralidade da hipótese de Deus poder fazer o impossível e a implicação da fragilidade das próprias faculdades cognitivas humanas como o que comprometeria o conhecimento de verdades absolutas.

Na sequência da seção sobre Huet do livro de Schmaltz, em que ele apresenta as respostas de Régis a Huet, ele as faz da seguinte forma¹²⁵. Para Schmaltz, as respostas de Régis a Huet no que diz respeito à dúvida seriam próximas às que Descartes teria oferecido a Bourdin. Descartes haveria dito para Bourdin que as suas dúvidas seriam radicais na medida em que eram “metafísicas e exageradas e não deveriam ser tranferidas para a vida prática”. Além disso, Descartes teria dito que a dúvida não incluiria o que é claro e distintamente percebido, estando esse tipo de evidência completamente fora do escopo da dúvida. Regis teria acompanhado tais respostas ao refutar os argumentos que Huet teria oferecido alegando a integridade da falculdade da razão (que ela mesma não seria falha) e que a dúvida hiperbólica seria apenas para eliminar os juízos equivocados e preparar o caminho para o alcance de um primeiro princípio indubitável.

O próximo ponto que Schmaltz trata para o qual Régis teria oferecido uma resposta própria, sem precedentes, seria a interpretação de Huet segundo a qual Deus poderia criar contraditórios, o que tornaria impossível uma resposta para a dúvida. Para Schmaltz, Régis poderia ter saído desse embaraço ao responder que Deus teria liberdade para criar verdades em certo sentido, mas uma vez criadas, tais verdades seriam incorruptíveis. Ao invés disso, Régis responderia tal crítica alegando que Descartes disse o oposto em relação a Deus em outras passagens e, ainda que em algum momento tenha afirmado essa possibilidade, o fez a partir do que seria um poder extraordinário de Deus, que não conseguimos compreender. Na *Réponse*, Régis apresentaria uma distinção entre poder ordinário e extraordinário de Deus, sendo que o primeiro estaria de acordo com as leis da natureza, e o segundo apresentaria

¹²⁵ Schmaltz 2002, 228-233.

razões que estão fora da nossa possibilidade de conhecer. Schmaltz entende que tais respostas de Régis não dão conta de refutar a crítica de Huet. Elas tangenciam a crítica de Huet por Régis estar comprometido com outras teses em relação à doutrina da criação das verdades eternas, que não são explícitas na *Réponse*. Schmaltz explicita que certas diferenças das respostas de Régis para Huet em relação à própria filosofia cartesiana estariam relacionadas ao comprometimento de Régis com teses emprestadas de Desgabets, que não estariam explícitas na *Réponse* por não ser o foco dessa obra Régis tratar da sua própria interpretação da filosofia cartesiana. Ainda assim, as teses implícitas que estariam presentes seriam, por exemplo, a perspectiva radical em relação à união entre corpo e mente, em que, inclusive o cogito seria dela dependente; a interpretação da doutrina da criação das verdades eternas segundo a qual não poderia haver essência sem existência (inversão da tese que Descartes propõe); o entendimento da via das ideias segundo o qual não poderia haver ideia sem objeto. Todos esses pontos convergem na tradição de recepção de Descartes na qual Régis e Desgabets pertencem, que se aproximam de um empirismo, associando-se a autores como Aristóteles e Gassendi, em contraposição à tradição que se inicia com Malebranche, e privilegia os princípios intelectivos e a influência de Platão e Agostinho em Descartes.

Ao final dessa seção, que também fecha o último capítulo da dissertação gostaríamos de retomar alguns dos pontos abordados em relação às interpretações de Lennon e Schmaltz, que acreditamos que serão de auxílio para encaminharmos o trabalho para a sua conclusão. Ambos os intérpretes estão de acordo que as respostas que Régis oferece para Huet em relação à dúvida são mais fracas que as próprias críticas de Huet. Lennon entende dessa forma na medida em que Régis assume a distinção entre dúvida real e fingida, que não se sustenta na leitura de Descartes. Schmaltz entende que o fato de Régis não responder adequadamente certas críticas de Huet decorre do fato dele estar comprometido com sua versão empirista do cartesianismo, que se distancia dos preceitos cartesianos. Por outro lado, Lennon traz um argumento forte na defesa de que a dúvida de Descartes seria real, como Huet propõe, na medida em que ser real depende de haver boas razões, e as razões levantadas por Descartes seriam conformes o tipo de crenças que se pretendia reavaliar. Entendo que tal argumento é forte, na medida em que oferece um contraponto ao argumento das dúvidas hiperbólicas serem fingidas porque metafísicas. Em relação a Schmaltz, entendo acertada a comparação da crítica de Huet à crítica de Bourdin, e especialmente o destaque que o intérprete dá às questões que particularizariam a recepção de Huet, a saber, a possibilidade de Deus nos criar para que sempre erremos, que Huet associa ao argumento do Deus Enganador, e a fragilidade das faculdades cognitivas humanas, que Huet também associa ao mesmo argumento, máximo

grau da dúvida hiperbólica. Desse modo, estou de acordo com ambos os autores de que as críticas de Huet seriam mais consistentes que as respostas de Régis, que a dúvida hiperbólica seria real e que, uma vez destacado, como faz Huet, o argumento do Deus Enganador, sem que se aceite as provas da existência de Deus, poder-se-iam ser derivadas, com razão, consequências céticas da filosofia cartesiana.

CONCLUSÃO

Ao final da dissertação, pretendemos, no momento da conclusão, retomar as posições que foram sendo construídas ao longo da argumentação, para que seja refeito o percurso de articulação da hipótese de trabalho até se chegar à defesa de uma posição ao final da exposição. Como nosso propósito, de início, era avaliar a recepção da dúvida cartesiana por Huet e Régis, no intuito de perceber quais dos autores a teria interpretado de forma mais consistente, em cada um dos capítulos analisamos como a dúvida foi proposta e como foi recebida, enfatizando as particularidades de cada momento e autor.

No primeiro capítulo, nos propusemos a avaliar a dúvida tal qual proposta por Descartes, e para isso consideramos, num primeiro momento, o texto das *Meditações*. Apesar da dúvida cartesiana aparecer em outras obras, a *Primeira Meditação* seria o momento onde aparece mais claramente a caracterização da dúvida hiperbólica, sendo essa a que é de nosso interesse por ser a que confere originalidade à abordagem de Descartes. Descartes proporia uma dúvida radical que, ao estabelecer uma revisão radical das crenças, permitiria preparar o caminho da descoberta de um conhecimento seguro. Porém, como esse objetivo exige que a dúvida não seja somente em relação ao que naturalmente oferece razões para suspender o juízo, mas deve ser capaz de atingir os princípios do conhecimento, a dúvida teria características únicas em função de seu propósito particular. Ela seria uma dúvida deliberada e não espontânea, que além de duvidar dos sentidos, colocaria em questão a existência do mundo exterior (argumento do sonho) e das verdades matemáticas (argumento do Deus Enganador). O que causaria suspeita na recepção da dúvida seriam suas condições e artifícios que a tornam radical, a saber, rejeitar o que puder ser posto em dúvida e tomar o que se coloca em questão por falso, para equilibrar a balança do juízo em função do forte apelo dos sentidos (artifício do gênio maligno). Ainda quanto as *Meditações*, apresentou-se a *Terceira* e *Sexta* onde Descartes pretendeu ter oferecido respostas para os passos mais radicais da dúvida. Na *Terceira* foi explorada a primeira demonstração da existência de Deus a partir da ideia de infinito, e na *Sexta*, apresentada a prova do mundo exterior. Para os propósitos de Descartes, o argumento do sonho e a prova do mundo exterior seriam importantes para restabelecer como os sentidos participam do processo de conhecimento, que, para Descartes, é válido, sobretudo, no âmbito prático, reconhecendo que sua fiabilidade só pode ser admitida se eles forem discriminados pela inteligência. Quanto às demonstrações da existência de Deus, elas são importantes, pois garantem o critério de clareza e distinção e, portanto, a anterioridade do que se conhece pelo intelecto ao que se conhece pelos sentidos.

Uma vez analisada a dúvida da *Primeira Meditação*, foi trabalhado as *Objeções* de Bourdin em que a dúvida foi posta, como em nenhuma outra objeção, como insuperável. As *Sétimas Objeções* são as que mais se debruçam sobre a dúvida e sobre o método que Descartes propõe. Bourdin interpreta a condição da dúvida de rejeitar o duvidoso, como um passo lógico, que admitiria contraditórios, e, portanto, faria com que em relação a qualquer proposição que fosse asserida, pudesse também ser admitido seu oposto. Para Bourdin o método de Descartes seria vão, uma vez que a evidência por ele encontrada seria tão dúbia como as outras filosofias que Descartes considera apenas prováveis. O que se destaca nas respostas de Descartes a Bourdin sobre sua interpretação da dúvida é a indignação de Descartes com ela, uma vez que ele entende a dúvida ser um recurso estratégico e não um fim.

No último momento do primeiro capítulo consideramos a *Recherche de la vérité* no que ela seria uma possível resposta de Descartes a Bourdin. Ao rechaçar a leitura que Bourdin oferece para a dúvida que propõe, Descartes o representaria no diálogo como um escolástico pedante que por não conseguir se desvencilhar de seus preconceitos não conseguiria bem avaliar sua filosofia. Bourdin não seria o leitor adequado para o projeto que Descartes proporia, sendo o homem comum mais suscetível a aproveitar os benefícios do método proposto, por estar livre de preconceitos. A princesa Elisabeth teria sido a ouvinte que teria melhor se disposto à novidade do método. A partir de tal leitura, entende-se que a interpretação da dúvida como sendo insuperável seria, para Descartes, considerada como uma má interpretação de sua filosofia, o que não quer dizer, que, apesar de suas pretensões, a sua filosofia não possa ter dado ensejo para esse tipo de abordagem que a faz repercutir como contribuindo para a formação de novos ceticismos. Ainda que Descartes ele mesmo não considere como possível interpretar sua filosofia dessa forma, o que se seguiu na dissertação foi a exploração da via de recepção que, em um caminho próximo ao apontado por Bourdin, faz aparecer a partir da dúvida cartesiana um legado que superaria a filosofia positiva de Descartes.

No segundo capítulo, consideramos Huet, em seu livro *Censura*, no qual aborda diretamente sua crítica à filosofia de Descartes. O que pudemos mostrar foi de que modo a recepção de Huet concentra suas atenções no argumento do Deus Enganador para que a dúvida seja interpretada como impossível de ser respondida segundo as pretensões de Descartes (encontrar um princípio indubitável para a construção de um conhecimento seguro, de modo que não fosse aceito o verossímil, mas somente o verdadeiro). Para Huet, a dúvida teria sido fundamento da filosofia cartesiana e o argumento do Deus Enganador teria por consequência a falibilidade e fraqueza das faculdades humanas, inviabilizando a possibilidade

de se alcançar qualquer conhecimento seguro. Como Huet concentra suas atenções nas implicações desse argumento e questiona a validade da primeira demonstração da existência de Deus, oferecendo para ela contraposições que tocam em pontos cruciais da argumentação de Descartes, a dúvida, sob esse aspecto, realmente não teria resposta. Uma vez Huet destacando um argumento que, de fato, é o máximo grau da dúvida de Descartes (argumento do Deus Enganador) e ameaçando a demonstração da existência de Deus de forma a atacar suas bases, sua argumentação na defesa de um legado, antes de tudo, cético, em Descartes, é, a nosso ver, pertinente e expõe uma compreensão aguda de qual seria a novidade trazida por esse momento da filosofia cartesiana.

No terceiro e último capítulo apresentamos as respostas de Régis a Huet. Régis foi o cartesiano que se incumbiu de defender Descartes dos ataques postos por Huet. No entanto, Régis pertencia a uma tradição de recepção de Descartes empirista, que negaria um pressuposto importante da filosofia cartesiana, a saber, a anterioridade do conhecimento por intelecção ao conhecimento pelos sentidos. Tal divergência é central, pois a separação das vias do conhecimento é um dos propósitos que justifica uma dúvida radical e, ao negá-la, o valor da dúvida é necessariamente mitigado. Desse modo, Régis reconhece como real apenas as dúvidas em relação ao que os dados dos sentidos oferecem, considerando as dúvidas mais radicais - a do sonho e do Deus Enganador - como apenas fingidas. Elas seriam postas apenas até o momento que fossem reavaliadas as crenças que elas põem em questão, sendo readmitido o que fosse encontrado como verdadeiro.

A partir da contribuição das leituras de Lennon e Schmaltz, o que entendemos mais acertado seria a consideração de Huet da dúvida como real, no sentido de que real significaria oferecer boas razões para se duvidar, e quanto mais arraigada uma crença, mais forte deveria ser a razão que fosse capaz de pô-la em questão. Estamos de acordo com Schmaltz que a interpretação que Huet faz do argumento do Deus Engandor é o que oferece mais originalidade em sua recepção e o que, a nosso ver, oferece argumentos consistentes no sentido de que o verdadeiro legado da filosofia cartesiana seria a dúvida, uma vez que Descartes oferece razões mais robustas para se duvidar do que para construir uma nova filosofia positiva.

BIBLIOGRAFIA:

ARBIB, Dan. 2019. “The Creation of Eternal Truths: Issues and Context”. In: *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, ed. S. Nadler, T. Schmaltz, and D. Antoine-Mahut. New York: Oxford University Press, pp. 611-629.

ARIEW, Roger. 1995. “Pierre Bourdin and the Seventh Objections”. In: *Descartes and his contemporaries: Meditations, Objections and Replies*, ed. R. Ariew and M. Grene. Chicago: University of Chicago Press, pp. 208-225.

ARIEW, Roger; DES CHENE, Dennis; JESSEPH, Douglas M.; SCHMALTZ, Tad M. and VERBEEK, Theo. 2015. *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield.

BORBA, Máira. 2011. *Descartes e o ceticismo: o estatuto da dúvida na filosofia cartesiana*. Dissertação. Fafich. UFMG.

_____. 2015. *A Recherche de la Verité de Descartes e as Objeções feitas às Meditações Metafísicas / para uma abordagem sistemática do problema da datação*. Tese. Fafich.

BOUILLIER, Francisque. 1970. *Histoire de la philosophie cartésienne* [1868]. Geneva: Slatkine Reprints, vol. 1.

CAMPELO, Wendel. 2018. *Razão e sentimento no livro I do Tratado de David Hume: uma leitura cética acadêmica*. Tese. Fafich. UFMG.

_____. 2020. “Razão, Sentimento e Oscilação Cética no Tratado de David Hume”. *PHILOSOPHICA* (LISBOA), v. 1, pp. 153-166.

DEL PRETE, Antonella. 2019. “The Prince of Cartesian Philosophers: Pierre-Sylvain Régis”. In: *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, ed. S. Nadler, T. Schmaltz, and D. Antoine-Mahut. New York: Oxford University Press, 429-444.

DESCARTES, René. 1973. *Discurso do Método*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior in Descartes, Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Editora Abril.

_____. 1982. *The Philosophical Writings of Descartes*. Translated by Cottingham, Stoothoff, Murdoch. Vol. II. Cambridge University Press.

_____. 1987. *Oeuvre de Descartes*. Correspondance. Tome I. Publiées par Ch. Adam & P. Tannery. Paris: J. Vrin.

_____. 2009. *Recherche de la verité*. Introduction et commentaire historique et conceptuel par Ettore Lojacono. Textes revus par Massimiliano Savini. Paris: PUF.

_____. 2014. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp.

GOUHIER, Henri. 1954. “Doute méthodique ou négation méthodique?”. *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 9e Année, No. 2 (Avril/Juin), pp. 135-162.

HUET, Pierre-Daniel. 2003. *Against Cartesian Philosophy [Censura Philosophiae Cartesianae]*. Translated, Annotated, and Introduced by Thomas M. Lennon. New York: Humanity Books.

_____ *Censure de la philosophie cartésienne*, tradução para o francês do próprio autor, editada por Alison Howell, a ser publicada pela editora Vrin.

_____ *Censure de la Réponse faite par M. Régis au livre intitulé: Censura Philosophiae Cartesianae, par Théocrite de la Roche, seigneur de Pluvigny* pseudonyme de P.-D. HUET. XVIIe siècle. In: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9061660m/f4.image>.

LENNON, Thomas. 2005. “Huet on the Reality of cartesian doubt”, in Tad Schmaltz, dir., *Receptions of Descartes: cartesianism and anti-cartesianism in early modern Europe*. London: Routledge, pp. 58-72.

_____ 2008a. “La réponse de Régis à Huet concernant le doute cartésien”, *Philosophiques* 35: 241-260.

_____ 2008b. *The Plain Truth. Descartes, Huet and Skepticism*. Leiden: Brill.

MAIA NETO, José. 1997. “Academic Skepticism in Early Modern Philosophy”. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 58, n. 2, pp. 199-220.

_____ 2008. “Huet sceptique cartésien”. *Philosophiques* 35:223-239.

MALBREIL, German. 1991. “Descartes censuré par Huet”, *Revue Philosophique de la France et l’Étranger*, Nouvelle Série, 3: 311-328.

MARCONDES, Danilo. 2019. *Raízes da dúvida: ceticismo e filosofia moderna*. Rio de Janeiro: Zahar.

POPKIN Richard. 2000. *História do Ceticismo: de Erasmo a Spinoza*. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

_____ 2003. *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. New York: Oxford University Press.

RÉGIS, Pierre-Sylvain. 1691. *Réponse au livre qui a pour titre “P. Danielis Huetii,...Censura philosophiae cartesianae”, servant d’éclaircissement à toutes les parties de la philosophie surtout à la métaphysique*. Paris : Jean Cusson.

ROCHA, Ethel. 1997. “O conceito de realidade objetiva na Terceira Meditação de Descartes”, *Analytica* 2 (2): 203-218.

SCHMALTZ, Tad. 2002. *Radical Cartesianism: The French Reception of Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press.

SOUSA, Ana. 2020. *Descartes e o ceticismo: um exame da controvérsia entre Popkin e Lennon*. Dissertação. Fafich. UFMG.