

**Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – FAFICH
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

ANA CLÁUDIA TEODORO SOUSA

**DESCARTES E O CETICISMO:
UM EXAME DA CONTROVÉRSIA ENTRE POPKIN E LENNON**

Belo Horizonte

2020

ANA CLÁUDIA TEODORO SOUSA

DESCARTES E O CETICISMO:
UM EXAME DA CONTROVÉRSIA ENTRE POPKIN E LENNON

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. José Raimundo Maia Neto

Belo Horizonte
2020

100	Sousa, Ana Cláudia Teodoro.
S725d	Descartes e o ceticismo [manuscrito] : Um exame da
2020	controvérsia entre Popkin e Lennon / Ana Cláudia Teodoro Sousa. - 2020.
	171 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. Ceticismo – Teses3. Descartes, René, 1596-1650. 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



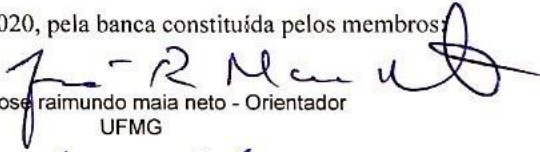
FOLHA DE APROVAÇÃO


Descartes e o Ceticismo: Um exame da controvérsia entre Popkin e Lennon

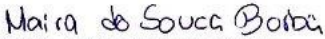
ANA CLÁUDIA TEODORO SOUSA

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Moderna.

Aprovada em 07 de fevereiro de 2020, pela banca constituída pelos membros:


Prof(a). José Raimundo Maia Neto - Orientador
UFMG


Prof(a). Telma da Souza Birchall
Universidade Federal de Minas Gerais


Prof(a). Maira de Souza Borba
Universidade Federal do Mato Grosso do Sul

Belo Horizonte, 7 de fevereiro de 2020.

AGRADECIMENTOS

O caminho atravessado por quase três anos durante a escrita da dissertação se mostrou muito mais penoso e cheio de obstáculos do que era esperado, entretanto, os momentos difíceis foram facilitados por meio da ajuda de pessoas queridas, que fizeram ser possível a finalização desta trajetória. Assim, nada mais justo e prazeroso do que agradecer a todos que contribuíram de alguma forma durante esse processo.

Antes de tudo gostaria de agradecer ao professor José Raimundo que, com muita paciência, cuidado e atenção, dedicou seu tempo para me ajudar a desenvolver este trabalho, desde a escrita do projeto de pesquisa até sua finalização. Sou grata pela confiança, generosidade e ensinamentos fundamentais para o meu crescimento intelectual e aprimoramento deste trabalho.

Agradeço ao professor Olímpio por ter acreditado desde o primeiro momento na minha capacidade de progredir dentro da filosofia. O convite para estudar Descartes já no final do meu primeiro período foi o principal responsável por este trabalho e pelo meu seguimento na filosofia. Agradeço também às professoras Lívia Guimarães e Telma Birchal pelos comentários sobre meu projeto e primeiro capítulo, respectivamente, fundamentais para o desenvolvimento do restante do texto.

Aos meus pais, eu agradeço por serem tão diferentes e conseguirem me acolher e me ajudar de formas distintas e indispensáveis, meu muito obrigada por todo o amor e companheirismo. Tia Marcinha e Tia Martinha que estão sempre comigo e que nunca deixaram de confiar na minha capacidade. À tia Rô, sempre presente. Pi e Gabriel, que sempre acreditam mais em mim do que eu mesma, mesmo não tendo nenhum interesse no meu objeto de estudo. À Lucy, pelo carinho sem interesse. Devo agradecer também aos meus poucos e bons amigos que me apoiaram em todos os momentos. Em especial, agradeço ao Gabriel, pela leitura de textos, conversas sobre o mestrado e por entender o quanto é difícil sair do interior para estudar em uma cidade grande e hostil. Agradeço à Patrícia, por ser um ponto de apoio e amizade constante. Agradeço à Carol por me apoiar nos momentos mais difíceis em BH e à Carol Sena por ser uma torcida constante, desde o processo de seleção do mestrado, e à Ana Cláudia, linda e especial assim como eu, que sempre esteve presente.

Por fim, como não poderia deixar de ser, agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG e todos aqueles que o constituem e ao CNPq, cujo auxílio financeiro garantiu minha dedicação integral a esta pesquisa.

“Como iremos acreditar em aqueles que acreditam quando não acreditamos em nós mesmos? O que será de nós que queremos acreditar, mas não podemos? E quanto àqueles que não podem ou não irão acreditar? (...) Eu quero conhecimento. Não crença. Não suposições. Mas conhecimento. Eu quero que Deus ponha sua mão, mostre seu rosto, fale comigo.”

(Bergman. O Sétimo Selo, 1957)

RESUMO

O objetivo deste trabalho é contrapor duas interpretações contemporâneas a respeito de como a filosofia cartesiana se vincula com o ceticismo e, assim, estabelecer se Descartes intencionava responder e eliminar o ceticismo; se sim, indicar como ele teria realizado esta tarefa e, posteriormente, determinar se ele teria sido bem sucedido ou não dentro desta possível empreitada, apontando também para as consequências caso a resposta revele uma tentativa fracassada. Primeiramente, retomamos a leitura inovadora de Richard Popkin acerca da filosofia cartesiana, que a insere dentro do contexto de uma crise pirrônica da modernidade, estabelecendo que a solução dada por Descartes à sua dúvida hiperbólica metodológica não representa só um trabalho epistêmico interno à sua filosofia, mas também aparece como uma reação à crise pirrônica. Popkin entende que a filosofia cartesiana tem como objetivo principal responder os argumentos céticos, mas falha nesta empreitada, o que faria de Descartes um cético *malgré lui*. Posteriormente, apresentamos a leitura de Thomas Lennon, antagônica à leitura proposta por Popkin, que indica que a filosofia cartesiana não tinha como meta responder ao ceticismo e que, apesar de tê-lo feito, falhar em algo que não está colocado como um objetivo não seria um problema, pelo menos não tão grave como alega Popkin. Desse modo, analisando as fontes apresentadas por estes dois autores e buscando informações contextuais e históricas acerca das passagens do *corpus* cartesiano que indicam a relação desta filosofia com o ceticismo, procuraremos apontar as forças que emergem das leituras de Popkin e de Lennon, mostrando também onde elas falham. Neste sentido, reconhecemos que não é possível desprezar a importância do ceticismo entre as influências cartesianas, mas também não é possível exagerar ao dizer que refutar o ceticismo era o principal objetivo da filosofia de Descartes. Além disso, constatamos que Descartes não pode ser um cético apesar de suas intenções dogmáticas, como indica Popkin, ainda que a filosofia cartesiana tenha reforçado a dificuldade que o ceticismo colocava após ter os seus fundamentos questionados pelas próprias dúvidas céticas que são o ponto de partida desta filosofia.

Palavras-chave: Ceticismo; Dúvida; Filosofia Cartesiana.

ABSTRACT

The aim of this work is to compare two contemporary interpretations of how Cartesian philosophy is linked with skepticism and thus to establish whether Descartes aimed to responding and eliminating skepticism; if so, we will indicate how he would have accomplished this task and then determine whether or not he would have been successful within this possible endeavor, also pointing to the consequences if the answer reveals a failed attempt. First, we return to Richard Popkin's groundbreaking reading of Cartesian philosophy, which places it within the context of a Pyrrhonian crisis of modernity, establishing that Descartes' solution to his own hyperbolic methodological doubt is not merely an epistemic work internal to his philosophy, but it also appears as a reaction to the Pyrrhonian crisis. Popkin understands that Cartesian philosophy has as its main goal to answer the skeptical arguments, but fails in this endeavor, which would make Descartes a skeptic *malgré lui*. Subsequently, we present Thomas Lennon's reading, antagonistic to Popkin's, which claims that Cartesian philosophy was not meant to respond to skepticism and that, despite having done so, failing to do something that was not set as a goal would not be a problem, at least not as major as Popkin says. Thus, by analyzing the sources presented by these two authors and seeking contextual and historical information about the passages of the Cartesian *corpus* that indicate the relation of this philosophy with skepticism, we point out the forces that emerge from the readings of Popkin and Lennon, also showing where they fail. In this sense, we recognize that it is not possible to overlook the importance of skepticism among Cartesian's influences, but neither it is possible to exaggerate by saying that refuting skepticism was the main purpose of Descartes' philosophy. Furthermore, we find that Descartes cannot be a skeptic despite his dogmatic intentions, as Popkin indicates, even though Cartesian philosophy has reinforced the difficulty that skepticism posed after having its foundations questioned by the very skeptical doubts that are the starting point of this philosophy.

Key words: Skepticism; Doubt; Cartesian Philosophy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1	15
A INTERPRETAÇÃO DE POPKIN SOBRE DESCARTES E O CETICISMO	15
1. Descartes: herói anticético?	21
1.1. O reconhecimento da corrente cética	22
1.1.1. A dúvida como expurgação dos erros do espírito	22
1.1.2. Corroborações textuais	23
1.1.3. O episódio de 1628 com Sr. Chandoux	32
1.2. A busca dos fundamentos metafísicos como oposição à doutrina cética	35
2. O revés sofrido pela filosofia cartesiana	38
2.1. Descartes cético: a recepção da filosofia cartesiana pelos aristotélicos	39
2.1.2. O exagero do método da dúvida e a crítica de Bourdin	40
2.1.3. A Querela de Utrecht	42
2.2. A crítica dos céticos mitigados e o abandono da pretensão de absoluta certeza	50
2.2.1. <i>Quintas Objeções e Respostas</i> : a falta de objetividade da filosofia cartesiana	51
2.2.2. <i>Segundas Objeções e Respostas</i> e a possibilidade das verdades estabelecidas serem, absolutamente falando, falsas	53
2.2.3. O ceticismo impugnado na filosofia cartesiana	57
2.3. A falibilidade do critério: o círculo de Arnauld	59
3. Descartes cético	62
CAPÍTULO 2	64
THOMAS LENNON E A DEFESA DA FILOSOFIA CARTESIANA	64
1. A desconfiança sobre a “interpretação padrão”	66
1.1. O objetivo não declarado: a escassa menção aos céticos	69
1.1.1. A isenção cartesiana em relação ao ceticismo	69
1.1.2. Evidências do menosprezo cartesiano para com os céticos	71
1.1.3. A imperturbabilidade de Descartes	75
1.1.4. A seriedade da dúvida cartesiana enquanto instrumento propedêutico	81
1.1.5. A refutação acidental do ceticismo	87
1.1.6. Passagens que poderiam validar a “interpretação padrão”	88
1.2. Evidências das preocupações morais cartesianas em relação ao episódio com o Sr. Chandoux	94
1.3. As repercussões da desautorização da “interpretação padrão”	99
2. A análise de Lennon da filosofia cartesiana	101
2.1. A natureza da dúvida cartesiana e suas soluções	102
2.2. O cogito e o critério de verdade	106
2.3. Descartes: cético acadêmico	109
CAPÍTULO 3	115

A FILOSOFIA CARTESIANA COMO ADVERSÁRIA AO CETICISMO E AS CONSEQUÊNCIAS DE SEU POSSÍVEL FRACASSO	115
1. O obstáculo cético e seus impactos na filosofia cartesiana	116
1.1. A negligência do contexto intelectual por Lennon	118
1.2. O exagero da preponderância do ceticismo no interior do projeto cartesiano	121
1.3. A possibilidade de isolar as dúvidas céticas do ceticismo e de suas implicações epistemológicas	126
1.4. A influência e utilização moderada do ceticismo na filosofia cartesiana	129
2. Cético <i>malgré lui</i>? As consequências de um possível fracasso de Descartes em estabelecer verdades objetivas	137
2.1. A possibilidade da falsidade absoluta e a admissão do falibilismo	138
2.2. A resposta desdenhosa à “objeção das objeções”	142
2.3. A concepção de verdade absoluta em relação à razão humana	144
2.4. O distanciamento evidente entre o pensamento cartesiano e a doutrina cética	146
2.5. O problema do critério e o intuicionismo cartesiano	150
CONCLUSÃO	162
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	167

INTRODUÇÃO

As disputas e discussões acerca das questões propostas pela filosofia cartesiana estão longe de configurarem novidades dentro da história da filosofia. Pelo contrário, começam a ocorrer desavenças em torno do pensamento de Descartes (1596-1650) desde que o *Discurso do Método* foi publicado em 1637, o que só se intensificou após a publicação das *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, obra prima de Descartes, publicada em 1641. Rapidamente aparecem figuras que se opõem veementemente ao que era defendido pelo filósofo, como também despontam verdadeiros cartesianos: o conjunto de *Objecções e Respostas* aparece como sendo um notável exemplo destas oposições e polêmicas, assim como conseguem apresentar pontos de concordância e anuência de outros pensadores a respeito do que estava sendo proposto por Descartes.

Não obstante, Descartes ainda se envolveu em outra série de desentendimentos, muitos deles que inclusive deixaram o campo da argumentação puramente filosófica e se estenderam para o âmbito pessoal. A chamada Querela de Utrecht ocorrida entre os anos de 1640 e 1643, por exemplo, culminou na proibição do ensino da filosofia cartesiana na Universidade de Utrecht, fazendo com que Descartes escrevesse uma série de documentos e manifestos criticando duramente o reitor desta universidade à época, Gisbert Voetius (1589-1676). Anos depois, após a publicação de seus *Princípios da Filosofia* em 1647, Descartes também romperia com um dos seus maiores seguidores, Henry Regius (1598-1679), que havia sido professor de medicina e botânica em Utrecht e proponente de toda a controvérsia sediada nesta universidade.

As disputas também não cessaram após a morte de Descartes, pelo contrário, continuaram vigorosas durante o século XVII, já que muitos cartesianos estavam escrevendo obras influenciadas principalmente pela filosofia proposta por Descartes e havia também anticartesianos prontos para refutar todas as suas principais teses. A *Censurae philosophiae cartesianae*, o mais importante tratado de rejeição e crítica da filosofia cartesiana publicado na França no final do século XVII, por Pierre-Daniel Huet (1630-1721), foi rapidamente respondida por Pierre-Sylvain Regis (1632-1707), um grande cartesiano que procurava salvaguardar a corrente de pensamento proposta por Descartes. Com o passar dos séculos as disputas se tornaram menos acaloradas

e deram lugar para questões mais propriamente filosóficas, interpretativas e esclarecedoras. Durante o século XX, Ferdinand Alquié (1906-1985) e Martial Guérault (1891-1976), grandes estudiosos da filosofia cartesiana, ainda divergiam sobre qual seria a melhor metodologia para compreender integralmente o sistema proposto por Descartes, discussão que ainda ecoa no século XXI. E, tendo em vista este apanhado histórico, não era de se esperar que as controvérsias já estivessem extintas.

Em 1960, com a publicação da *História do Ceticismo*, por Richard Popkin (1923-2005), é revelada a grande abrangência e importância da retomada do pensamento cético no início da modernidade, tendo seus argumentos inseridos em discussões nos vários âmbitos do conhecimento e causando uma verdadeira crise cética. Assim é externado como o ceticismo teve um papel fundamental na formação do pensamento moderno e que, por isso, influenciou uma parcela significativa de filósofos que entendiam que era necessário lidar com a crise cética que vigorava nesse período. Com este panorama cético, Popkin entende que a dúvida metódica cartesiana é uma tentativa admirável de refutar o ceticismo tendo em vista seus próprios argumentos, mas que esta é uma tentativa que falha e que, tendo em vista seus resultados, a filosofia proposta por Descartes seria uma filosofia cética, apesar de todos os esforços cartesianos em fundamentar um pensamento contra o ceticismo.

Essa tese, principalmente em relação à influência do ceticismo no pensamento de Descartes, é considerável e não demorou a ser aceita por muitos estudiosos de Descartes e da filosofia moderna em geral. De fato, Popkin apresenta uma tese extremamente plausível e adequada ao contexto intelectual de Descartes e também aos seus escritos. Entretanto, há dissidentes que criticam esta teoria, parcialmente ou integralmente. Entre eles, encontramos a interpretação proposta por Thomas Lennon (1942 –) que não só aparece como oposta ao que é estabelecido por Popkin, mas também que procura refutar as teses de Popkin em relação a Descartes. Em *The Plain Truth*, de 2008, Lennon deixa claro que o ceticismo não seria um dos alvos de Descartes e, tendo isto em vista, falhar em responder às suas questões não seria um problema no âmbito da filosofia cartesiana, muito menos faria com que esta filosofia se tornasse uma filosofia cética.

Portanto, surge a necessidade de examinar essa disputa e procurar estabelecer no que ela está fundamentada, quais são seus pontos centrais e o que parece ser mais adequado tendo em vista os escritos do próprio Descartes. Assim, este trabalho está dividido em três capítulos: o primeiro capítulo procura expor e analisar a interpretação de Popkin, observando quais são suas fontes, quais conclusões advêm destas fontes e como esta leitura tão influente é estruturada em seus dois capítulos destinados a Descartes na *História do Ceticismo*. O segundo capítulo se baseia principalmente no que é exposto em *The Plain Truth* por Lennon e, assim, procura-se indicar como se dá a tentativa de refutação da tese de Popkin, quais os argumentos utilizados para fazê-la, além de uma apresentação e análise da própria tese de Lennon sobre como a filosofia cartesiana deve ser compreendida, principalmente em relação à chamada crise cética da modernidade. Aqui, como no primeiro capítulo, também há a avaliação das fontes utilizadas, indicando se elas poderiam levar ou não às conclusões desenhadas pelo autor.

Por fim, o terceiro capítulo surge como uma confrontação destas duas posições opostas e tem como objetivo estabelecer quais argumentos são mais pertinentes e conformes ao que exposto pelos escritos cartesianos. Assim, ao retomar algumas passagens importantes e notáveis do *corpus* cartesiano, principalmente aquelas em que o ceticismo e a dúvida são mencionados, avalia-se como Popkin e Lennon compreenderam estas passagens e também utilizamos outras interpretações contemporâneas. Espera-se, portanto, estabelecer uma leitura própria de qual é a relação de Descartes com o ceticismo, assim como de quais seriam as consequências de uma possível falha desta tentativa. Examinando os aspectos positivos e negativos das leituras de Popkin e Lennon, realizadas nos dois primeiros capítulos, é possível chegar a uma via média que aponta para uma leitura mais moderada da filosofia cartesiana, tanto em relação às suas influências quanto em relação aos seus resultados.

CAPÍTULO 1

A interpretação de Popkin sobre Descartes e o ceticismo

A publicação da obra *História do Ceticismo*¹ de Richard H. Popkin em 1960 desvelou, de maneira inovadora, a relevância da retomada de alguns textos céticos da antiguidade no contexto do Renascimento, indicando que a recuperação de ideias céticas combinadas com fatores históricos da época fez com que o ceticismo aparecesse como tema principal no início da modernidade, figurando-se como um fio condutor no pensamento moderno, desde o Renascimento até Iluminismo.

Tal importante elucidação tem levado a uma melhor compreensão das obras de filósofos modernos, tendo em vista que o ceticismo se faz presente de modo muito amplo no Renascimento, configurando um elemento fundamental e frequentemente debatido. Sendo assim, Popkin dá início a um importante programa de pesquisa dentro da história da filosofia que busca esmiuçar esta influência notável da corrente cética dentro das obras de filósofos modernos e, desde sua primeira edição, a *História do Ceticismo* vem influenciando e impelindo novas pesquisas sobre o tema, gerando corroborações, precisões, críticas e revisões de teses e interpretações propostas no livro.

O passo inicial de Popkin é apresentar de qual forma os textos céticos são redescobertos e como estes se mostraram muito adequados ao contexto histórico vivido na época. Isto é, durante as divergências religiosas provocadas pela querela da Reforma e Contra-Reforma ocorrida no começo do século XVI, encontra-se o questionamento da autoridade da Igreja Católica feito por Lutero e, depois, Calvino. Tendo em vista tais contestações, surge o problema de estabelecer a chamada “regra da fé”, ou seja, um critério que pudesse avaliar o que seria, de fato, conhecimento religioso. Ambos os lados dessa disputa se propõem a estabelecer critérios que pudessem confirmar suas próprias posições, mas, tendo em vista esta divergência,

¹Popkin, 1960. Em 1979, Popkin publica uma edição estendida até Espinosa (Popkin, 1979) e, vinte e quatro anos depois, uma terceira e última versão do livro é publicada: *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle* (Popkin, 2003), incorporando novos estudos sobre a influência do ceticismo em diversos autores e áreas do conhecimento. Entretanto, a segunda versão da obra foi a que obteve maior notoriedade, sendo traduzida em diversas línguas, inclusive para o português. Tendo em vista as escassas mudanças nos trechos que nos interessam aqui e a excelente tradução feita por Danilo Marcondes (Popkin, 2000), nós a utilizaremos como referência.

ocorre um impasse em que nenhum critério pode ser estabelecido como verdadeiro (Popkin 2000, 25-47).

Esse problema de precisar qual a “regra da fé” é muito bem resumido no problema do critério de verdade, que aparece como um problema epistemológico fundamental para a corrente cética. A modernidade obteve conhecimento do ceticismo por meio de três fontes principais: os escritos de Sexto Empírico, as obras céticas de Cícero e também por meio dos relatos sobre os céticos antigos feito por Diógenes Laércio (Popkin 2000, 49). Notadamente, é nos textos de Sexto Empírico que se encontra explicitamente o problema do critério sendo analisado e explicitado, além de utilizado para apresentar a impossibilidade de se obter qualquer tipo de conhecimento.

Sexto Empírico foi um filósofo grego que provavelmente viveu no começo do século III d.C. e se apresenta como um dos principais proponentes do ceticismo pirrônico. A obra de Sexto é retomada no século XVI por meio de uma tradução latina das *Hipotiposes Pirrônicas* feita por Henry Estienne, em 1562, e, logo depois, em 1569, aparece a tradução latina de *Adversus Mathematicos*, realizada por Gentien Hervet. Nestas obras, Sexto faz uma exposição do ceticismo pirrônico que, de modo geral, oferece razões para que o assentimento a qualquer proposição seja suspenso, contrapondo a qualquer argumento um argumento contrário de força equivalente. Os céticos pirrônicos tinham como objetivo não se comprometerem a qualquer asserção e, assim, a qualquer proposição que a mente poderia se inclinar a assentir, haveria uma série de razões que provariam que uma posição contrária seria tão plausível quanto aquela outra. Assim, atingiriam a equipolência entre duas posições opostas e, não sendo viável escolher entre posições opostas que tem capacidade de compelir o assentimento de maneira idêntica, o cético suspende seu juízo, suscitando no espírito um estado de tranquilidade, chamado *ataraxia*.

É no corpo do primeiro livro de *Contra os Lógicos* (*Adversus Mathematicos*, livro VIII) que Sexto discute o problema do critério de verdade. Sexto define o critério de verdade como algo que poderia oferecer um meio de garantir a apreensão de verdades e, tendo isto em vista, procura primeiramente mostrar o que filósofos anteriores afirmaram sobre o critério de verdade para logo apresentar contra argumentos a estas posições, concluindo que não seria possível estabelecer tal critério, como faz nos parágrafos 315 e 316:

Assim, cada um daqueles que sustentam que descobriram o que é verdadeiro apenas declaram tal coisa por meio de uma asserção ou fazem uso de uma demonstração. Mas ele não pode dizer tal coisa por meio de uma asserção. Pois um daqueles que está do lado contrário oferecerá uma asserção que sustenta o oposto, e, assim, aquela não será mais confiável do que esta; já que uma simples asserção tem igual força a outra simples asserção. Mas, se alguém apresentar um critério por meio de uma demonstração, seguramente será um critério sólido. Mas, para que possamos apreender que a demonstração que ele está usando para declarar seu critério é sólida, devemos possuir um critério - e um que seja previamente estabelecido. Mas nós não temos um critério estabelecido; é isso que está sob investigação. Portanto, não é possível encontrar um critério.² (Sexto Empírico 2005, 62, tradução nossa)

Tal passagem da obra de Sexto consegue resumir o que estava sendo vivenciado no mundo moderno, tanto no campo epistêmico quanto no campo religioso, e esta proximidade entre o problema do critério apresentado por Sexto e as disputas modernas faz com que Popkin dê um lugar de destaque à obra do cético pirrônico e, por conseqüência, oferece maior importância ao pirronismo como propulsor das ideias céticas no Renascimento³. Outro motivo para Popkin afirmar que houve na modernidade uma crise pirrônica, e não uma crise cética de inclinação acadêmica, é que as discussões céticas no início da modernidade revelam-se de modo significativo após as traduções latinas de Sexto Empírico, fazendo que os argumentos céticos do autor fossem utilizados primeiramente dentro do contexto das desavenças religiosas, se estendendo posteriormente para todos os outros campos do conhecimento e minando qualquer pretensão de certeza que poderia existir na época (Popkin 2000, 73-74).

²“So, each of those who maintain that they have discovered what is true either just declares this by assertion or makes use of a demonstration. But he will not say it by assertion. For one of those who are in the opposite camp to himself will offer the assertion that maintains the opposite, and so his one will be no more trustworthy than theirs; for a bare assertion has equal force with a bare assertion. But if it is with a demonstration that he declares himself the criterion, surely it will be a sound one. But in order for us to learn that the demonstration that he is using to declare himself the criterion is sound, we ought to have a criterion – and a previously agreed one at that. But we do not have an agreed upon criterion; that is what is under investigation. Therefore it is not possible to find a criterion.”

³Em seu prefácio, Popkin distingue as vertentes do ceticismo apresentando as particularidades do pensamento do ceticismo acadêmico e do pirronismo, entretanto, deixa claro que em seu entendimento é o ceticismo de caráter pirrônico que influenciou a modernidade que, por isso, passou por uma *crise pyrrhoniennne* e não uma *crise academicienne* (Popkin 2000, 13-18). Popkin entende que “as obras de Sexto parecem ter tido um papel especial e predominante para muitos filósofos, teólogos e cientistas considerados aqui [na *História do Ceticismo*]; e Sexto parece ter sido a fonte direta ou indireta de muitos dos argumentos, conceitos e teorias destes pensadores.” (Popkin 2000, 17)

É justamente diante desta crise cética estabelecida na modernidade que Popkin procura mostrar como os argumentos dos cétricos antigos foram readaptados e utilizados pelos pensadores modernos para rejeitar a capacidade da razão humana em conhecer qualquer coisa que seja. Tendo em vista essa deficiência da razão e da incapacidade de instaurar um critério de verdade, esses pensadores acabam chegando à mesma conclusão dos cétricos antigos: o melhor caminho a ser tomado é o da suspensão de juízo em questões epistêmicas, adotando a tradição em relação às questões práticas cotidianas. Assim, a leitura de Popkin propõe que os filósofos cétricos da modernidade seriam fideístas, isto é, não acreditariam na possibilidade de obtenção de conhecimento por meios racionais, mas salvaguardariam o cristianismo afirmando que qualquer certeza possível deveria ter como origem e critério a revelação divina, sendo impraticáveis as discussões religiosas a partir de elementos puramente mundanos.

Essa interpretação configura também uma corroboração da tese principal de Popkin que postula a existência de uma crise pirrônica na modernidade que influenciou amplamente os projetos filosóficos da época. Tal tese ilumina um novo aspecto histórico do Renascimento que até então havia sido pouco abordado, provavelmente negligenciado durante o século XIX e grande parte do século XX, mas após as pesquisas de Popkin, este diagnóstico apresentado por ele se mostra vigoroso e influente, levando muitos pesquisadores a seguirem neste programa de pesquisa, já que entendem o aspecto cético da modernidade como de primeira importância, conforme aponta Paganini (2008, 7). Frédéric Brahami, por exemplo, ressalta o caráter inovador da tese de Popkin, afirmando que muito mais que um trabalho útil, que traz uma ampla gama de informações sobre o ceticismo na modernidade, é uma obra reveladora, responsável por fazer emergir um fato que até então havia sido ignorado (Brahami 1998, 293-305).

Assim, a elucidação feita por Popkin acerca da importância da reapropriação do ceticismo no início da modernidade vem guiando um número considerável de pesquisas sobre o tema e também sobre filósofos que se enquadram dentro deste contexto. À vista disso, é claro que muitas das teses de Popkin são corroboradas, mas também revisadas, criticadas e até negadas⁴, como já mencionado anteriormente. O

⁴Como frutos destas pesquisas, podemos citar, entre outros: Ayers 2004; Brahami 1998; Giocanti, 1998; MacLean 2006; Maia Neto 2015; Naya 2009; Perler 2004.

florescimento destes estudos leva, inclusive, Gianni Paganini a mencionar certa mudança de paradigma no que diz respeito às pesquisas sobre ceticismo moderno⁵, apesar da *História do Ceticismo* continuar como a grande obra de referência, levando em consideração que sua tese primordial acerca da importância da retomada dos argumentos cétricos antigos na modernidade é, de modo geral, reforçada e estendida, não sendo abatida pelas críticas que por vezes aparecem (Paganini 2008, 7-8). Em seu mais recente livro, publicado em 2019, Marcondes defende que existem outras questões que influenciaram o desenvolvimento do ceticismo na modernidade além dos aspectos indicados por Popkin, a saber, o descobrimento do novo mundo, chamado de argumento antropológico, e o argumento do conhecimento do criador, que pressupõe que só é cognoscível para o homem o que o homem pode criar. Entretanto, estes novos aspectos estariam apenas ampliando e reforçando a tese de Popkin (Marcondes 2019, 72). Até mesmo em relação aos artigos que se propõem a revisar e criticar algumas das teses propostas por Popkin, pode-se observar a preocupação dos autores em ressaltar a importância de sua obra e da força da tradição de pesquisa fundada por ele no interior dos estudos acerca da história da filosofia moderna e do ceticismo.

Sylvia Giocanti, por exemplo, acusa de modo veemente a obra de Popkin de ser resultado de uma pesquisa sobre a história do fideísmo e não sobre a história do ceticismo, engano causado pela ausência de uma distinção conceitual entre fideísmo e ceticismo. Esta supressão levaria, conforme sua análise, a uma incompletude da obra de Popkin, tendo em vista o que o autor se propõe a realizar. Entretanto, concomitantemente às críticas, Giocanti aponta o mérito de Popkin em relação à interpretação dos filósofos que estruturam sua teoria, indicando que ele o faz de modo honesto: deixando de lado interpretações que procurariam indicar intenções ocultas destes filósofos, Popkin estaria preocupado em se fiar apenas em evidências explícitas dentro dos textos de cada um dos filósofos que analisa e que seriam coerentes com sua tese principal (Giocanti 1998, 193-210).

Na mesma direção, Brahami também busca questionar as lacunas que Popkin deixa em sua obra por falta de distinções conceituais. Em seu artigo, Brahami aponta que Popkin não discrimina o ceticismo antigo do ceticismo moderno, desprezando as

⁵ “Cette accumulation impressionnante de résultats ne pouvait qu’entraîner des changements importants, annonçant une véritable mutation de paradigme (...)” (Paganini 2008, 7)

especificidades deste último. Além disto, ele argumenta que Popkin não teoriza a relação entre a crise religiosa e a crise pirrônica, o que o leva a explicar este importante acontecimento utilizando a noção de acidente histórico ou acaso, já que a generalização da crise religiosa para outros campos teria ocorrido como uma espécie de contaminação ou epidemia. Entretanto, apesar das críticas, deixa claro que estas emanam da própria tese de Popkin, tendo este fundado uma tradição de pesquisa que não se apoia apenas na dimensão histórica da modernidade, mas consegue, tomando-a como ponto de partida, chegar a questões filosóficas, levando em consideração também as dimensões religiosas e políticas do contexto em questão⁶ (Brahmi 1998, 303).

Portanto, é tendo em vista a instauração de uma nova tradição de pensamento e do estabelecimento da importância de assinalar a influência do ceticismo no pensamento moderno ao interpretar os filósofos do Renascimento que Popkin situa a dúvida de Descartes, ou seja, contextualiza a dúvida cartesiana no interior desta crise cética avassaladora que abalava o mundo moderno. Popkin entende que a solução dada por Descartes à sua dúvida hiperbólica metodológica não representa só um trabalho epistêmico interno à sua filosofia, mas também aparece como uma reação à crise pirrônica, o que o leva a apresentar o trabalho hercúleo de abater o “dragão cético” como tarefa primordial da filosofia de Descartes.

A teoria de Popkin estabelece que a filosofia cartesiana não surge como uma tentativa isolada que possuía como único objetivo refutar a filosofia aristotélica e a escolástica, mas teria como origem também a necessidade de reagir às ameaças do ceticismo, que estava enraizado no pensamento moderno desde meados do século XVI. Desse modo, o projeto de Descartes, que tem início na dúvida, buscaria uma filosofia cujos fundamentos são indubitáveis para responder a incerteza provocada pela crise cética da modernidade. Assim, Popkin segue sua análise da filosofia cartesiana argumentando que Descartes não consegue atingir respostas epistêmicas satisfatórias para a dúvida que ele mesmo propõe com intenção de refutá-la, ou seja, a chamada parte construtiva da filosofia cartesiana não seria, conforme Popkin, capaz de desempenhar o papel que Descartes atribui a ela, deixando como remanescente

⁶ “D’un côté, il a le mérite extraordinaire de sortir de l’histoire interne à la philosophie, en ancrant le problème dans sa dimension religieuse (et par conséquent aussi politique); mais, de l’autre, le rapport entre la crise religieuse et la crise pyrrhonienne n’est pas théorisé mais simplement présenté.” (Brahmi, 1998, 303)

desta filosofia apenas dúvidas sem soluções. É por este motivo que Popkin atribui a Descartes o rótulo de *sceptique malgré lui*, isto é, apesar das intenções anticéticas cartesianas, o que sobra de sua filosofia são justamente as dúvidas que possuem berço no ceticismo, fazendo de Descartes um filósofo cético (Popkin 2000, 271-330).

É precisamente desta maneira que Popkin organiza seus dois capítulos destinados a tratar da filosofia cartesiana na *História do Ceticismo*: num primeiro momento, Popkin analisa como o ceticismo se apresenta como uma grande ameaça para Descartes e como este se propõe a respondê-lo, o que constitui o primeiro capítulo sobre Descartes denominado “Descartes: Conquistador do Ceticismo”. Logo depois, Popkin mostra como a tentativa cartesiana não se mostra adequada, baseando-se principalmente em alguns filósofos contemporâneos a Descartes que já apresentam uma recepção crítica da filosofia de Descartes como uma filosofia cética. Assim, apresenta-se aqui o segundo capítulo acerca da filosofia cartesiana: “Descartes: *Sceptique Malgré Lui*”. Precisamente nestes dois capítulos encontra-se o que é importante elencar tendo em vista as pretensões do presente trabalho: analisar a interpretação de Popkin, avaliando a fundamentação textual que ele oferece para sustentar tal interpretação e apontando a relevância e plausibilidade desta leitura.

1. Descartes: herói anticético?

Pode parecer no mínimo estranho que tantos intérpretes clássicos de Descartes não tenham considerado a filosofia cartesiana como uma resposta ao ceticismo que aparecia como um tema tão agudo na modernidade⁷. Segundo Popkin, os autores proponentes da chamada “interpretação tradicional” compreendem o projeto de Descartes como uma oposição científica à ortodoxia do aristotelismo-escolástico, buscando um novo paradigma baseado na liberdade intelectual. Além desta leitura, ainda segundo Popkin, estaria surgindo também uma interpretação mais conservadora da filosofia cartesiana, que entende que Descartes tinha, na verdade, o objetivo de restabelecer uma perspectiva mais dogmática contra as novidades do Renascimento, buscando uma filosofia que adequasse à visão de mundo do

⁷Podemos citar, por exemplo, os clássicos Alquié (1950, 1993) e Guérout (1968). Segundo Popkin, além das obras de Gouhier (1954; 1958) e Damska (1950), poucos estudos exploraram a relação de Descartes com o ceticismo pirrônico existente em seu tempo (Popkin, 2000, 271-2).

cristianismo e à revolução científica do século XVII. Porém, a relação entre a filosofia cartesiana e ceticismo teria sido pouco explorada e, até certo ponto, negligenciada (Popkin 2000, 271).

Desse modo, a grande controvérsia colocada por Popkin frente aos comentadores cartesianos clássicos é que a filosofia de Descartes, que é construída por meio da dúvida hiperbólica metodológica, não seria possível fora de um cenário onde o ceticismo se mostrava vivo e era fervorosamente debatido: ignorar este fato seria perder de vista um aspecto essencial para a compreensão da filosofia cartesiana⁸.

1.1. O reconhecimento da corrente cética

Buscando evidenciar e justificar esta nova leitura do cartesianismo, ou seja, uma leitura que demonstra que esta filosofia foi amplamente influenciada pelo ceticismo e tem como objetivo a refutação da ameaça cética, Popkin se vale de três estratégias⁹: 1) na aproximação da dúvida cartesiana à dúvida apresentada pelos fideístas; 2) na apresentação de algumas evidências textuais, mostrando que em algumas passagens do *corpus* cartesiano a intenção de refutar o ceticismo se mostra evidente e 3) na narrativa de uma visita à Paris em 1628, em que Descartes atacou a aceitação da probabilidade como um critério de verdade, o que evidencia que o filósofo dispunha de conhecimento acerca do que estava sendo debatido na época e, conseqüentemente, sabia dos perigos do ceticismo, possuindo como objetivo principal eliminá-lo.

1.1.1. A dúvida como expurgação dos erros do espírito

O desenvolvimento do primeiro ponto, ou seja, a aproximação do pensamento de Descartes ao pensamento dos céticos modernos, ou fideístas, começa logo no primeiro capítulo da *História do Ceticismo*. Popkin introduz tal ponto com a apresentação da querela religiosa no começo do Renascimento, mostrando como o

⁸ Conforme podemos observar em Curley 1978, ix; e em Maia Neto 2015, 61.

⁹ Ver também: Maia Neto 2015, 60-1.

debate leva ao problema de estabelecer a regra da fé e suscita o problema da justificação de um critério de verdade, que é uma das grandes questões do pirronismo. Concomitantemente a isso, são analisadas as traduções para o latim dos textos de Sexto Empírico. Assim, constata-se que o ceticismo antigo foi fortemente retomado nas discussões intelectuais do começo da modernidade, o que permite que Popkin demonstre que Descartes estava inserido no contexto de uma crise pirrônica, de onde a dúvida cartesiana tem sua origem. As três primeiras partes do *Discurso do Método*, por exemplo, relatariam como Descartes estava profundamente abalado pela força dos argumentos céticos e procurava estabelecer alguma verdade “tão firme e tão certa que as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar” (Descartes 1983, 46).

Além disso, ainda nos capítulos anteriores aos capítulos destinados a tratar da filosofia de Descartes, Popkin apresenta de que modo a filosofia dos pensadores modernos utilizava o ceticismo tendo em vista fins dogmáticos, ou seja, a dúvida cética era empregada com o objetivo de limpar o espírito das crenças e preconceitos adquiridos, mostrando que estes não possuíam fundamentos epistêmicos suficientes para que seja possível considerá-los certos. Dessa forma, livrando o espírito dos erros, o ceticismo seria um instrumento de preparo da mente, funcionando como uma purificação e expurgação, em vistas a receber a revelação divina, única fonte de certezas absolutas. Descartes, por sua vez, não duvida almejando facilitar a recepção da revelação divina, mas sim de estabelecer certezas, inclusive a certeza da existência de Deus, por meios racionais. Apesar disso, Popkin relaciona o método dos fideístas ao método cartesiano, já que ambos tinham como objetivo a limpeza do espírito ao retirar os preconceitos adquiridos, utilizando como instrumento o ceticismo (Popkin 2000, 279-283).

1.1.2. Corroborações textuais

Em segundo lugar, Popkin baseia sua interpretação em evidências textuais dadas por Descartes em sua obra, apontando que o filósofo relatou ter conhecimento da ameaça cética, além de revelar sua preocupação com as conseqüências do

ceticismo e anunciar que sua filosofia tinha como meta uma resposta aos argumentos céticos, meta que, segundo Descartes, foi cumprida.

Sétimas Respostas

A primeira passagem citada por Popkin consiste num trecho das *Sétimas Respostas* em que Descartes relata ao jesuíta Pierre Bourdin que o ceticismo estava vivo em seu tempo e se desenvolvendo vigorosamente, principalmente porque muitos homens não conseguiam encontrar nada satisfatório na filosofia vigente nem alguma alternativa a ela e, por consequência, acabavam por adotar o ceticismo:

E não me diga que esta seita [o ceticismo] está atualmente extinta: ela está vigorosa como jamais foi; e quase todos aqueles que pensam possuir um pouco mais de inteligência que os outros, ao não encontrarem nada que possa satisfazê-los dentro da Filosofia comum, e não vendo nenhuma possibilidade de melhora, encontram abrigo junto aos céticos (*Oeuvres II*, 1059-60)¹⁰.

É importante notar aqui em qual contexto esta citação aparece dentro da obra cartesiana: o debate entre Descartes e Pierre Bourdin, que constitui o conjunto das *Sétimas Objeções e Respostas*, é bastante tenso e longo, formando um grande jogo retórico repleto de ataques de ambos os lados, em que Descartes se mostra muito irritado com o que estava sendo questionado por Bourdin acerca de sua filosofia. Tal irritação parece ocorrer principalmente por dois motivos: primeiramente, Descartes intencionava que os jesuítas aceitassem sua filosofia¹¹, assim como requisitou ao reitor e doutores da Faculdade de Teologia de Sorbonne em uma carta que dedica o

¹⁰ “Et ne me dites point que cette secte est à présent abolie: elle est en vigueur autant qu’elle fut jamais; et la plupart de ceux qui pensent avoir un peu plus d’esprit que les autres, ne trouvant rien dans la philosophie ordinaire qui les satisfasse, et n’en voyant point de meilleure, se jettent aussitôt dans celles des sceptiques; (...)” As passagens de Descartes utilizadas neste trabalho que ainda não foram traduzidas para a língua portuguesa foram extraídas da edição de Ferdinand Alquié: *Oeuvres philosophiques de Descartes (Oeuvres*, seguido de número do volume e da página) e serão traduzidas de maneira autônoma quando necessário. Para as traduções utilizadas nas outras passagens, conferir bibliografia.

¹¹ Como é evidente na *Carta ao Padre Dinet*, em que Descartes demonstra sua insatisfação com as objeções feitas pelo Padre Bourdin e manifesta sua vontade de receber críticas e questões mais racionais dos jesuítas, além de sua aprovação, principalmente acerca das provas da existência de Deus e da distinção entre corpo e alma (*Oeuvres II*, 1074-80).

texto de suas *Meditações* a eles¹²; além disso, Descartes se irrita com a dita má-compreensão de Bourdin a respeito da dúvida sendo utilizada como método, que é justamente o que está em jogo na discussão.

Na ocasião das *Sétimas Objeções*, Pierre Bourdin coloca três questões principais em relação à filosofia cartesiana, todas acerca do método e de suas possíveis consequências. A primeira questão é sobre a pertinência do método cartesiano de considerar tudo minimamente duvidoso como falso, a segunda questiona se este método de renunciar tudo o que é duvidoso seria realmente um bom método de filosofar e a terceira questão, que Bourdin não chega a desenvolver, questiona se este método poderia ser reparado. A ideia geral de Padre Bourdin é que o método cartesiano se apresenta como exagerado, ou seja, tomando qualquer coisa minimamente duvidosa como falsa e rejeitando todas estas crenças, não haveria meios para avançar na filosofia, já que a dúvida que Descartes propõe embargaria qualquer crença que pudesse ser estabelecida posteriormente¹³. O jesuíta se mostra chocado com o processo cartesiano que não respeitaria o que seria, para ele, um patamar seguro do duvidar, ou seja, Bourdin entende que Descartes ao intencionar estabelecer verdades certas e evidentes acabaria exagerando por algum tipo de vaidade, já que tais verdades tão certas e tão evidentes seriam inúteis e supérfluas, possuindo um nível de certeza maior que o necessário para que a humanidade estabeleça crenças seguras que seriam suficientes para o bom andamento da vida prática e do desenvolvimento científico. Para completar, o método que estabeleceria estas verdades tão seguras não poderia construir nada, mas apenas destruir o que já havia sido estabelecido e era perfeitamente adequado para a vida dos homens¹⁴. Tal linha argumentativa leva-o a comparar o método da dúvida cartesiana a uma mãe que, para que o filho não sofra com catarro, acaba por cortar seu nariz ao invés de apenas limpar o nariz da criança¹⁵.

¹² *Epístola de Renato Des Cartes aos muitos sábios e muito ilustres senhores decano e doutores da Sagrada Faculdade Parisiense de Teologia* (Descartes 2004, 197-207).

¹³ De modo bastante rudimentar a posição de Bourdin se assemelha ao que Popkin vai argumentar contra a filosofia de Descartes e sua incapacidade de estabelecer qualquer verdade, rotulando Descartes, inclusive, de cético apesar dele mesmo (Popkin 2000, 301-330).

¹⁴ “Cette méthode pêche par excès, c’est-à-dire qu’elle en fait plus que ne demandent d’elles les lois de la prudence et que jamais personne n’a désiré.” (*Oeuvres* II, 1037)

¹⁵ “La commodité est belle sans doute, et n’est-ce pas comme qui arracherait le nez à un enfant de peur qu’il ne devînt morveux? les autres mères ne font-elles pas mieux de moucher simplement leurs enfants?” (*Oeuvres* II, 1034-35)

Descartes, percebendo a má-compreensão de Bourdin acerca de seu método e também as distorções feitas por ele de seu pensamento, acusa-o de querer fazer com que as posições sustentadas nas *Meditações* pareçam absurdas. De fato, Bourdin adultera muitas passagens cartesianas ao citá-las e parece não compreender a dúvida como artifício, principalmente ao se tratar da hipótese do gênio maligno que, na filosofia de Descartes, se apresenta como um estratagema psicológico e não como uma posição lógica, como afirma Bourdin (*Oeuvres* II, 966-73). Assim, Descartes procura argumentar que a dúvida proposta na Primeira Meditação tem caráter apenas temporário, ou seja, a dúvida persiste enquanto não há percepção clara, pois, assim que se percebe claramente algo, deixa-se de duvidar, algo que Bourdin não consegue entender já que:

(...) ele não vê que a renúncia de crenças aplica-se somente àqueles que ainda não perceberam nada de claro e distinto; como, por exemplo, os cétricos, a quem esta renúncia é algo familiar, e que tal como cétricos, em nenhum momento perceberam algo claramente; pois, desde que tenham claramente concebido algo, deixariam de duvidar e de serem cétricos quanto a isso¹⁶. (*Oeuvres* II, 977)

Além disso, acerca da incapacidade do método da dúvida levar a certezas seguras, Descartes responde a Bourdin que ele não faria parte da parcela da humanidade que possui um espírito forte e que conseguiria levar o método adiante, mas, ao contrário, por possuir um espírito fraco¹⁷, que não consegue evitar precipitações, não conseguiria colocar em prática o exercício do método de forma integral e, por isso, deveria evitá-lo, já que sem ser capaz de seguir os passos

¹⁶ “(...) il ne voit pas que l’abdication ne regarde que celui qui ne conçoit pas encore clairement et distinctement quelque chose; comme, par exemple, les sceptiques, auxquelles cette abdication est familière, en tant que sceptiques, n’ont jamais rien conçu clairement; car, du moment qu’ils auraient conçu clairement quelque chose, ils auraient cessé d’en douter et d’être en cela sceptiques.”

¹⁷Esta distinção entre os tipos de espíritos existentes entre os homens de acordo com suas capacidades intelectuais já é proposto por Descartes no *Discurso do Método*, onde o filósofo distingue os espíritos fortes dos fracos e estabelece que estes últimos não seriam capazes de seguir o método da dúvida, pois acabariam por aceitar juízos precipitados e permaneceriam perdidos, sem encontrar nada de certo. Em compensação, os espíritos fortes conseguiriam seguir neste caminho diligentemente até encontrar certezas, seguindo a ordem da razão (Descartes 1983, 36). Tal distinção é proveniente da obra *De La Sagesse* em que seu autor, Pierre Charron, divide os homens em três categorias: os homens vulgares, que constituiriam a grande maioria dos homens; os pedantes, que seriam homens provenientes de uma tradição aristotélica e escolástica; e os sábios, que seriam os poucos homens capazes de se livrar dos preconceitos e chegar à suspensão do juízo que, para Charron, consiste na sabedoria. Os sábios de Charron se equivalem ao que Descartes chama de espíritos fortes, assim como os vulgares e pedantes se equivalem aos espíritos fracos. Para uma aproximação entre os dois filósofos precisamente deste ponto, ver Maia Neto 2014, 108-9.

proposto por tal método realmente não seria possível construir nada a partir dele (*Oeuvres II*, 977-8).

Não obstante, a passagem que mais nos interessa aqui, precisamente o trecho que Popkin utiliza para evidenciar o conhecimento de Descartes acerca do ceticismo e do posicionamento dos proponentes desta corrente, ocorre quando Descartes responde a objeção de Bourdin em relação ao suposto exagero do método que procuraria fornecer uma certeza muito maior do que alguém seria capaz de requisitar (Popkin 2000, 271-2). Descartes responde, primeiramente, que há uma grande diferença entre falar de fundamentos para a vida prática e fundamentos metafísicos e filosóficos e que seria realmente temerário tomar algo possivelmente falso como fundamento de todo nosso conhecimento¹⁸. Diferentemente de fundamentos práticos que podem ser somente prováveis, a filosofia pressupõe princípios indubitáveis. Além disso, ressalva Descartes, sem esta verdade absoluta não seria possível responder aos céticos, que ultrapassariam os limites da “dúvida prudente”, a que se refere Bourdin. E é justamente neste contexto que Descartes afirma que o ceticismo estava vivo em seu tempo e se desenvolvendo vigorosamente, já que muitos homens não encontravam nada satisfatório na filosofia vigente nem alguma alternativa a ela e, logo, acabavam por adotar o ceticismo.

Segundo Descartes, os céticos de sua época não possuem dúvidas práticas acerca da existência do mundo exterior, dando adesão ao que se mostra mais provável e aos fenômenos e, neste âmbito, Bourdin poderia reivindicar que Descartes procurava uma certeza maior que a necessária. Porém, aponta Descartes, o problema de não oferecer verdades absolutas, mas apenas probabilidades, fica evidente quando tratamos dos problemas acerca existência de Deus e a imortalidade da alma, já que os céticos, afirma Descartes, ao contrário do que contesta Bourdin, seriam pessoas que exigiriam um grau maior de certeza que a mera probabilidade em relação a estes problemas, inclusive porque não haveria a verossimilhança ao se tratar de questões metafísicas, esta estaria restrita a questões práticas. Assim, fazendo um diagnóstico bastante sofisticado do pensamento cético contemporâneo, Descartes relata que alguns desses céticos a que se refere são ateus e que Bourdin, ao afirmar

¹⁸ “(...) car la vérité consistant dans un indivisible, il peut arriver que ce que nous ne voyons pas être tout à fait certain, pour probable qu’il nous paraisse, soit néanmoins absolument faux ; et sans doute que celui-là philosopherait fort mal qui n’aurait point d’autres fondements en sa philosophie que des choses qu’il reconnaîtrait pouvoir être fausses.” (*Oeuvres II*, 1059)

a impossibilidade de encontrar a verdade indubitável acerca destas questões metafísicas fundamentais, estaria corroborando a posição cética e o ateísmo. Desse modo, Descartes afirma que seus esforços para atingir a verdade indubitável ao invés da verossimilhança são plenamente coerentes e deprecia o que é colocado por Bourdin, dizendo que

(...) parece-me que não se pode objetar a mim nada mais irracional do que esta acusação, como faz nosso autor durante toda sua dissertação, de possuir uma afetação grande demais para duvidar, que é o único erro que constitui toda a corrente cética.¹⁹ (*Oeuvres II*, 1060-1)

Descartes possui, de fato, grande preocupação em demonstrar a existência de Deus e a imortalidade da alma de forma que todos pudessem entender tais demonstrações e reconhecê-las como absolutamente verdadeiras, principalmente no que diz respeito aos cétricos ateus e demais infiéis. Tal compromisso fica ainda mais claro quando se retoma a *Epístola* à Sorbonne, onde Descartes afirma que

conquanto a nós, fiéis, nos baste crer pela fé que a alma humana não morre com o corpo e que Deus existe, não parece certamente possível persuadir religião alguma e mesmo quase virtude moral alguma aos infiéis, antes que se lhe provem essas duas verdades pela razão natural. (Descartes 2004, 197-8)

De fato, é durante o decorrer das *Sétimas Respostas* a Bourdin que Descartes discorre mais longamente sobre a filosofia cética e sua intenção de refutá-la²⁰, visto que se apresentava como ameaça, atraindo muitas pessoas que se mostravam pouco satisfeitas com a situação epistêmica da filosofia, ciências e religião da época. Assim, ao apresentar essa passagem, Popkin consegue validar sua posição: Descartes tinha conhecimento da corrente cética e pretendia refutá-la. Entretanto, é interessante

¹⁹ “(...) il me semble qu’on ne saurait rien controuver de plus déraisonnable que de m’imputer, comme fait notre auteur en cent endroits de sa dissertation, une affectation trop grande de douter, qui est l’unique erreur en quoi consiste toute la secte des sceptiques.” É interessante notar que no decorrer do conjunto das *Sétimas Objeções*, Pierre Bourdin em momento algum menciona os cétricos ou o ceticismo. É Descartes, em suas respostas, que menciona a corrente cética, apontando que esta se apresenta com muito vigor em seu tempo e que seria uma ameaça, levando à libertinagem e ao ateísmo.

²⁰ Lennon, ao revisar todas as menções feitas por Descartes aos cétricos, reconhece que esta seria a passagem que Popkin utiliza que possui caráter mais anticético e favorável à tese que ele procura fundamentar (Lennon 2008, 71).

evidenciar que, mesmo que notável, o objetivo de resposta ao ceticismo não aparece ali como principal ou único na filosofia cartesiana. Além disso, a passagem também pode ser entendida exclusivamente como uma consequência do que é proposto pelo seu arguidor, não refletindo nos objetivos principais da filosofia cartesiana, já que o trecho seria apenas uma resposta à indignação acerca do dito exagero da dúvida metodológica proposto por Bourdin e ao seu pedido de explicações sobre a real necessidade da utilização de tamanha dúvida como começo da filosofia, sendo que tal dúvida produziria apenas a destruição do que já estava estabelecido e não seria capaz de construir nada depois de ter sido aplicada.

Segundas Respostas

A segunda evidência textual utilizada por Popkin é também fruto do compilado das *Objecções e Respostas*, mais precisamente das *Segundas Respostas*, em que Descartes, ao explicar a Mersenne seus motivos para empregar as dúvidas céticas como início de sua filosofia, relata conhecer diversos livros dos céticos e acadêmicos. As *Segundas Objeções* são frutos de um apinhado de sete questões acerca da filosofia cartesiana, recolhidas e organizadas pelo Padre Martin Mersenne, que pede algumas explicações e clarificações a Descartes e, diferentemente do que é apresentado nas *Sétimas Objeções e Respostas*, vemos ali uma conversa bastante amistosa, inclusive porque Mersenne e Descartes eram amigos.

A primeira questão colocada nestas *Objecções* já acarreta a resposta cartesiana que engloba a passagem citada por Popkin: Mersenne questiona Descartes sobre a rejeição das imagens corpóreas dentro da Primeira e Segunda Meditação, algo que, apesar de permitir que Descartes conclua sua existência como uma coisa pensante, se apresenta como algo temporário, abandonada pelo próprio Descartes na Sexta Meditação. Ou seja, se é momentâneo, porque não concluir já na Segunda Meditação que sua existência se consistia também em um corpo móvel ou em movimento corporal? (*Oeuvres* II, 583-84) Reconhecendo a questão proposta por Mersenne, Descartes lembra que alguns tópicos e assuntos devem ser considerados com atenção e parcimônia, dando tempo ao tempo e deixando que certas conclusões possam se infundir no espírito e que, por isso, resolveu separar os temas da existência

do pensamento e da existência corpórea. Assim, ao reafirmar a importância da moderação com o que diz respeito à filosofia, tendo em vista sua melhor compreensão e apreensão, fazendo com que o espírito se acostume com todos os passos dados, Descartes afirma que

Eis por que não conhecendo nada mais útil para alcançar um firme e seguro conhecimento das coisas do que acostumar-se, antes de estabelecer algo, a duvidar de tudo e principalmente das coisas corporais, embora houvesse visto há longo tempo muitos livros²¹ escritos pelos cétricos e acadêmicos sobre a matéria e não fosse sem certo fastio que ruminava um alimento tão comum, não pude todavia dispensar-me de lhe conceder uma Meditação inteira; e gostaria que os leitores empregassem não apenas o pouco tempo necessário para lê-la, mas alguns meses, ou ao menos algumas semanas, em considerar as coisas que ela trata, antes de passar além; pois assim não duvido que auferam lucro bem melhor da leitura do restante. (Descartes 1983, 152)

Esta passagem da obra cartesiana é muito comentada e debatida²², não só pelo fato de Descartes admitir ali seu conhecimento de vários escritos cétricos, mas também porque ele discorre sobre a necessidade de discutir a dúvida cétrica e propô-la como método de sua filosofia, levantando a questão do que realmente Descartes teria retirado da doutrina cétrica, mesmo dizendo estar relutante em fazê-lo. Entretanto, para Popkin, o que é importante nessa passagem é evidenciar como o ceticismo estava presente na filosofia cartesiana e mostrar que o próprio filósofo afirma ter lido muitos escritos dos cétricos, da corrente acadêmica e pirrônica. Tendo este objetivo em vista, tal citação leva Popkin a especular sobre quais obras de cunho cétrico Descartes poderia ter tido contato, buscando analisar a própria biografia do filósofo para tal fim, enumerando algumas figuras que Descartes conheceu, certas cartas em que o filósofo conta o que teria lido e também fazendo paralelos de obras cartesianas com obras de cunho cétrico. Em *La Flèche*, por exemplo, Descartes teria participado de um curso que ensinava que o aristotelismo poderia ser uma resposta aos argumentos pirrônicos

²¹ A tradução da edição inglesa traz o adjetivo “ancient”, o que, como aponta Maia Neto, é um erro, já que no original em latim não há esta palavra. Não é justificável delimitar o conhecimento que Descartes se refere a obras cétricas antigas. Para um melhor esclarecimento deste ponto, ver Maia Neto 2015,66n.25; Maia Neto 2014, 98-100 e a tradução em inglês onde ocorre o erro: Descartes 1984 I, 94.

²² Além das considerações feitas por Maia Neto acerca desta passagem (ver nota acima), como uma pequena amostra de sua profusão podemos citar, entre outros: Bermúdez 2000, 342; Broughton 2002, 42; Curley 1978, 46; Fine 2000, 200; Groarke 1984, 297; Lennon 2008, 66-3 e Paganini 2008, 231-241.

(Popkin 2000, 272-3). Este dado tem como origem o que aponta Robert Lenoble²³, mas Popkin afirma que Lenoble não consegue fornecer evidências suficientes para sustentar tal afirmação (Popkin 2000, 273 n.7).

De modo geral, a conclusão a que Popkin chega é que Descartes teria tido contato com o pensamento cético principalmente por meio de fontes modernas, não apontando nenhuma familiaridade do filósofo com fontes cétricas da antiguidade. Descartes teria lido em sua juventude o cético Cornélio Agrippa²⁴, também parece ter muita intimidade com os escritos e teses de Montaigne e Charron²⁵, inclusive os mencionando pontualmente, além de parecer ter lido *Dialogues d'Orasius Tubero* de François La Mothe Le Vayer, encontrando aí um proponente notável da corrente pirrônica²⁶. Consequentemente, Popkin consegue evidenciar que Descartes tinha conhecimento da corrente cética e da sua potência na modernidade e que, desse modo, compreendia a ameaça que o ceticismo trazia consigo. Ainda segundo Popkin, Descartes não só estava ciente da crise pirrônica, como tinha por objetivo a refutação do ceticismo, como fica claro na passagem do *Discurso* em que Descartes diz almejar fundamentos tão firmes que o ceticismo não seria capaz de abalar (Popkin 2000, 274).

²³ Lenoble 1943, 192.

²⁴ Henrique Cornélio Agrippa von Nettesheim (1486-1535) foi um dos intelectuais que possuiu papel importante na reapropriação do ceticismo antigo na modernidade. Interessado no ocultismo, Agrippa foi considerado cético depois de escrever *De Incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva*, em 1526, uma obra que critica todos tipos de atividade intelectual e todas as artes, recusando as alegações feitas por outrem de possuir conhecimento e denunciando a inutilidade das artes e das ciências. Mesmo não apresentando uma análise cética da capacidade humana de atingir conhecimento, Agrippa menciona Cícero e Diógenes Laércio em sua obra (Popkin 2000, 58-61).

²⁵ Para Beeckman, em 29 de abril de 1619 (*Oeuvres* I, 42-4) e para o Marquês de Newcastle, 23 de novembro de 1646 (*Oeuvres* III, 690-6). Para aproximações entre Descartes e Montaigne, ver, entre outros, Brunschvicg 1942; Faye 1998; Gilson 1925; Maia Neto 2013a e 2013b. Para aproximações entre Descartes e Charron ver, entre outros, Adam 1991 e 1992; Maia Neto 2014; Popkin 1985, 23-30.

²⁶ Discutindo a datação do diálogo inacabado *La Recherche de La Vérité*, Popkin apresenta a semelhança entre os nomes dos personagens do diálogo de Descartes e de um dos *Dialogues* de Le Vayer, “De la Philosophie Sceptique”, que Descartes teria lido por volta de 1630. Em *La Recherche* Descartes apresenta um debate entre três personagens: Poliandro, Epistemon e Eudoxus, já no “De la Philosophie Sceptique” de Le Vayer, temos Eudoxus e Ephetion (Popkin 2000, 278 n.24). Apesar de não declarar isso em sua nota, se detendo apenas na apresentação de autores que sustentam que *La Recherche* foi escrita em 1630, a fonte de Popkin para esta aproximação entre Le Vayer e Descartes é René Pintard. Pintard oferece fortes evidências de que o diálogo cartesiano seria uma resposta ao livro de Le Vayer e, assim, estabelece que o *Dialogues* consistiria no “méchant livre” a que Descartes se refere em duas cartas a Mersenne (de 15 de abril de 1630 e 06 de maio de 1630) e que deixam claro a preocupação de ambos em refutar as teses contidas neste livro perigoso, cf. Pintard 1983, 205; 1937, 120-2. Édouard Mehl, por outro lado, propõe que *La Recherche* seria, na verdade, uma resposta a um livro vindo da Polônia, impresso em 1630, intitulado *De Vera religione* e atribuído a Volkelius. Segundo Mehl, este livro clandestino preconiza uma reforma religiosa radical, aparecendo como muito mais heterodoxo e perigoso do que a obra de Le Vayer, questionando principalmente a doutrina da trindade cristã e submetendo o poder divino às possibilidades lógicas. Assim, para Mehl, *De Vera Religione* seria o “méchant livre”, por ser mais alarmante e tratar de temas contíguos aos temas cartesianos e as preocupações religiosas de Mersenne, ver Mehl 1996, 53-67. Para a influência de La Mothe Le Vayer na filosofia cartesiana, ver Paganini 2008, 248-270.

1.1.3. O episódio de 1628 com Sr. Chandoux

A terceira evidência se basearia no relato de uma viagem feita por Descartes à Paris em 1628. Popkin admite que não existem informações suficientes para estabelecer o que realmente aconteceu nesta ocasião, mas, segundo ele, seja lá o que tenha acontecido provocou um resultado impressionante (Popkin 2000, 274) A fonte que Popkin utiliza para narrar tal episódio é basicamente o que Adrien Baillet nos conta em sua biografia de Descartes, *La Vie de Monsieur Descartes*, de 1691, mas ele também cita uma carta de Descartes a Villebressieu escrita no verão de 1631, que confirmaria tal história.

O que Baillet nos relata é que Descartes, em uma viagem à Paris em 1628, é convidado para uma assembleia de sábios que se reuniam na casa de Cardinal Bagni para assistir ao Sr. Chandoux debater sobre sua nova doutrina filosófica crítica da escolástica²⁷. Chandoux era, conta Baillet, filósofo e químico: um homem de espírito que também atuava como médico e que, tal como outros filósofos modernos, não tinha apreço pelo aristotelismo nem pela escolástica (Baillet I, 160). Chandoux vinha prometendo novos caminhos para a filosofia havia tempos e o Cardinal Bagni, ávido por conhecer o que estava sendo prometido, convidou um grande número de sábios e bons espíritos para que ouvissem o que o químico tinha a dizer, entre eles o Cardinal Bérulle, Descartes, Padre Mersenne e Villebressieu. Chandoux teria falado para a assembleia sobre maneiras de refutar os ensinamentos escolásticos e sobre o novo sistema filosófico que pretendia estabelecer como original. O discurso teve aprovação geral e foi recebido com aplausos da plateia que ali estava, com exceção de Descartes, que se manteve impassível, sem mostrar sinais de satisfação. Assim, conforme relata Baillet, o Cardinal Bérulle, ao perceber o silêncio de Descartes, pediu que dissertasse para a assembleia seu parecer sobre os temas tratados. Descartes, por sua vez, teria tentado não se dirigir a plateia, alegando não possuir nada a dizer para aqueles sábios que possuíam espíritos melhores que o seu próprio para julgar a fala de Chandoux, deixando todos muito excitados com a suspeita que Descartes portava uma opinião distinta dos outros presentes (Baillet I, 161-2).

²⁷ O relato se encontra no Capítulo XIV do Livro II da Primeira Parte de *La Vie de Monsieur Descartes*, daqui em diante Baillet, seguido de número do volume e da página (Baillet I, 160-167).

Assim, Descartes foi solicitado a se pronunciar: teria começado seu discurso elogiando Chandoux e a eloquência de sua fala, além de bendizer a manifestação de desprezo pela filosofia aristotélica e escolástica. Entretanto, Descartes reprova a exposição de Chandoux por possuir como marca principal a verossimilhança e, conseqüentemente, pelo fato desta estar ocupando o lugar da verdade. Explicando melhor sua crítica, Descartes aponta os perigos da verossimilhança, mostrando que nosso espírito é muito receptivo ao que é aparente e provável, o que nos distancia do caminho da busca pela verdade, já que frequentemente admitimos o provável como verdadeiro. Além do mais, ao assentir ao verossímil estamos correndo o risco de aceitar algo fácil, já que nosso espírito também se deixa levar pelo descuido, tomando, por vezes, o verdadeiro como falso e o falso como verdadeiro. Com intuito de exemplificar a censura feita a Chandoux, Descartes utiliza doze argumentos verossímeis para mostrar que uma aparente proposição verdadeira, que todos os presentes concordavam ser incontestável, poderia ser considerada falsa. Depois, utilizando o mesmo procedimento, argumenta que uma proposição falsa poderia ser entendida como uma verdade provável²⁸. A plateia se mostrou surpresa com a facilidade do espírito em aceitar o verossímil e perguntam a Descartes sobre como poderiam evitar os erros e sofismas. Descartes responde que conhece apenas o método que ele mesmo aplicava, que era baseado nos fundamentos matemáticos e que tinha convicção que não haveria verdades que não pudessem ser demonstradas claramente se este método fosse utilizado corretamente. Na ocasião, segundo Baillet, Descartes chama este meio de *Méthode naturelle* ou método natural (Baillet I, 162-3). Parece-nos, entretanto, que Baillet se baseia aqui principalmente na carta de Descartes a Villebressieu, escrita em 1631, onde Descartes confirma ter estado presente na casa do Cardinal Bagni na companhia de seu interlocutor e de outros sábios, mostrando a todos a importância da arte de “bem raciocinar” na ocasião. Em sua carta, Descartes afirma que Villebressieu:

²⁸Popkin 2000, 275; Maia Neto 2015, 68. Lennon entende que neste momento Descartes apresenta um interesse genuíno no ceticismo, mas no ceticismo de caráter acadêmico e não pirrônico, como argumenta Popkin. Lennon compara a atitude de Descartes com o procedimento cético acadêmico de Carneades que, em Roma, articulou e argumentou tudo o que pode a favor da justiça para, no dia seguinte, refutar tudo que havia dito anteriormente (Lennon 2008, 74). Maia Neto, por sua vez, entende que o episódio de Chandoux não demonstra, como entende Popkin, que o ceticismo era uma ameaça a ser abatida, mas uma posição provisória do próprio Descartes (Maia Neto 2015, 70). De modo oposto, Gaukroger afirma que não houve nenhum tipo de discussão de caráter epistêmico nesta ocasião, afirmando não ser capaz de encontrar nenhuma evidência de que Descartes teria tido algum contato com o ceticismo antes de 1630 (Gaukroger 1995, 181-6).

viu estes dois resultados da minha hábil regra ou método natural na discussão na qual fui obrigado a entrar na conversa com o Núncio Papal, com o Cardinal Bérulle, com o Padre Mersenne e com toda aquela grande companhia erudita que se reunia no palácio do Núncio para ouvir o discurso do Sr. Chandoux sobre sua nova filosofia. Foi lá que eu fiz com que todos os presentes reconhecessem o poder que a arte de bem raciocinar tem sobre as mentes daqueles que não tem conhecimento além do ordinário, e também o quanto meus princípios são mais bem estabelecidos, mais verdadeiros e mais naturais do que quaisquer outros que já foram acolhidos entre as pessoas de estudo.”²⁹ (*Oeuvres* I, 294)

Assim, neste episódio, Descartes teria deixado claro que qualquer um que deixasse de acreditar nos princípios aristotélicos para assumir a posição que Chandoux havia proferido estaria apenas trocando uma corrente de pensamento provável por outra, sem utilizar seu bem raciocinar. A nova filosofia, para Descartes, deveria se estabelecer sobre princípios verdadeiros e a probabilidade e o verossímil deveriam ser evitados a qualquer custo (Baillet I, 163-5).

É este relato que Popkin utiliza como terceira evidência do conhecimento do ceticismo por Descartes. Segundo Popkin, Descartes obteve contato com o ceticismo pirrônico nesta reunião, experimentando os efeitos desta crise cética. Popkin aponta também que é só depois de 1628-29, ou seja, após esse contato, que Descartes apresenta uma preocupação com a busca de fundamentos metafísicos, isto é, se deparando com a ruína do critério de verdade causada pela querela religiosa da Reforma³⁰ e entendendo a irresolução cética como algo intolerável, Descartes

²⁹ “Vous avez vu ces deux fruits de ma belle Règle ou Méthode naturelle au sujet de ce que je fus obligé de faire dans l’entretien que j’eus avec le Nonce du Pape, le Cardinal de Bérulle, le Père Mersenne, et toute cette grande et savante compagnie qui s’était assemblée chez ledit Nonce pour entendre le discours de M. de Chandoux touchant sa nouvelle philosophie. Ce fut là que je fis confesser à toute la troupe ce que l’art de le bien raisonner peut sur l’esprit de ceux qui sont médiocrement savants, et combien mes principes sont mieux établis, plus véritables et plus naturels qu’aucun des autres qui sont déjà reçus parmi les gens d’étude.”

³⁰A leitura de Popkin parece afirmar que Descartes tenha tido contato com o ceticismo por volta de 1628-29, sendo uma evidência forte do conhecimento do filósofo da crise cética na época. Esta leitura provavelmente se baseia no abandono da escrita das *Regras para a Direção do Espírito* por Descartes, já que, para Popkin, o filósofo se vê compelido a mudar o rumo de seu trabalho e buscar fundamentação metafísica para uma nova ciência tendo em vista os perigos da indeterminação que a crise cética apresentava. Neste mesmo sentido, Curley interpreta este episódio de 1628 como uma grande ruptura dos objetivos da filosofia cartesiana (Curley 1978, 38). Entretanto, já nas *Regras* encontramos certas preocupações de Descartes em relação ao ceticismo, principalmente na Regra II com a crítica à probabilidade. Afora isso, Michael Kisner evidencia que a questão do escopo da razão humana e de como podemos alcançar conhecimento tendo a razão humana como paradigma são assuntos para Descartes nas Regras VIII e XII (Kisner 2005). Lennon também apresenta que, na verdade, na ocasião do encontro com Chandoux, Descartes já demonstrava o conhecimento do ceticismo e o meio para ultrapassá-lo, superando também o problema da probabilidade (Lennon 2008, 74). Esta tese é confirmada por Maia Neto (2015, 69-70), que também evidencia que Descartes já teria conhecimento do ceticismo charroniano desde 1619 (Maia Neto 2014, 100-2). Assim, estas interpretações reforçam a tese de Popkin que Descartes possuía conhecimento da crise cética e

inaugura sua busca por uma filosofia totalmente nova, inabalável pelos argumentos céticos e outras filosofias dogmáticas³¹ (Popkin 2000, 275-7).

1.2. A busca dos fundamentos metafísicos como oposição à doutrina cética

Estabelecida a influência do ceticismo pirrônico em Descartes e, por conseguinte, na filosofia cartesiana, Popkin se propõe a avaliar como Descartes começa, depois de 1628, sua busca por fundamentos de uma filosofia certa e sólida, que poderia ocupar o lugar da filosofia vulgar, que não apresentava fundamentos epistêmicos suficientes e permanecia apenas no campo da probabilidade. Desse modo, as obras analisadas por Popkin compreendem a parte metafísica do *corpus* cartesiano depois de 1628: o *Discurso do Método*, as *Meditações* e o diálogo inacabado *La Recherche de La Vérité*. Nestas obras, Descartes levaria a crise pirrônica mais longe do que qualquer proponente do pirronismo foi capaz de fazer, mostrando todos os cenários em que a dúvida poderia aparecer³².

Os dois primeiros níveis da dúvida, o argumento sobre a falibilidade dos sentidos e o argumento dos sonhos, seriam níveis costumeiros das dúvidas apresentados pelos pirrônicos, que acarretariam a incerteza acerca de nossas experiências sensoriais. Porém, com a hipótese do gênio maligno, Descartes chegaria a uma esfera da dúvida que não havia sido desenvolvida até então. O gênio maligno leva, segundo Popkin, a um “superpirronismo”, colocando em questão o próprio aparato cognitivo de quem duvida. Desse modo, universaliza-se a dúvida, já que por melhores que sejam as condições de conhecimento, qualquer informação adquirida ou qualquer faculdade que possuímos para julgar tal informação pode ser distorcida pela vontade de um

preocupava-se em sobrepujá-la, expondo que tal preocupação já existia antes deste episódio de 1628. É interessante notar que (afora divergências sobre a datação da escrita das *Regras*, cf. Kisner 2015, 208-9 n.3) há certo consenso que a obra foi escrita durante 1628-29, ou seja, é provável que só após este encontro que Descartes começa a escrever as *Regras*.

³¹ “O que parecia bastante certo foi revelado como sendo duvidoso. O que parecia bastante duvidoso foi revelado como sendo certo. A base para um ceticismo total foi apresentada de modo a chocar a Audiência e fazê-la buscar a certeza absoluta.” (Popkin 2000, 278)

³²“(…) mas ao aplicá-la Descartes mostra que os níveis de dúvida neste caso ultrapassam as simples e moderadas dúvidas até então introduzidas pelos céticos.” (Popkin 2000, 279)

gênio maligno todo poderoso³³. A grande inovação cartesiana é o vislumbre de que só levando a dúvida cética ao seu mais alto grau, rejeitando todas as crenças adquiridas que poderiam ser minimamente duvidosas, é que a certeza poderia ser alcançada (Popkin 2010, 279-86)

Os argumentos céticos propostos por Descartes levariam a uma purificação do espírito porque seriam utilizados de forma correta, diligente e metódica: removendo todos os preconceitos adquiridos e as crenças meramente prováveis é possível reconhecer as verdades fundamentais que estariam presentes em nossa mente. Seguindo com cautela e paciência o método preconizado, é possível encontrar verdades que antes estavam escondidas e, deste modo, Descartes oferece o *cogito* como conclusão de toda a dúvida proposta, que permite, sendo o primeiro princípio indubitável da filosofia cartesiana, o começo da resposta à ameaça cética (Popkin 2000, 286).

Com a descoberta do *cogito*, é possível também desvelar um critério de verdade que funciona como um crivo fidedigno para todas outras proposições descobertas vislumbrando a construção de um sistema de conhecimento de verdades infalível. Identificando então que o *cogito* possui certeza tão impactante e indubitável por ser muito claro e muito distinto, Descartes estabelece nestes moldes seu critério de verdade³⁴, que permitiria a descoberta dos princípios metafísicos que atuam como fundamentos para todo um sistema de conhecimento que o filósofo queria promover.

Porém, isto acarreta uma grande dificuldade: como criar elos entre as verdades subjetivas, entendidas pela razão, e as verdades acerca da realidade nela mesma

³³Popkin entende que a hipótese do Deus Enganador e do Gênio Maligno diferem em grau, mas não em tipo, segundo ele: “O gênio tem poder suficiente para derrubar todos os critérios. O Deus enganador dá a esta questão um alcance cósmico e totalmente irremediável. O primeiro representa a miséria do homem sem Deus; o segundo, a ruína eterna do homem se Deus for um demônio.” (Popkin 2010, 281-2 n.32). Muitos intérpretes de Descartes entendem de modo distinto os níveis da dúvida e as peculiaridades do argumento do Deus Enganador e do Gênio Maligno como, por exemplo, Broughton 2002; Curley 1978; Frankfurt 2008; Garber 1986 e Willians 1978. Concordamos aqui principalmente com a hipótese desenvolvida por Enéias Forlin que estabelece que, diferentemente da dúvida metafísica e de direito imposta pelo Deus Enganador, o Gênio Maligno surge como um artifício psicológico que consegue manter a desconfiança acerca do que é meramente provável, por isso, não haveria aqui uma distinção em grau, mas o Deus Enganador e o Gênio Maligno estariam participando de operações distintas (Forlin 2004, 24-25; 62-65)

³⁴Há muita discussão sobre a questão da clareza e distinção como critério de verdade. Lennon, por exemplo, entende Descartes como um intuicionista, não possuindo um critério de verdade (Lennon 2008, 77; 79-82). Assim como Lennon, Forlin propõe que a base do conhecimento para Descartes também parte da intuição intelectual (Forlin 2005, 214-15) e, de modo contrário, Raul Landim entende que só podemos falar de uma regra geral em relação a um critério para distinguir as verdades do que é falso (Landim Filho 1992, 21-22). Para mais discussões sobre o critério de verdade cartesiano ver, entre outros, Gaukroger 1995 e Frankfurt 2008.

para que uma ciência sólida e segura pudesse ser construída? O primeiro axioma proposto por Descartes que promove tal conexão postula que as realidades objetivas das nossas ideias exigem que sua causa possua a mesma realidade formal ou eminentemente. Tal axioma permite que Descartes demonstre seu primeiro argumento acerca da existência de Deus, o chamado argumento causal: possuímos a ideia de Deus em nosso espírito e tal ideia requer que sua causa possua tanta ou mais realidade formal do que sua realidade objetiva, assim, as perfeições que estão presentes na ideia de Deus devem, necessariamente, estar presentes no próprio Deus, já que ele é a causa desta ideia (Popkin 2000, 291-5). Sendo Deus perfeito e todo poderoso, ele não poderia enganar, nem permitiria que um gênio maligno nos enganasse, já que tais comportamentos seriam contraditórios à sua natureza. Assim, estabelecendo a existência de Deus, Descartes pode assegurar sua estrutura de conhecimento que começa no abandono das crenças e preconceitos adquiridos por meio das dúvidas céticas, alcançando a verdade do *cogito* que permite a exposição do critério de verdade. É Deus que garante a veracidade desse sistema, dando a segurança necessária para afirmarmos que as verdades subjetivas correspondem às verdades objetivas e, principalmente, garantindo a competência do nosso aparato cognitivo que apreende tal sistema, viabilizando que Descartes eleve-se acima das dúvidas apresentadas e estabeleça verdades sólidas e seguras.

Em consequência disso, segundo Popkin, é que Descartes afirma ter concluído sua meta de negar o ceticismo, apresentando certezas que não seriam dubitáveis e respondendo as dúvidas dos céticos. Tal convicção cartesiana fica clara, por exemplo, quando Descartes responde a Bourdin que foi o primeiro filósofo a derrubar (ou refutar) a dúvida dos céticos³⁵ ou na passagem do *Discurso* em que afirma “*eu penso, logo existo*” não é abalável por nenhuma suposição cética³⁶. É deste modo que Popkin entende ter consolidado a primeira parte de sua interpretação da filosofia cartesiana e, assim, o intérprete conclui que Descartes tinha conhecimento da crise pirrônica que abalava o mundo moderno, entendia tal crise como uma ameaça e queria refutá-la e,

³⁵ “Il n’a donc eu aucune raison de croire ni même de soupçonner que j’aie commis la moindre faute en tout ce que j’ai dit et avancé, et par quoi j’ai renversé tout le premier ce doute énorme des sceptiques ; il confesse que cela est digne d’une grande louange ; et néanmoins il a le front de me reprendre comme coupable de cette faute, et de m’attribuer ce doute des sceptiques, qui pourrait à plus juste raison être attribué à tout autre qu’à moi.” (*Oeuvres* II, 1061-62)

³⁶ “E, notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava.” (Descartes 1983, 46)

ao fazê-lo, o filósofo entende que conseguiu encontrar certezas que não são passíveis de dúvidas, sendo bem sucedido em sua batalha de derrotar o “dragão cético”. Dito isto, passamos então a avaliar a segunda parte da interpretação de Popkin que entende que, na verdade, Descartes falha e o que ele percebe como um triunfo heroico se apresenta como fracasso trágico (Popkin 2000, 300).

2. O revés sofrido pela filosofia cartesiana

A segunda parte da interpretação de Popkin acerca dos resultados atingidos pela filosofia cartesiana tem como principal fonte a recepção desta filosofia por seus contemporâneos, que se apresentou de modo muito conflitante com o que era esperado pelo próprio Descartes. Conquanto Descartes acreditava ter respondido os argumentos céticos, apresentando certezas tão claras e tão distintas que ninguém poderia contestar, nem mesmo as dúvidas céticas mais exageradas, seus contemporâneos prontamente apontaram a incapacidade de sua filosofia de conquistar tal coisa, acusando-o ou de sustentar uma posição pirrônica ou de ser um dogmático cujas afirmações e princípios não possuíam valor algum. É à vista destas críticas que Popkin fundamenta sua interpretação no segundo capítulo destinado a Descartes: avaliando as recepções da filosofia cartesiana, apresentando como elas se organizam e em que se fundamentam, Popkin conclui que Descartes falha em seu objetivo de refutar o ceticismo e, mais que isso, visto que sua filosofia não consegue encontrar um caminho que levaria a sair do estado de irresolução provocado pelas dúvidas propostas, Popkin estabelece que Descartes é um filósofo cético, apesar de possuir intenções dogmáticas (Popkin 2000, 301-30).

Assim, no capítulo intitulado *Descartes: Sceptique malgré lui*, Popkin divide as críticas que surgem à filosofia cartesiana em dois agrupamentos distintos tendo em vista a posição filosófica sustentada pelos autores das críticas (Popkin 2000, 301-2). De um lado se apresentam os dogmáticos ortodoxos que, extremamente preocupados com a derrocada do sistema tradicional de verdades, acusam Descartes de ser um proponente do pirronismo que teria minado todas as condições de se obter conhecimento ao lançar mão das dúvidas céticas. Do outro lado aparecem os filósofos defensores do ceticismo que, apesar de não se sentirem a vontade em intitular

Descartes como cético, depreciam a parte construtiva da filosofia cartesiana, estabelecida posteriormente às dúvidas, mostrando que o que Descartes diz ter demonstrado como verdade é também questionável e não passaria de ilusões do filósofo.

2.1. Descartes cético: a recepção da filosofia cartesiana pelos aristotélicos

Para ilustrar as acusações feitas pelos filósofos dogmáticos que insistiam em apontar a natureza pirrônica da filosofia de Descartes, Popkin utiliza as críticas de Pierre Petit e de Padre Pierre Bourdin, além de retratar a querela que se passou entre Descartes e o reitor da Universidade de Utrecht, Gisbert Voetius (ou Gysbert Voet), e seu discípulo, Martinus Schookius (ou Martin Schoock) durante os anos de 1640 e 1643. Estas críticas consistem basicamente em apontar que Descartes, no mesmo caminho traçado pelos pirrônicos, abandonou crenças e pressupostos em excesso ao estabelecer o método da dúvida e que este caminho não poderia conduzir a nenhum tipo de conhecimento, apenas à completa irresolução, já que eliminaria as bases fundamentais para o estabelecimento de verdades. Por isso, Descartes não foi visto como apenas sustentando uma filosofia de caráter cético, mas também como herege, já que a posição que ele teoricamente sustentava era uma ameaça a religião que acarretaria no ateísmo.

Primeiramente, Popkin aponta que já em 1638 Descartes recebeu críticas de um autor anônimo que acusava sua moral e seu método de serem céticos e que as dúvidas pirrônicas propostas como ponto de partida de sua filosofia não poderiam desvelar nenhuma verdade. Concomitantemente a essa crítica, Pierre Petit teria escrito objeções a filosofia cartesiana. Popkin nota que não possuímos a crítica de Petit na íntegra, mas o que restou dela é suficiente para mostrar que o crítico diz que o processo de conhecimento estabelecido por Descartes faz com que as coisas se tornem impossíveis de serem conhecidas. O que Petit alega é que a existência de Deus é o conhecimento mais alto e final e, assim, o conhecimento mais obscuro a nós. O processo do conhecimento e sua ordem seriam contrários ao que propõe a filosofia cartesiana: devemos começar com as coisas sensíveis, presentes e simples a nós e, a partir disso, ir construindo conhecimento em busca da existência divina. A

necessidade de conhecer a existência de Deus a fim de assegurar outros conhecimentos e acabar com a irresolução da dúvida faria todo conhecimento impossível (Popkin 2000, 302-3). Entretanto, em busca de sustentar sua interpretação, Popkin irá se fiar de modo mais enfático nas críticas feitas por Pierre Bourdin e por Gisbert Voetius e Martinus Schookius.

2.1.2. O exagero do método da dúvida e a crítica de Bourdin

Como já apontamos acima, é nas *Sétimas Respostas* que Descartes faz seu mais longo comentário acerca do ceticismo e tal coisa se dá em razão do que é posto pelo seu objetor: Padre Pierre Bourdin. O jesuíta em seu conjunto de objeções foca em atacar o método da dúvida proposto por Descartes, tentando mostrar que este não seria adequado para alcançar nenhum tipo de certeza, apenas destruiria todo o conjunto de crenças prévias, assim como destruiria os meios para a busca de novas certezas, ou seja, o método seria apenas destrutivo e implicaria num ceticismo. Popkin apresenta Bourdin como acusando Descartes de cético, mas é interessante notar novamente que o próprio Bourdin não utiliza o termo em nenhum momento do seu texto, não mencionando também a corrente cética, quem o faz é o próprio Descartes.

Popkin admite que as acusações de Bourdin são escarnecedoras e desdenhosas, mas o que ele estaria atacando seria notável, ou seja, que o cartesianismo se resumiria a um pirronismo. Este ataque teria como fundamento as duas questões principais que Bourdin desenvolve em suas objeções: a primeira questão colocada é sobre o que propõe o método cartesiano, isto é, devemos tomar tudo que é minimamente duvidoso como falso? A segunda questão é se este método seria realmente um bom método para filosofar. Tencionando demonstrar como a crítica de Bourdin estabeleceria que a filosofia cartesiana seria, de fato, uma filosofia de natureza cética, Popkin expõe como o jesuíta desenvolve tais questões (Popkin 2000, 303-6). A princípio, ao discutir o primeiro ponto, Bourdin estabelece que é um exagero propor um método tal como o método da dúvida cartesiana, ou seja, não seria necessário entender como falso tudo o que se pode colocar em dúvida, mesmo que minimamente. Tal procedimento não poderia levar a nada de construtivo, mas apenas rejeitaria os conhecimentos preexistentes e destruiria a possibilidade de estabelecer novos conhecimentos para substituir os que foram rejeitados, já que os instrumentos

que proporcionariam tal renovação também teriam sido negados, principalmente os aristotélicos (*Oeuvres* II, 951-965). Tendo isto em vista, a conclusão é que o método cartesiano evitaria que cometêssemos erros, mas também nos deixaria longe do conhecimento³⁷.

Bourdin insiste que estes conhecimentos e os instrumentos utilizados para obtê-los, que são rejeitados por Descartes, renderam resultados satisfatórios até então, sendo adequados à vida dos seres humanos. Suprimir tais coisas sem ao menos estar certo da falsidade delas seria um grande exagero e, sendo o método cartesiano apenas negativo, ao jogar todas as crenças fora tentaria extrair alguma coisa do nada³⁸. Com isto Popkin chega à segunda contestação de Bourdin, proposta durante o desenvolvimento da segunda questão: o método de Descartes teria falhado em obter qualquer certeza, o que é proposto nas *Meditações* seguintes à apresentação da dúvida não passa de uma grande quimera, visto que estas mesmas dúvidas poderiam negar o que estava sendo demonstrado e não haveria nenhuma via para alcançar o conhecimento que não houvesse sido destruída. Assim, é seguindo Bourdin que Popkin entende a filosofia cartesiana, isto é, entende que ela não avança além da dúvida, equivalendo-se a uma filosofia cética. Neste sentido, ele conclui que

Cada passo dado por Descartes em uma direção positiva poderia ser considerado duvidoso por seus próprios critérios, uma vez que ele poderia estar enganado, ou poderia estar sonhando. O que quer que parecesse claro e distinto a Descartes, poderia não ser assim, se o método da dúvida fosse levado a sério. Uma vez que tendo assumido a imprecisão da nossa razão, dos nossos sentidos e dos nossos princípios, percebemos que qualquer conclusão a que chegamos pode ser errônea, não importa quão firme nos parece, ou quanto possamos acreditar nela. Portanto, o *cogito* não estabelece nada que possamos ter segurança que seja certo, nem tampouco os argumentos que se seguem dele, uma vez que todos podem estar sujeitos à dúvida simplesmente se discutirmos os motivos para a dúvida e os aplicarmos a estes pontos. (Popkin 2000, 306)

³⁷ “O método de Descartes pode evitar que erremos, porém, insistia Bourdin, também evitará que conheçamos.” (Popkin 2000, 305)

³⁸ “Mais celle-ci [la méthode cartésienne], tout au contraire, pour faire quelque chose, non pas de quelque autre, mais de rien, elle tranche, elle rejette, elle abjure tous les principes anciens, sans en retenir pas un; (...). Elle quite le certain pour embrasser l’incertaine; elle se met des ailes, mais des ailes de cire; elle s’élève bien haut, mais pour tomber; enfin, de rien elle veut faire quelque chose, mais en effet elle ne fait rien.” (*Oeuvres* II, 1033)

2.1.3. A Querela de Utrecht

Os outros adversários de Descartes do lado dos dogmáticos aristotélicos, Gisbert Voetius e Martinus Schoockius, foram, segundo Popkin (2000, 306-7), ainda mais contundentes ao acusar Descartes de sustentar um pirronismo. Descartes, por sua vez, se mostrou muito indignado com estas acusações. Tal desavença desencadeou uma série de documentos e manuscritos entre os anos de 1641 e 1643 que chamamos, seguindo a obra de Theo Verbeek, de querela de Utrecht³⁹.

Em *La Querelle d'Utrecht*, Verbeek oferece uma introdução ao que foi o conflito entre esses filósofos, além da tradução para o francês dos principais textos que integraram a disputa. Assim, ele tenta reconstruir o que foi tal desavença e os principais pontos articulados na ocasião. Os personagens que lideram o debate são Gisbert Voetius, reitor da Universidade de Utrecht, e René Descartes, mas Verbeek aponta que a querela se consolida também nos escritos do cartesiano Henry Regius, professor de medicina em Utrecht, e no discípulo de Voetius, Martinus Schoockius, que ocupou o cargo de professor de eloquência em Utrecht por um breve período de tempo, antes de se transferir para a Academia de Deventer e, logo depois, em 1640, para a Universidade de Groningen. Theo Verbeek (1988, 26) nota também que diferentemente das discussões que compõem o conjunto de *Objecções e Respostas*, organizadas por Descartes e baseadas em torno do que ele apresenta nas *Meditações*, a querela de Utrecht tem um caráter peculiar, já que, devido à época que se passa, a filosofia cartesiana ainda estava no seu início, logo, o debate gira em torno principalmente do *Discurso do Método* e dos *Ensaio*s, além de alguns escritos de Regius. As *Meditações* aparecem como tema apenas no fim das *Segundas Respostas* escritas por Descartes a uma coletânea de objeções recolhidas por Mersenne e na *Carta ao Padre Dinet*.

Henry Regius foi nomeado professor de medicina e botânica na Universidade de Utrecht em 1638 e, no processo de tentar encontrar com Descartes para mostrá-lo seus escritos sobre filosofia natural, os dois se tornam amigos, se encontrando algumas vezes e trocando cartas. Apesar de Regius ser considerado um cartesiano,

³⁹ Verbeek 1998. Além de *La Querelle de Utrecht*, Verbeek possui uma obra sobre as primeiras reações à filosofia cartesiana dentro de universidades dos Países Baixos, onde apresenta de forma resumida não só a querela de Utrecht, mas também a querela desencadeada dentro da Universidade de Leiden (ver também Verbeek 1992).

ele não sustenta todas as teses desta filosofia, pelo contrário: ele se distancia da metafísica cartesiana e rejeita a questão da dúvida, se mostrando inclusive desapontado com o que Descartes apresentou nas *Meditações*⁴⁰. A física mecanicista cartesiana, por outro lado, era adotada por Regius que, inclusive, ensinou a teoria da circulação do sangue, descoberta por Harvey e modificada por Descartes em seu curso de medicina. É por isto, inclusive, que Voetius só começa seu ataque a Regius e ao cartesianismo em 1641, quando o professor de medicina começa também a ensinar física. Ao ampliar o leque de problemas abordados a toda uma filosofia natural, Regius evidencia seu lado cartesiano, o que incomoda o reitor de Utrecht (Verbeek 1998, 36).

Assim, em 1641, narra-nos Verbeek, é quando Regius apresenta a tese anti-aristotélica do homem como um ser por acidente que a querela de fato se inicia: Voetius acreditava deveras que a ciência aristotélica era a ciência legítima, ou seja, um sistema completo que explicava os fenômenos naturais e, vendo este sistema ser desafiado por um professor com influências do cartesianismo, se sente ameaçado por esta corrente de pensamento, tentando eliminá-la da sua universidade (Verbeek 1998, 40-1). Desse modo, tal posição sustentada por Regius junto com o fato de ele ter contestado publicamente seus colegas de trabalho, violando gravemente os costumes da universidade, leva a um aborrecimento geral. Regius não só é acusado de heresia por Voetius, mas também perde sua licença para ensinar os problemas da física em 16 de março de 1642 (Verbeek 1998, 43-5).

É interessante notar que a tese do homem como um ser por acidente não é cartesiana, Descartes se mostra inclusive surpreso ao saber que Regius defendia tal

⁴⁰ Na Carta de Descartes a Regius de 24 de maio de 1640 (*Oeuvres* II, 243-6), o primeiro responde as críticas e correções do segundo ao manuscrito das *Meditações*. Ver também o relato de Baillet, na Segunda Parte de *La vie de Monsieur Descartes* (Livro VII, capítulo VI), sobre o afastamento de Regius em relação à filosofia cartesiana, onde também é reproduzida uma carta de Regius a Descartes, datada de 23 de julho de 1645, em que aquele recusa os princípios metafísicos propostos deste (Baillet II, 269-271).

asserção⁴¹, além de acusar Regius de cair no erro de seus oponentes ao adotá-la⁴². Apesar disso, Voetius faz uma conexão entre esta tese e o cartesianismo, que remetiam também a correntes heterodoxas do calvinismo holandês (Verbeek 1998, 44). Voetius, como um calvinista ortodoxo holandês que acreditava que a ciência deveria se associar a piedade, se submetendo à vontade de Deus, entendia o cartesianismo como um perigo por si só, como explica Verbeek:

Longe de ser uma doutrina mais ou menos indiferente a respeito do mundo, esta filosofia [cartesiana] era aos seus olhos [Voetius] um fermento de dissolução dentro dos domínios da ciência e da vida. A confiança na intuição do indivíduo, a atitude desenvolvida frente à tradição e a erudição, a falta de rigor dentro das explicações: tudo isso constituía aos olhos de Voetius as práticas que debilitavam a ciência e comprometiam a teologia e a fé, especialmente desde que a ciência nova (...) semeou dúvidas quanto a verdade literal da Bíblia. Mas o cartesianismo consistia também em um perigo para a vida prática e para os costumes (...) ⁴³ (Verbeek 1988, 29, tradução nossa).

Assim, ao ver o cartesianismo ser ensinado em Utrecht, tendo adesão de professores e alunos da academia, Voetius se mostra muito perturbado com as consequências que a propagação de tal filosofia poderia trazer. Além de Descartes começar sua filosofia com a dúvida cética, ele ainda rejeitava todo o método e conceitos da filosofia e ciência aristotélica, além de negar as provas tradicionais da

⁴¹ Como é afirmado por ele na *Carta ao Padre Dinet* ao narrar o que se passou durante a querela: “Il arriva aussi que, comme il y avait souvent des disputes auxquelles le médecin [Regius] présidait et que, par inadvertance, les thèses étaient remplies de diverses questions qui n’avaient point de rapport entre elles, selon ça fantaisie du répondant, on affirma dans quelque thèse ‘que de l’union de l’âme et du corps il ne se faisant pas un être par soi, mais par accident’; appelant ‘être par accident’ tout ce qui consiste en deux substances tout à fait différents, sans pour cela nier l’union substantielle par laquelle l’âme est jointe avec le corps, ni cette aptitude ou inclination naturelle que l’une et l’autre de ces parties ont pour cette union; ce qui était évident de ce qu’on avait ajouté aussitôt ‘que ses substances étaient dites incomplètes, eu égard au composé qui résulte de leur union’; si bien que qu’il n’y eut rien à reprocher, sinon peut-être la manière de parler, qui était moins ordinaire dans l’Ecole.” (Verbeek 1998, 143. Ausente das *Oeuvres*, texto integral em Verbeek 1998)

⁴² “(...) en effet, qu’est-il nécessaire de mêler dans vos écrits ce qui regarde la métaphysique ou la théologie, puisque vous ne sauriez toucher ces difficultés sans errer à droite ou à gauche ? Auparavant, en considérant l’âme comme une substance distincte du corps, vous avez écrit que l’homme était un être par accident. Présentement, considérant au contraire que l’âme et le corps sont étroitement unis dans le même homme, vous voulez qu’elle soit seulement un mode du corps, erreur qui est pire que la première. Je vous prie derechef de me pardonner, et de croire que je ne vous aurais véritablement, et si je n’étais tout à vous.” Carta de Descartes a Regius, julho de 1645. (*Oeuvres* III, 582-3)

⁴³ “Loin d’être une doctrine plus ou moins indifférent à propos du monde, cette philosophie [cartésienne] était à ses yeux [Voetius] un ferment de dissolution dans les domaines de la science et de la vie. La confiance dans l’intuition de l’individu, l’attitude désinvolte envers la tradition et l’érudition, le manque de rigueur dans les explications: tout cela constituait aux yeux de Voetius des pratiques qui anémiaient la science et compromettait la théologie et la foi, d’autant plus que la science nouvelle (...) semait le doute quant à la vérité littérale de la Bible. Mais le cartésianisme constituait également un danger pour la vie pratique et pour les moeurs (...).”

existência de Deus e, deste modo, na perspectiva de Voetius, o ceticismo era necessariamente inerente à filosofia cartesiana e tal aspecto desta era o que mais o incomodava (Verbeek 1988, 31-2). Diante disso, Voetius impede que a filosofia cartesiana seja ensinada em Utrecht, decretando que os professores deveriam se apoiar na filosofia aristotélica-escolástica em suas aulas.

Observando tal proibição de sua filosofia, Descartes escreve ao Padre Dinet uma carta que é publicada em anexo à segunda edição das *Meditações* em maio de 1642. Esta carta, que também expressa a decepção de Descartes com seu objetor Pierre Bourdin, apresenta o sentimento cartesiano frente à condenação de sua filosofia na Universidade de Utrecht. Ali, além de Descartes responder as acusações feitas por Voetius (ou Reverendo Reitor, já que Descartes suprime o nome de seu crítico), ele também faz acusações de caráter pessoal a ele, retratando-o como uma pessoa ignorante que abusa de seu poder para condenar Descartes por um ódio e inveja pessoal⁴⁴ (*Oeuvres* II, 1074-97; texto integral em Verbeek 1988).

É neste momento que Voetius se volta a Schoockius, pedindo que este o ajude a refutar a filosofia cartesiana, principalmente em relação às discussões céticas, aspecto que aparece a ele como o mais perigoso. Além da preocupação de Voetius em refutar as ideias que Descartes vinha difundido, depois da *Carta à Dinet*, ele procura alguém que pudesse também defender sua honra e, por isso, se dirige a Schoockius. Desse modo, Schoockius, incitado por Voetius, que é considerado o inspirador da obra, escreve o *Admiranda Methodus Novae Philosophiae Renati Des Cartes*⁴⁵, publicado em 1643. Esta obra é dividida em quatro seções: na primeira é discutido o que Descartes espera de seus discípulos e quais os pressupostos que a filosofia cartesiana determina, mostrando que a obediência que Descartes exige de seus leitores é inalcançável, além de ininteligível. A segunda seção se debruça sobre o método cartesiano e os aspectos e normas estabelecidos por ele, refutando o que Descartes propõe e defendendo os dogmas da filosofia aristotélica. A seção III, por sua vez, discute os problemas particulares da filosofia cartesiana, avaliando os argumentos propostos por Descartes tanto ao que diz respeito à física quanto à metafísica. A seção IV é a última das seções e é dividida em quatro capítulos que se

⁴⁴O que, segundo Verbeek, foi a pior estratégia que Descartes poderia ter seguido, que o coloca pessoalmente como alvo, já que nos escritos anteriores à carta, seu nome nunca era mencionado e a filosofia cartesiana era colocada em causa de modo discreto. (Verbeek 1988, 48-9)

⁴⁵ A obra é publicada anonimamente. Para uma discussão sobre sua autoria, ver Verbeek 1988, 50-61.

propõem a mostrar como a filosofia de Descartes prepara para um ceticismo, possuindo um caráter ateu, já que mesmo tentando destruir esta posição, acabaria por provê-la de fundamentos para que esta se fortaleça. Tendo em vista seu conteúdo, é a seção que mais nos interessa e que é mais abordada por Popkin, mesmo que ainda de modo muito condensado (Popkin 2000, 307-9).

É possível perceber ver que o *Admiranda Methodus* é uma obra robusta, que procura atacar a filosofia cartesiana por todos os lados possíveis. Não obstante, encontra-se ali algumas objeções principais, importantes para entender as acusações de ceticismo por parte de Descartes. A primeira crítica se baseia na constante conexão do cartesianismo a correntes protestantes do século XVI, chamados de cristãos sem igreja ou entusiastas⁴⁶, que procura mostrar a afinidade doutrinal entre estas teorias. Tal acusação, como aponta Verbeek, não é de todo extravagante, já que estas seitas protestantes, de modo geral, acreditavam que existiria uma conexão direta e particular entre Deus e cada um dos fiéis que lhe permitiriam ascender à salvação sem nenhuma mediação da Igreja ou de algum sistema teórico religioso ou filosófico (Verbeek 1988, 33). A ideia é que Deus falaria diretamente no coração de cada um e, sendo assim, qualquer coisa que se colocasse entre esta conexão agiria como uma interferência, distorcendo a mensagem original, que é apresentada na Bíblia, mas principalmente posta por Deus no espírito de cada um. É claro que estas correntes que pregavam não ser necessário um sistema conceitual religioso ou filosófico para sustentar sua fé, assim como a possibilidade de salvação, escandalizavam os calvinistas ortodoxos, incluindo Voetius e Schoockius.

Na visão dos autores do *Admiranda*, o cartesianismo se associava tanto com estas seitas protestantes mais místicas e irracionais quanto com o socianismo, muito mais racional, que pregava que o critério de verdade da revelação divina estava no interior de cada homem: a conexão é feita tendo em vista o subjetivismo muito acentuado que todas estas correntes apresentam. Assim, ao rejeitar a tradição e a erudição, colocando como critério de evidência algo muito individual e subjetivo, a filosofia cartesiana estaria no mesmo âmbito destas outras seitas, depositando sua confiança no poder da subjetividade dos homens e rejeitando todas as provas

⁴⁶ O capítulo 2 da Seção IV do *Admiranda Methodus* se chama, inclusive, “La même méthode conduit directment à l’Enthousiasme”, ou seja, que o mesmo método cartesiano que conduziria ao ceticismo (questão abordada no capítulo I da seção IV) conduziria a tais correntes protestantes.

tradicionais da existência de Deus, sendo considerada tão herética e condenável quanto as seitas religiosas entendidas como profanas aos olhos dos calvinistas ortodoxos, uma vez que conduziria ao ceticismo, ao ateísmo e ao completo desrespeito pelas normas e pelos costumes⁴⁷ (Verbeek 1988, 32-3).

Uma segunda objeção que pauta toda a crítica feita por Voetius e Schoockius é o abandono da tradição realizado por Descartes ao rejeitar todo pensamento aristotélico e estabelecer sua nova filosofia. Como já mencionado, para esses teólogos a filosofia aristotélica era a filosofia efetiva e verdadeiramente científica, que poderia sustentar a teologia dogmática baseada nos escritos da Bíblia e preconizada pelos calvinistas ortodoxos holandeses. Desse modo, ao contestar os princípios aristotélicos, Descartes estaria também destruindo os fundamentos desta teologia, se apresentando como uma grande ameaça. No capítulo dois da seção IV do *Admiranda*, por exemplo, é teorizado como o abandono dos princípios sensíveis, que se apresentam como fundamentos da filosofia aristotélica e que são rejeitados por Descartes, levaria ao erro e também à doutrinas heréticas. Sem os princípios sensíveis, Descartes debruça sua confiança apenas no próprio entendimento, negando toda a tradição, assim, Voetius e Schoockius criticam a posição cartesiana, reafirmando a necessidade destes princípios e da própria filosofia aristotélica:

Assim, por exemplo, o entendimento só chega a acreditar verdadeiramente e sem hesitar que o todo é maior que qualquer de suas partes depois de ter, com a ajuda dos sentidos, algumas vezes dos próprios olhos, algumas vezes de suas mãos, a certeza deste axioma. Assim que ele se afasta de seus sentidos para contemplar os axiomas que lhe parecem estar gravados em si mesmo, ele renega seu controle e sua norma; abandonado a si mesmo, ele facilmente imagina efetivamente um ou outro axioma que, uma vez posto à prova, ele reconhecerá mais tarde como falso e inseguro.⁴⁸ (*L'Amirable Méthode*; In: Verbeek 1988, 313, tradução nossa)

⁴⁷ Verbeek explica distintamente o ângulo que leva os professores de Utrecht, Voetius e Schoockius, a acusar Descartes de heresia: “Enfin cette méthode, ou plutôt cette attitude de subjectivisme et d’orgueil, mène non seulement à des idées erronées sur Dieu mais aussi à une vie de dissolution et de débauche : les nombreuses allusions aux moeurs sexuelles de Descartes que l’on trouve dans l’*Admiranda Methodus*, tout en étant des moyens rhétoriques pour discréditer le philosophe, servent sans doute aussi à souligner l’idée qu’une confiance implicite dans les intuitions de la conscience individuelle conduit inévitablement à abandonner toute norme fixe de conduite.” (Verbeek 1998, 33)

⁴⁸ “Ainsi, par exemple, l’entendement n’arrive vraiment à croire certainement et sans hésiter que tout est plus grand qu’aucune de ses parties qu’après avoir, à l’aide de sens, tantôt de ses yeux vu, tantôt touché de ses mains la certitude de cet axiome. Dès qu’il se détourne de ses sens pour contempler les axiomes qui lui semblent être gravés en lui-même, il renonce à sa règle et à sa norme; abandonné à lui-même, il s’imagine aisément en effet l’un ou l’autre axiome qu’une fois mis à l’épreuve, il reconnaîtra plus tard comme faux et peu sûr.”

Schoockius e Voetius, como aponta Popkin, aceitam que o aristotelismo tem problemas e que há dificuldades e limitações ao obter conhecimento por meio dos sentidos, porém, este meio é seguro o bastante e garantiria sucesso, mesmo com seus problemas (Popkin 2000, 308). Rejeitar os sentidos como procedimento para adquirir conhecimento seria, no mínimo, imprudente.

O que nos leva à terceira, e talvez a principal, objeção contra a filosofia cartesiana apresentada no *Admiranda*: o método cartesiano da dúvida que consiste na origem e início de toda a filosofia proposta por Descartes não seria compatível com a obtenção de conhecimento e estabelecimento de verdades. Voetius e Schoockius apontam que não importa o quanto as intenções cartesianas almejam uma filosofia dogmática, tendo em vista que se seu método consiste em elencar uma série de dúvidas céticas e estabelecer que tudo que se apresentasse como minimamente duvidoso fosse considerado como falso, ele impede a descoberta de certezas, conduzindo ao ceticismo, ao ateísmo, ao entusiasmo e à loucura. Os teólogos não acusam Descartes de adotar tais posições pessoalmente, mas apontam que o método proposto por ele levaria às mesmas.

Particularmente, em relação ao ceticismo, que é tratado no primeiro capítulo da seção IV do *Admiranda*, é dito que mesmo que Descartes procure se mostrar como um grande repreensor desta corrente, o que ele sustenta conduziria a tal posição filosófica, já que seu método é inerente ao ceticismo e conduz diretamente ou indiretamente a ele e aos delírios dos pirrônicos⁴⁹. Descartes, segundo Voetius e Schoockius (*L'Amirable Méthode*; In: Verbeek 1988, 308), estaria no âmbito dos céticos por implicação, ou semi-céticos, definidos como aqueles que estão sempre contra o ceticismo, se vangloriam contra uma ciência superior (ciência aristotélica) e inauguram novos critérios de verdade que não são aplicáveis e nem inteligíveis, acarretando em um ceticismo. Ao tomar tudo que se pode duvidar como falso, Descartes estaria assumindo a posição dos semi-céticos porque o método proposto por sua filosofia conseguiria destruir todas as crenças prévias e todos os meios de se chegar a novos conhecimentos, destruindo inclusive todas aquelas verdades que Descartes mesmo diz ter encontrado e que seriam objeções aos argumentos dos

⁴⁹ “(...) une méthode qui lui est propre et qui conduit, même pas indirectement ou par un détour mais directement, au scepticisme et aux délires des pyrrhoniens.” (*L'Amirable Méthode*; In: Verbeek 1988, 307-8).

céticos e dos ateus⁵⁰. Assim, em razão desse aniquilamento de preceitos e destruição de meios para atingir novos conhecimentos, o ceticismo entendido como intrínseco ao método cartesiano parece ser o aspecto mais pernicioso da filosofia de Descartes aos olhos de Voetius e Schoockius⁵¹.

Pode-se perceber aqui que a grande questão proposta nas críticas feitas tanto por Bourdin quanto por Voetius e Schoockius tem como origem o fato deles não aceitarem percorrer as dúvidas traçadas pelos céticos e que Descartes utiliza como método e ponto de partida de sua filosofia e de sua ciência. É por isso que estes críticos não avançam dentro da filosofia cartesiana, deixando suas maiores objeções ao método que, na perspectiva deles, eliminaria todas as bases seguras para o conhecimento e os princípios básicos que guiarão a razão, fazendo com que a filosofia cartesiana se restringisse às dúvidas céticas por não possuir mecanismos para sanar tais dúvidas, conduzindo, voluntária ou involuntariamente, ao ceticismo.

A *Carta ao Padre Dinet* consiste na resposta cartesiana a estas objeções de Pierre Bourdin, Gisbert Voetius e Martinus Schoockius, em que Descartes reclama que seus objetores deturparam as teses apresentadas em sua filosofia, além de não entenderem o caráter provisório das dúvidas estabelecidas e a incerteza dos próprios princípios aristotélicos-escolásticos que eles reafirmavam com tanto afincamento. Apesar desta réplica cartesiana, Popkin une-se aos aristotélicos críticos de Descartes, afirmando que eles conseguiram mostrar que com as dúvidas céticas estabelecidas não seria possível nenhum tipo de conhecimento, porque tudo o que a filosofia cartesiana estabelecesse posteriormente às dúvidas poderia, por meio das mesmas

⁵⁰ “Cela ne peut empêcher que, tout en s'efforçant d'aplanir le chemin de la sagesse pour en faire profiter aussi les sectateurs qu'il se promet pour l'avenir, il fait ouvertement savoir à tout le monde qu'il fait profession de demi-sceptique et invite tous ceux qui sont prêts à s'aveugler et à se précipiter dans l'abîme de l'erreur et du vertige, à faire "introspection" à la façon délirante des demi-pyrrhoniens.” (*L'Amirable Méthode*; In: Verbeek 1988, 309)

⁵¹Popkin (2000, 308) diz achar interessante que nove anos depois do *Admiranda Methodus* ser publicado, Schoockius escreve uma obra sobre o ceticismo e sua história, intitulado *De Scepticismo Pars Prior, sive Libri Quatuor*, em que Descartes não é retratado como um pirrônico. Isto não nos parece tão interessante e pode ser explicado tendo em vista o que se passa na querela de Utrecht: como nos conta Verbeek (1988, 51-55), no primeiro testemunho dado por Schoockius, em Utrecht, ele assume a autoria integral do *Admiranda*, mas num segundo testemunho, realizado em Groningue a pedido de Descartes, Schoockius contraria alguns pontos de seu primeiro testemunho, afirmando ter sido coagido a assumir a autoria do livro num primeiro momento, além de relatar não ter vindo dele a iniciativa deste, sendo Voetius seu impulsor, negando também que tivesse escrito o livro sozinho. Mas, principalmente, neste testemunho Schoockius confessa que as acusações feitas a Descartes no *Admiranda* eram muito mais duras do que ele intencionava, sendo que muitas delas não deveriam ser levadas a sério. Esta declaração feita em Groningue em 10 de abril de 1645 no Senado Acadêmico da Universidade de Groningue também está exposta em *La vie de Monsieur Descartes* (Baillet II, 251-255).

dúvidas propostas por ela, também ser passível de questionamentos e recusas (Popkin 2000, 309).

2.2. A crítica dos céticos mitigados e o abandono da pretensão de absoluta certeza

Diferentemente desses filósofos dogmáticos que se preocupam majoritariamente em evidenciar a destruição exagerada que as dúvidas propostas na Primeira Meditação causariam, o segmento dos críticos da filosofia cartesiana com inclinação cética prioriza o ataque ao que é estabelecido depois das dúvidas, tendo eles muito mais facilidade em aceitar o processo de livrar a mente de preconceitos e opiniões pré-concebidas. Entretanto, eles entendem, de modo geral, que tudo o que Descartes concluiu de forma positiva e construtiva poderia também ser questionado e que a certeza buscada pela filosofia cartesiana não foi alcançada, já que a garantia definida ali, que assegurava que as verdades subjetivas, ou seja, o que era percebido clara e distintamente, e as verdades objetivas, ou o que é efetivamente o caso, seria também questionáveis, não oferecendo segurança adequada para edificar nenhuma das certezas concluídas depois do descobrimento do *cogito*. Os críticos tentam mostrar que tendo em vista a fragilidade do critério de verdade proposto pela filosofia cartesiana, esta poderia ser apenas uma ilusão pessoal do filósofo. Assim, acompanhando as críticas que abordam esta questão, Popkin procura dar continuidade a sua análise, recorrendo principalmente às objeções feitas por Marin Mersenne e Pierre Gassendi expostas, respectivamente, no conjunto das *Segundas* e das *Quintas Objeções às Meditações*.

As críticas feitas por Mersenne e Gassendi são de fato análogas e se dirigem a pontos similares da filosofia cartesiana, questionando principalmente a adequação e o sucesso do critério de verdade estabelecido por ela. Além de amigos, esses filósofos tinham perspectivas similares, sendo proponentes da corrente de pensamento na modernidade que Popkin chama de “ceticismo construtivo ou mitigado”: nomenclatura que alcunha também o capítulo 7 da *História do Ceticismo*⁵². Neste capítulo, Popkin procura demonstrar como os filósofos desta corrente procuravam responder à crise

⁵² Popkin 2000, 211-42.

pirrônica, afirmando que tanto Mersenne quanto Gassendi entendiam que a crise cética não poderia ser superada de forma definitiva no âmbito epistemológico, ou seja, uma garantia absoluta como queriam os dogmáticos seria impossível. Entretanto, existiria um tipo de conhecimento em grau inferior, baseado em verdades acerca das aparências, experiências e hipóteses retiradas destas verdades. Desse modo, seria possível a obtenção de conhecimento suficiente para guiar a vida prática e para o desenvolvimento científico, inaugurando assim a noção de ciência como sistema hipotético acerca das aparências, afastando a metafísica deste plano científico.

Tendo em vista a proximidade do pensamento de Gassendi e Mersenne, fica claro a escolha de Popkin em tratar suas críticas e tentativas de abalar a garantia absoluta proposta por Descartes conjuntamente⁵³, entendendo que por meio da análise e exposição destas objeções seria possível compreender como a filosofia cartesiana não consegue avançar em consequência da falibilidade e insuficiência de seu critério de verdade.

2.2.1. Quintas Objeções e Respostas: a falta de objetividade da filosofia cartesiana

Inicialmente, Popkin se volta as *Quintas Objeções*, escritas por Gassendi, apontando que ao tratar do que foi proposto na Terceira Meditação, o crítico da filosofia cartesiana se esforça para mostrar como a clareza e distinção não poderia ser um bom critério de verdade, já que muitos sábios ao longo do tempo entenderam possuir percepções muito claras e distintas, mas que, na verdade, estas expressavam falsidades. Logo, não haveria razões para acreditar que Descartes seria diferente desses espíritos, podendo sua filosofia também ser baseada em falhas e enganos. Gassendi aponta também que a experiência frequentemente deixa claro que há enganos, recomendando assim a hesitação em aceitar como verdadeiras percepções claras e distintas: para ele a única verdade que se pode deduzir das percepções claras e distintas é que se algo aparece como sendo o caso para alguém, então parece ser

⁵³ Inclusive, no *Apêndice às Quintas Objeções e Respostas*, que constitui na carta de Descartes à M. Clerselier, em que Descartes procura responder de modo sucinto algumas das contra objeções escritas por Gassendi, Descartes aconselha que Gassendi leia as *Segundas Objeções*, organizadas por Mersenne, e suas respostas (*Oeuvres* II, 846).

o caso⁵⁴. Além disso, não é de se suspeitar que quando alguém afirma possuir uma percepção clara e distinta esta pessoa esteja mentindo, pelo contrário, as pessoas assentem a estas percepções veementemente e as sustentariam até a morte se fosse preciso⁵⁵. A conclusão de Gassendi, que é compartilhada por Popkin, é que esta regra da clareza e distinção estabelecida por Descartes é insuficiente e falha, podendo levar à aceitação de falsidades como verdades, principalmente por ser um critério subjetivo e precisar de outra garantia. Gassendi recomenda então que Descartes trabalhe em um método para evitar erros ao invés de fornecer um critério de verdade falho (Popkin 2000, 311-4; *Oeuvres* II, 723-6).

Em sua resposta, Descartes afirma, de forma debochada, que o questionamento do critério de verdade é o primeiro argumento que Gassendi conseguiu formular contra sua filosofia, sendo as outras objeções com relação às duas primeiras *Meditações* irrelevantes. Entretanto, diz Descartes, afirmar que outros sábios se enganaram e se fiaram em percepções claras e distintas, mas que configuravam falsidades, não é um bom argumento, já que neste ponto de sua filosofia sua mente estaria totalmente distante do mundo material e, não reconhecendo a existência de outras mentes, ele não poderia seguir um argumento baseado na autoridade destas. Que algumas pessoas defendam falsidades até no leito de sua morte também não seria um bom argumento: seria impossível saber se o que eles sustentam foi realmente percebido de forma clara e distinta. Por fim, sobre a necessidade de um método para evitar os erros, Descartes conclui

É muito verdadeiro o que acrescentais, afirmando que não é preciso tanto trabalhar em confirmar a verdade dessa regra quanto em fornecer um bom método para conhecer se nos enganamos ou não, quando pensamos conceber claramente alguma coisa; mas, igualmente, afirmo tê-lo feito exatamente no seu lugar, primeiramente afastando os preconceitos e, em seguida, explicando as principais ideias e, enfim, distinguindo as claras e distintas das que são obscuras e confusas. (Descartes 1983, 186)

⁵⁴ “Et certes, après ce que disent les sceptiques, don’t vous n’ignorez pas les arguments, de quelle vérité pouvons-nous répondre comme d’une chose clairement connue, sinon qu’il est vrai que les choses paraissent ce qu’elles paraissent à chacun?” (*Oeuvres* II, 724)

⁵⁵ “Chacun pense concevoir fort clairement et fort distinctement celle qu’il défend. Et ne dites point que la plupart ne sont pas fermes dans leurs opinions, ou qu’ils feignent seulement de les bien entendre; car je sais qu’il y en a plusieurs qui les soutiendront au péril de leur vie, quoiqu’ils en voient d’autres portés de la même passion pour la opinion contraire, si ce n’est peut-être que vous croyez que même à ce dernier moment on déguise encore ses sentiments, et que des paroles vraies ne sortent pas du fond du coeur.” (*Oeuvres* II, 725)

Não obstante, Popkin ratifica a posição de Gassendi, argumentando que Descartes não consegue responder ao problema que seu crítico propõe porque sua solução é meramente baseada na insistência da subjetividade do critério de verdade, já que não fornece um bom método para distinguir o que parece ser percebido clara e distintamente e o que de fato é percebido clara e distintamente. Segundo Popkin, a resposta cartesiana mostra que ele se contenta em afirmar que há algo nas percepções claras e distintas que impelem o assentimento e que esta necessidade indiscutível garantiria sua verdade, concluindo que

Descartes parece estar enfatizando ainda mais a experiência psicológica, subjetiva como base da certeza, mais do que qualquer característica objetiva das ideias ou daquilo a que elas podem se referir. (...) Cada princípio central introduzido por Descartes como claro e distinto pode ser questionado— é realmente verdadeiro ou é apenas algo que Descartes pensa ser verdadeiro? (Popkin 2000, 314)

Seguindo a ordem proposta por Descartes em sua filosofia, Popkin se volta para a análise do próximo passo tomado pelo filósofo: a busca da garantia objetiva do critério da verdade e, conseqüentemente, das verdades alcançadas por meio deste critério e do estabelecimento da existência de Deus. Segundo Popkin, tanto Gassendi quanto Mersenne (cujas objeções são apresentadas a seguir) ofereceram objeções fortes a este recurso utilizado por Descartes e, sendo assim, o único modo que o filósofo poderia responder a estas críticas seria assumindo que sua filosofia não foi capaz, absolutamente falando, de ultrapassar e resolver a crise pirrônica enfrentada ali (Popkin 2000, 314).

2.2.2. *Segundas Objeções e Respostas e a possibilidade das verdades estabelecidas serem, absolutamente falando, falsas*

Nas *Segundas Objeções*, que constituem um conjunto de críticas atribuídas a teólogos e filósofos, mas acabam por refletir em sua maioria objeções do próprio Mersenne, responsável por sua compilação, é questionado como seria possível estabelecer que Deus não possa, de fato, enganar e mentir. Mersenne aponta para relatos bíblicos que narram como Deus teria ludibriado seus fiéis, além de citar teólogos que sustentavam que Deus realmente poderia mentir sobre suas intenções

(Descartes 1983, 147-8). Popkin chama atenção para o fato de Mersenne ter grande conhecimento das discussões medievais acerca da onipotência divina, possuindo embasamento teórico para discutir a possibilidade de Deus enganar e mentir contra a tese sustentada por Descartes (Popkin 2000, 314-5). Não obstante, a objeção continua ao apontar que mesmo que Deus não seja enganador como postula Descartes, o intelecto humano é falível e nós podemos nos enganar ao pensar que possuímos percepções claras e distintas e, deste modo, Mersenne diz a Descartes que

(...) esse princípio do conhecimento claro e distinto deve ser explicado tão clara e distintamente que, doravante, ninguém dotado de espírito razoável possa ficar decepcionado nas coisas que julgar conhecer clara e distintamente; de outro modo, ainda não vemos nada que possamos responder com certeza sobre a verdade de qualquer coisa. (Descartes 1983, 148)

Desta forma Mersenne conclui o quarto ponto do conjunto de suas objeções que acarreta uma resposta bastante polêmica de Descartes, a que Popkin atribui grande importância tendo em vista sua interpretação da filosofia cartesiana. Descartes, ao tratar desta questão nas *Segundas Respostas*, entende que Mersenne está atacando toda a possibilidade de obtenção de conhecimento seguro. Primeiramente, Descartes afirma que sua concepção de um Deus que não poderia nos enganar está de acordo com todos metafísicos e teólogos, já que as objeções de Mersenne se baseariam em atribuir falibilidades e deficiências humanas a Deus, o que leva a enganos acerca da concepção que podemos possuir dele. Deus não possuiria essas características humanas e ao contemplar a ideia de Deus tendo, primeiramente, livrado o espírito de preconceitos, inclusive da concepção que haveria outras pessoas no mundo, seria possível entender melhor sua essência, como foi desempenhado por Descartes em suas *Meditações*. Entretanto, o filósofo aceita que em alguns momentos parece que realmente nosso instinto natural, que é provido por Deus, nos engana, mas este fato não seria incompatível com a essência divina sumamente boa e veraz⁵⁶. Os juízos feitos de modo realmente claro e distinto não seriam vulneráveis a este tipo de crítica já que não deixam margem para sermos enganados, inclusive porque não podemos

⁵⁶ Descartes lembra nesta ocasião que tratou dessas eventualidades no decorrer das *Sextas Meditações* (Descartes 2004, 181-9).

corrigir estes juízos com outros mais claros e mais certos ou por outra faculdade natural como acontece em alguns casos: se tratando de juízos e percepções muito claras e distintas tal procedimento não é encontrado porque já se possui a verdade. Desse modo, rejeitando a possibilidade de engano por parte de Deus, Descartes afirma que ele é um ser perfeito que nos forneceu um aparato cognitivo que tende a verdade e, assim, podemos confiar e aceitar como verdadeiro o que é percebido clara e distintamente (Descartes 1983, 159-61).

Até este momento da réplica, Descartes se dedica a responder os pontos centrais da crítica feita por Mersenne, mas continua observando que a origem desta crítica é o fracasso de seu objetor em se desprender das dúvidas colocadas na Primeira Meditação. Por isso, Descartes diz que vai explicar “aqui de novo o fundamento em que me parece possível apoiar toda a certeza humana” (Descartes 1983, 160) e é ao fazer tal coisa que Descartes, segundo Popkin, reconhece a impossibilidade de sua filosofia de eliminar a crise cética. A passagem cartesiana, também citada e comentada por Popkin, é a seguinte:

Primeiramente, tão logo pensamos claramente qualquer verdade somos naturalmente levados a crer nela. E, se tal crença for tão forte que jamais possamos alimentar qualquer razão de duvidar daquilo que acreditamos desta forma, nada mais há que procurar: temos, no tocante a isso, toda certeza que se possa desejar. Pois, o que nos importa, se talvez alguém fingir que mesmo aquilo, de cuja verdade nos sentimos tão fortemente persuadidos, parece falso aos olhos de Deus ou dos anjos, e que, por tanto, em termos absolutos, é falso? Por que devemos ficar inquietos com essa falsidade absoluta, se não cremos nela de modo algum e se dela não temos a menor suspeita? Pois pressupomos uma crença ou uma persuasão tão firme que não possa ser suprimida; a qual, por conseguinte, é em tudo o mesmo que uma perfeitíssima certeza. Mas é realmente dubitável que tenhamos qualquer certeza dessa natureza, ou qualquer persuasão firme e imutável⁵⁷. (Descartes 1983, 160)

⁵⁷A importância dessa passagem é vasta: Harry Frankfurt argumenta a partir dela que Descartes não tinha pretensão de atingir a verdade absoluta, mas estaria interessado em uma certeza em termos de coerência e não numa certeza em termos de correspondência entre crença e realidade (Frankfurt 2008, 33-6). Bernard Williams não concorda com este ponto, argumentando contra Frankfurt que a verdade absoluta, no sentido de correspondência, é sim uma preocupação para Descartes (Williams 1978, 185-92). Forlin também desacorda de Frankfurt e estabelece a intenção cartesiana em atingir uma verdade absoluta que correspondesse com a realidade. Para o autor Frankfurt teria se embaraçado com sua própria leitura da filosofia cartesiana (Forlin 2005, 109-14). Ainda acerca deste ponto, ver Curley, 1978, 107-115.

Assim, de modo geral, o que Descartes alega é que ao provar a existência de Deus seria possível nos libertar das dúvidas propostas na Primeira Meditação e acreditar na verdade das percepções claras e distintas já que encontramos “toda a certeza que se possa razoavelmente desejar” e isso parece ser onde “parece possível apoiar toda certeza humana”. Ao adotar esta postura, segundo Popkin, Descartes já assume uma posição cética, ou seja, não está se referindo mais a uma verdade absoluta, mas a uma verdade que para nós, seres humanos, possuiria fundamentação epistêmica suficiente tendo em vista nossa racionalidade (Popkin 2000, 316). E, no decorrer do parágrafo, ao aceitar que o que aparece a nós como mais claro e mais distinto possa ser, absolutamente falando, falso para alguma entidade superior, Descartes teria reconhecido um problema cético impossível de ser resolvido, mas que não deveria nos incomodar: pode ser que exista a falsidade absoluta, mas nós teríamos certeza suficiente em nossas convicções que seriam “em tudo o mesmo que uma perfeitíssima certeza”⁵⁸.

A crítica de Popkin se baseia na notável diferença do grau de certeza com a qual Descartes se contentaria tendo em vista a Primeira Meditação e as *Segundas Respostas*: primeiramente, Descartes alega que deveríamos nos livrar de tudo que pudéssemos duvidar, mesmo que minimamente, depois ele assume a possibilidade de tudo o que pensamos perceber de modo mais claro e mais distinto possa ser, absolutamente falando, falso. Ora, diz Popkin, não seria este um ótimo motivo para duvidar e abandonar também a crença nestas proposições claras e distintas? Aceitando diminuir o grau da certeza requerida em sua filosofia, Descartes relativiza as verdades estabelecidas ali, reconhecendo que elas poderiam ser, tendo em vista a impossibilidade de eliminar esta hipótese cética, absolutamente falsas. Desse modo, o que sobra para a filosofia cartesiana é confiança nas verdades subjetivas, nas quais possuímos uma convicção muito forte, e a confissão de que não seria possível estabelecer uma correspondência efetiva entre estas verdades subjetivas e as verdades objetivas (Popkin 2000, 317-8). A resposta cartesiana seria afirmar que esta não seria uma objeção a sua filosofia, porque não é possível acreditar nela⁵⁹, mesmo

⁵⁸ Descartes 1983, 160.

⁵⁹“De nada vale, outrossim, que alguém suponha que tais coisas parecem falsas a Deus ou aos anjos, porque a evidência de nossa percepção não permitirá que ouçamos a quem o tenha suposto e nos queira persuadir.” (Descartes 1983, 161)

assim Popkin entende que Descartes teria assinado sua incapacidade de resolver a crise cética e conquistar os objetivos de sua filosofia, concluindo que

Uma vez tendo Descartes formulado a questão dessa forma, torna-se claro como cristal que ele não havia eliminado o dragão cético, porque, possamos ou não entreter este pensamento de um ponto de vista psicológico, uma dúvida incurável existia no interior de seu sistema que iria para sempre impedi-lo de estabelecer qualquer conhecimento verdadeiro, no sentido de conhecimento necessário sobre a realidade. (Popkin 2000, 318)

2.2.3. O ceticismo impugnado na filosofia cartesiana

Na resposta à “Objeção das Objeções”, a que Descartes não atribui a ninguém especificamente, mas indica a semelhança desta aos argumentos das *Quintas Objeções* de Gassendi, Descartes teria assumido o fracasso de sua filosofia diante à crise pirrônica de modo ainda mais veemente. Popkin narra que Gassendi teria levantado em suas críticas a hipótese de que os conhecimentos matemáticos, muito claros e distintos, também não poderiam ser relacionados com nada que efetivamente exista no exterior do intelecto, deixando a física cartesiana num âmbito ilusório. Descartes teria entendido isto como uma acusação de que tudo o que concebemos no nosso intelecto seria apenas criações subjetivas que não são correlatas ao mundo efetivo e que, se este fosse de fato o caso, não poderíamos responder ao ceticismo, já que não poderíamos também saber nada além dos nossos pensamentos: precisamente a tese sustentada pelos cétricos que afirmam que só conhecemos o que aparece a nós e não como as coisas realmente são. Diante disso, Descartes teria apenas apontado as consequências terríveis que decorreriam se este fosse o caso, afirmando que se assim fosse nunca poderíamos alcançar nenhum tipo de verdade objetiva e, por isso, deveríamos abandonar nossa confiança na razão e viver como animais, isto é, adotar a posição pirrônica. Segundo Popkin, esta objeção feita por Gassendi deixa claro que toda a estrutura racional proposta pela filosofia cartesiana, que conduz das verdades subjetivas às verdades objetivas, falha porque os elos entre elas admitem questionamentos, deixando a Descartes apenas a possibilidade de reconhecer que sua filosofia não poderia prevenir tais contradições e apontar as implicações deste cenário salientado por seu crítico (Popkin 2000, 318-20).

Esta resposta cartesiana a que Popkin se refere está contida na carta de Descartes a M. Clerselier, chamada de *Apêndice às Quintas Objeções e Respostas*, anexada primeiramente à primeira edição francesa das *Meditações e Objeções e Respostas* em 1647. Nesta carta, Descartes apresenta as principais contra-objeções que foram compiladas por algum leitor (ou leitores) do *Disquisitio*⁶⁰, obra que Gassendi escreve como uma tréplica às *Quintas Respostas* de Descartes. Ali está incluso a contra-objeção que Descartes chama de “Objeção das Objeções”, além de suas respostas a todas estas objeções, o que é feito de modo sucinto, se comparado principalmente com o longo conjunto das *Quintas Objeções e Respostas*. A “objeção das objeções”, crítica sob a qual Popkin se debruça, é expressa por Descartes da seguinte maneira:

Muitos excelsos espíritos, dizem eles, acreditam ver claramente que a extensão matemática, a qual estabeleço como princípio de minha Física, não é outra coisa senão meu pensamento, e que ela não tem nem pode ter nenhuma subsistência fora de meu espírito, sendo apenas uma abstração que faço do corpo físico; e portanto que toda minha Física só pode ser imaginária e fictícia, como o são todas as Matemáticas puras; e que, na Física real das coisas que Deus criou, é preciso uma matéria real sólida e não imaginária. (Descartes 1983, 209)

De modo geral a crítica se baseia na alegação de que a extensão matemática, fundamento de física cartesiana, não seria nada mais que a abstração formada dos corpos físicos, não possuindo existência fora do pensamento de Descartes, acarretando que a física fosse ela mesma apenas uma grande ficção, não correspondendo a nada que existisse efetivamente no mundo real. A resposta cartesiana, por sua vez, consiste muito mais na expressão de indignação ao conteúdo da crítica do que em uma apresentação de solução ou saída para o problema proposto: ele diz que seguindo a perspectiva destes objetores nada que podemos conceber e entender poderia subsistir fora da mente, já que efetivamente se limitariam a ser mera ficção e, conseqüentemente, não deveríamos aceitar nada concebido por nossa razão, já que

se as coisas que podemos conceber devem ser consideradas falsas pelo simples fato de podermos concebê-las, que restará se não que devemos apenas receber como verdadeiras aquelas que não concebemos, e compor com elas nossa doutrina imitando os outros

⁶⁰ Gassendi 1962

sem saber por que os imitando, como procedem os macacos, e proferindo apenas palavras cujo sentido não entendemos, como fazem os papagaios? (Descartes 1983, 210)

Parece-nos que a resposta cartesiana baseia-se mais em apontar com certo desprezo o que ele mesmo acredita ser consequência dessa crítica do que de fato assinar o atestado de sua incapacidade em solucionar o problema, aceitando o ceticismo em sua filosofia, como afirma Popkin. Isso fica mais claro se observamos o resto do texto onde, diferentemente das primeiras páginas onde ele se propõe a responder com diligência o que foi proposto, Descartes segue menosprezando as críticas que recebeu, não se dando ao trabalho de respondê-las⁶¹. Não obstante, ao apresentar desdém por estas críticas e as tratar com indiferença, Descartes não apresenta soluções a elas, o que dá oportunidade para entender que o filósofo não possuía aptidão para fazê-lo, condizendo com a leitura apresentada por Popkin.

2.3. A falibilidade do critério: o círculo de Arnauld

Reiterando a impossibilidade da filosofia cartesiana de traçar conexões seguras entre as verdades subjetivas, percebidas como tal pelo intelecto, e as verdades objetivas, que são efetivamente o caso, Popkin se dedica a analisar a condenação da suposta circularidade do argumento acerca da existência de Deus, que por um lado resulta de raciocínios sobre proposições claras e distintas, mas por outro serviria como garantia dessas mesmas percepções claras e distintas. Esta crítica ao argumento cartesiano foi feita por Antoine Arnauld, autor das *Quartas Objeções*, e por isso é chamado de “círculo de Arnauld” ou “círculo cartesiano”, mas foi reproduzida também em diversas outras ocasiões e continua sendo alvo de muito debate e discussão atualmente⁶². Apesar de ser chamado de círculo, o problema é mais propriamente caracterizado como um dialelo, ou seja, o que é alegado como dando credibilidade a

⁶¹O que fica claro no trecho onde Descartes afirma que “os mais ignorantes podem formular mais objeções em um quarto de hora do que as que todos os mais sábios poderiam resolver durante toda sua vida; razão pela qual não me dei ao trabalho de responder a nenhuma delas [as outras objeções de Gassendi].” (Descartes 1983, 210)

⁶² Sobre o “círculo cartesiano” e um pouco do debate que ocorre sobre o tema atualmente, cf: Broughton 2002, 175-186; Curley 1978, 96-124; Lennon 2008, 157-177; Frankfurt 2008, 215-234 e Willians 1978, 170-198.

uma determinada tese reivindica a credibilidade desta mesma tese, de maneira que nenhuma credibilidade é conferida.

De modo geral, o que Arnauld aponta é que Descartes utiliza as percepções claras e distintas, ou seja, a confiança no intelecto, para estabelecer a existência e a natureza de Deus e ao revelar que Deus de fato existe e possui natureza sumamente boa. Só assim ele pode eliminar a hipótese de existência de um Gênio Maligno ou de um Deus Enganador, fornecendo a garantia necessária para que se possa confiar na veracidade das percepções claras e distintas e na integridade do aparato cognitivo que foram usadas na demonstração da existência de Deus. Isto é, sem o estabelecimento da natureza veraz de Deus e tendo em vista as dúvidas propostas na Primeira Meditação ainda se pode estar sob intervenção do Gênio Maligno que engana constantemente ou o indivíduo pode ter sido criado por um Deus Enganador que o engendrou de modo que seu intelecto fosse de tal forma que tudo que se percebe como muito claro e muito distinto, na verdade, não passa de ilusões. Tais dúvidas enfraqueceriam o critério necessário para alcançar a garantia fundamental que a filosofia cartesiana procurava para se basear e, chegando à prova da existência de Deus por meio deste critério, a própria prova de Deus seria questionável, tendo em vista os passos que levaram a ela (Popkin 2000, 320-2). Nas *Quartas Objeções* Arnauld coloca o problema nestes termos:

Só me resta uma dificuldade, que é saber como ele pode se defender contra cometer um círculo quando ele diz que só estamos certos de que as coisas que nós concebemos clara e distintamente são verdadeiras por causa de que Deus é ou existe.

Pois não podemos estar certos de que Deus existe exceto porque nós o concebemos muito claramente e muito distintamente; portanto, antes de ter certeza da existência de Deus, nós devemos ter certeza de que todas as coisas que concebemos clara e distintamente são verdadeiras⁶³. (Oeuvres II, 652)

⁶³ “Il ne me reste plus qu’un scrupule, qui est de savoir comment il se peut défendre de ne pas commettre un cercle, lorsqu’il dit que nous ne sommes assurés que les choses que nous concevons clairement et distinctement sont vraies, qu’à cause que Dieu est ou existe.

Car nous ne pouvons être assurés que Dieu est, sinon parce que nous concevons cela très clairement et très distinctement; donc, auparavant que d’être assurés de l’existence de Dieu, nous devons être assurés que toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont vraies.”

Se Descartes precisa da segurança de seu critério de verdade e da garantia da existência de Deus para estabelecer sua filosofia e eliminar as dúvidas céticas então, segundo seus críticos, ele falha, justamente porque a circularidade de seu argumento não permite que ele transfira a certeza das verdades subjetivas para a certeza de verdades objetivas. Diante deste empecilho, Descartes se encontra na impossibilidade de sair de uma crise cética.

É claro que Descartes responde as objeções feitas por Arnauld, o que corresponde ao conjunto das *Quartas Respostas* e, acerca do problema da circularidade, Descartes recorda que já havia respondido adequadamente, segundo ele, a esta questão no conjunto das *Segundas Respostas*, durante o terceiro e quarto ponto⁶⁴, onde distingue a percepção clara e distinta imediata das memórias de percepções claras e distintas. O que Descartes esclarece é que podemos confiar na veracidade das percepções claras e distintas que no presente momento chegam até nós e impelem o assentimento, já que não conseguimos encontrar nenhuma razão para duvidar. Entretanto, essa confiança deve perdurar apenas enquanto nos ocupamos de observar e nos ater a estas percepções. Se o espírito se volta a outras percepções ou passa a considerar outras coisas a confiança naquela outra deve ser interrompida, pois não é prudente se fiar na veracidade de um juízo apenas porque a memória sanciona tal coisa. A garantia das percepções claras e distintas aparece apenas enquanto se está totalmente aplicado a elas e se perde este foco se pode ser enganado por um Gênio Maligno. Mas, enquanto houver proposta de raciocinar apenas acerca dos argumentos que se encarregam de provar a existência de Deus, atenta-se totalmente a eles e, assim, estes aparecem muito claros e muito distintos, o que leva a concluir de modo seguro que Deus existe e que possui uma natureza sumamente boa, de tal modo que se pode confiar no intelecto e que também não deixaria que um Gênio Maligno enganasse a todo o momento. Diante disso, certifica-se a correspondência entre as percepções claras e distintas e o mundo efetivo. Nas palavras de Descartes:

Primeiramente, temos a certeza de que Deus existe porque nos atentamos às razões que provam sua existência; mas depois disso, basta que lembremos ter concebido uma coisa claramente para ter certeza de que isto é verdade: o que não seria suficiente se nós não

⁶⁴ Descartes 1983, 158-61.

soubéssemos que Deus existe e que não pode ser enganador.⁶⁵
(*Oeuvres* II, 690)

3. Descartes cético

Popkin não menciona em seu texto esta resposta cartesiana, mas aponta o quanto Descartes estava sendo atacado por filósofos de diferentes tradições e em relação a diferentes aspectos de sua filosofia. Essas críticas, segundo ele, mostravam a mesma coisa: a filosofia cartesiana, mesmo com pretensões dogmáticas, levava a um ceticismo. Popkin, seguindo a leitura destes críticos, acredita que Descartes realmente é um cético apesar dele mesmo (*malgré lui*), porque “a cada momento, o dragão cético que ele supunha ter matado se levantava de novo para atacá-lo.”⁶⁶ É claro que Popkin reconhece algumas das tentativas de resposta de Descartes, que eram baseadas principalmente em afirmar a indubitabilidade de seus princípios ou o caráter provisório de sua dúvida, mas afirma que seus oponentes conseguiram de fato abalar as pretensões dogmáticas da filosofia cartesiana, mostrando que Descartes teria ou se juntado aos céticos com as dúvidas propostas ou não teria conseguido fundar sua filosofia em princípios que não poderiam ser questionados pelo ceticismo⁶⁷.

Diante disso, Popkin entende que a filosofia cartesiana poderia ser lida de duas maneiras: a primeira forma seria entender esta filosofia como dogmática, com pretensões de estabelecer a verdade absoluta e, assim, derrotar a ameaça cética; a segunda seria admitir que Descartes era um dogmático que não admitia questionar seus próprios princípios e que não teria conseguido de fato estabelecê-los. Tendo em vista o primeiro cenário, Popkin coloca que a filosofia cartesiana acabaria invariavelmente, tendo em vista o método da dúvida, no ceticismo. Considerando a segunda alternativa, Descartes não teria nem começado a responder ao ceticismo, se

⁶⁵ “Car, premièrement, nous sommes assurés que Dieu existe, parce que nous prêtons notre attention aux raisons qui nous prouvent son existence; mais après cela, il suffit que nous nous ressouvenions d’avoir conçu une chose clairement, pour être assurés qu’elle est vraie : ce qui ne suffirait pas, si nous ne savions que Dieu existe et qu’il ne peut être trompeur.”

⁶⁶ Popkin 2000, 323.

⁶⁷ “Mas seus adversários mostraram repetidamente que as dificuldades céticas tradicionais podiam ser formuladas contra as realizações construtivas de Descartes, e, usando-se o método cartesiano da dúvida, tudo o que aparecesse após o *cogito* poderia ser questionado. Descartes tinha levado os céticos demasiado a sério, ou então insuficientemente a sério. Ele tinha inadvertidamente se unido a eles, ou então não tinha conseguido estabelecer sua filosofia em um fundamento tão sólido que não pudesse ser abalado por alguns dos argumentos tradicionais do arsenal de Sexto Empírico.” (Popkin 2000, 324)

recusando a aceitar a questionabilidade de seus dogmas. Em ambos os casos, tudo que Descartes poderia fazer era reiterar que ele mesmo não conseguia duvidar de seus princípios, sendo forçado a acreditar em sua veracidade, segundo Popkin:

Todo o esforço de Descartes em dar substância à segunda alternativa [de provar seu dogmatismo], ou desistia do triunfo sobre o ceticismo ao negar a força das dúvidas originárias, ou anunciava seu próprio fracasso por ser incapaz de mostrar que o cogito era mais do que uma certeza subjetiva (em suas respostas a Mersenne e a Gassendi), portanto admitindo que seu sistema era apenas mais um conjunto de premissas, regras e conclusões não demonstradas e indemonstráveis. As pontes entre a certeza subjetiva e verdade objetiva se revelaram também apenas certezas subjetivas. (Popkin 2000, 328)

A leitura de Popkin é que Descartes passa de um opositor do ceticismo a um cético apesar de todas suas intenções: alcançar verdades indubitáveis dependia de expor as dúvidas céticas e negar tudo de minimamente duvidoso, mas esta rejeição de crenças e estabelecimento da dúvida tornaria impossível a conquista de qualquer verdade. Popkin conclui seu capítulo mostrando como o desfecho da filosofia cartesiana se acomoda perfeitamente ao cenário da época: a crise pirrônica da modernidade produz um contexto onde tudo era passível de questionamento e, frente a isso, os filósofos reagiam ao ceticismo de diferentes maneiras: alguns tentavam estabelecer uma via média entre ceticismo e dogmatismo, outros tentavam refutá-lo e outros aceitavam os preceitos do pirronismo. O ponto principal é que os filósofos modernos não conseguiam negar a existência desta corrente de pensamento e a força que emergia dela. Os filósofos que se colocavam na missão de refutar as dúvidas céticas, propondo verdades indubitáveis, acabaram por testemunhar a derrocada do dogmatismo diante do ceticismo, sendo obrigados a aceitar que o ceticismo estava impregnado em suas filosofias, sendo eles próprios, céticos, o que configura, segundo Popkin, justamente o caso da filosofia proposta por Descartes.

CAPÍTULO 2

Thomas Lennon e a defesa da filosofia cartesiana

Afirmamos já no começo do capítulo anterior quão decisiva foi a tese de Popkin para a história da filosofia já que, ao desvendar um fator crucial para a interpretação do pensamento desenvolvido no começo da modernidade, fomenta um vigoroso projeto de pesquisa que relaciona a utilização do ceticismo antigo no Renascimento por diversos pensadores. Consequentemente, Thomas Lennon declarou que todas as histórias do início da filosofia moderna, comumente chamada pelos estudiosos do período em língua inglesa de *early modern philosophy*, são pés de páginas de Popkin⁶⁸. De fato, seria surpreendente não encontrar a *História do Ceticismo* de Popkin dentro da bibliografia dos livros e artigos que buscam interpretar e entender filósofos modernos, principalmente se tratando de relações com o ceticismo, fideísmo, religião e libertinagem. Particularmente em relação à filosofia cartesiana a leitura de Popkin foi amplamente disseminada, tornando-se tão predominante que passou a ser difícil perceber o quanto ela está fixada às interpretações do pensamento de Descartes, o que leva Lennon a nominá-la como “interpretação padrão”. Segundo o autor, há tanta familiaridade a esta leitura que já é julgada de antemão como legitimada.

Entretanto, a “interpretação padrão” para Lennon se coloca como um obstáculo que impede uma leitura apropriada da filosofia de Descartes e, consequentemente, de sua classificação dentro do âmbito da história da filosofia. Desse modo, um dos principais objetivos de Lennon em *The Plain Truth* é negar as teses da “interpretação padrão”, já que assim seria possível desenvolver uma interpretação do sistema filosófico de Descartes, segundo Lennon, muito mais interessante e plausível, em que o problema do critério deixa de ser algo que ameaça a filosofia cartesiana, e também porque ficaria claro como que historicamente Descartes passou a ser visto como um cético, o que é dado se as nuances das vertentes do ceticismo forem discernidas, algo que não é abordado por Popkin (Lennon 2008, 62).

⁶⁸ “A variation on Whitehead’s old saw about the history of philosophy as a series of footnotes to Plato –one that is more accurate than Whitehead’s original version- is that all histories of early modern philosophy since 1960 are footnotes to Popkin, certainly as far as Descartes is concerned.” (Lennon 2004, 123)

É interessante notar que em seu prefácio ao *The Plain Truth*, Lennon descreve a filosofia de Descartes como uma tentativa de identificar obstáculos que obstruem a obtenção da verdade e mostrar como eles podem ser removidos⁶⁹. Ora, Lennon está adotando aqui a postura de um verdadeiro cartesiano, mas em relação ao próprio pensamento de Descartes, já que para ele é possível alcançar uma compreensão adequada da filosofia cartesiana, mas para isso é necessário livrar-se de interpretações que estão repletas de preconceitos e prejuízos. Estas interpretações, para Lennon, são muito comuns e verossímeis, se assemelhando à verdade e, por isso, se colocam no caminho de uma leitura mais compatível com as ideias e escritos do próprio Descartes.

Assim, por meio de uma discussão e análise das críticas feitas por Huet à filosofia cartesiana e das respostas oferecidas por cartesianos contemporâneos de Huet, em especial por Nicholas Malebranche⁷⁰ e Pierre-Sylvain Regis⁷¹ que, sendo entusiastas da filosofia proposta por Descartes conceberam argumentos que visavam a manutenção do cartesianismo, Lennon procura apresentar a filosofia cartesiana como um sistema plausível e defensável. Segundo o autor, ao analisar este interessante debate, pode-se entender melhor a relação de Descartes com o ceticismo e, assim, estabelecer que o filósofo apenas menosprezava a corrente cética e procurava mostrar que esta é baseada em dúvidas irracionais e que seria possível

⁶⁹ “With some qualifications, Descartes (1596-1650) thinks that we can have the truth, and can be certain we have it. The truth is right before our eyes, plain and obvious. All we have to do is look and see it, and seeing it there provides all the certainty we need or could reasonably want. If we do not see the truth, the failing is due to our having placed obstacles in the way, which we must remove. Descartes’s whole philosophy might be understood as an attempt at identifying the obstacles and showing how they can be removed.” (Lennon 2008, vii)

⁷⁰ Nicholas Malebranche (1638-1715) padre e também filósofo francês, estudou teologia em Sorbonne, voltando-se principalmente aos estudos bíblicos. Tendo em vista sua educação de vertente agostiniana, desenvolveu uma aversão à filosofia aristotélica e escolástica e, ao deparar-se com uma cópia do *Tratado do Homem* de Descartes em 1664, Malebranche se encanta com o pensamento retratado ali. Assim, tornando-se discípulo de Descartes, tenta revisar o cartesianismo, aprimorando-o com objetivo de afastar as objeções a que este sistema havia sido submetido. Em 1674 aparece a primeira edição de *De la recherche de la vérité. Où l’on traite de la nature de l’esprit de l’homme, et de l’usage qu’il en doit faire pour éviter l’erreur dans les sciences*, fruto do estudo da filosofia cartesiana, em que Malebranche avalia todas as principais fontes de conhecimento humano, distinguindo quais são adequadas para alcançar a verdade e quais deveriam ser evitadas para não prejudicar esta busca.

⁷¹ Pierre-Sylvain Regis (1632-1707), assim como Malebranche, foi um filósofo francês cartesiano que tenta revisitar o sistema de Descartes com objetivo de salvá-lo das críticas feitas por seus objetores, principalmente em relação à *Censura* de Huet. Sua principal defesa da filosofia cartesiana foi publicada em 1691, intitulada *Réponse au livre qui a pour titre Censura philosophiae Cartesianae*. Apesar de serem ambos cartesianos, Malebranche e Regis desenvolveram a filosofia de Descartes de modo distinto, o que rendeu disputas entre eles. Como aponta Lennon, acerca da *Censura* de Huet: “Regis and Malebranche would have been of one mind as to what in the *Censura* deserved reply, even if they differed on exactly what the reply should be.” (Lennon 2008, 31)

atingir a verdade, mas que também sempre preservou sua integridade intelectual e aceitava o falibilismo (Lennon 2008, viii-ix).

Por conseguinte, entendemos que ao apresentar as críticas de Lennon a Popkin, bem como sua própria interpretação da filosofia cartesiana, será possível identificar melhor onde estas duas leituras acertam e/ou falham. Intenciona-se assim arquitetar uma leitura própria, baseada em elementos significativos de ambos os autores, visando um melhor entendimento do ceticismo no interior da filosofia cartesiana.

1. A desconfiança sobre a “interpretação padrão”

Por considerar a interpretação de Popkin como um obstáculo para uma compreensão pertinente da filosofia cartesiana, a tentativa de Lennon é de apresentar suas falhas e, assim, substituí-la por uma visão que seria mais precisa e adequada se tratando dos escritos e objetivos do próprio Descartes. Para isso, Lennon apresenta primeiramente os pilares em que a interpretação de Popkin foi construída, mostrando os textos utilizados nos capítulos sobre Descartes na *História do Ceticismo* e as conclusões extraídas ali. Lennon sintetiza a “interpretação padrão” dizendo que

Descartes tentou refutar o ceticismo, que por várias razões levava a uma crise no período. A tentativa de Descartes é entendida como um fracasso, principalmente porque seu argumento é circular: ele tentou provar a existência de Deus para justificar seu critério da clareza e distinção, mas aceitou premissas em sua prova com base nesses mesmos critérios. Assim, Descartes começou como um pretense dogmático, no sentido aceitável de pretender sustentar apenas visões defensáveis, mas acabou se tornando um cético apesar de si mesmo.⁷² (Lennon 2008, 55, tradução nossa)

Lennon aceita que essa interpretação de que Descartes foi um filósofo dogmático que pretendia sustentar racionalmente sua filosofia, mas não consegue fazê-lo é, de fato, historicamente plausível e filosoficamente interessante, sendo tão disseminada e acolhida, que hoje a maioria das pessoas, de um jeito ou de outro, já se deparou

⁷²“(…) Descartes tried to refute skepticism, which for various reasons was posing a crisis in the period. Descartes’s attempt is taken to have failed, moreover, because his argument is circular: he tried to prove the existence of God in order to justify his criteria of clarity and distinctness, but accepted premises in his proof based on those very criteria. Thus Descartes started out as a would-be dogmatist, in the acceptable sense of intending to hold only defensible view, but ended up a skeptic despite himself.”

com ela e a admitiu em algum nível. Não obstante, o autor deixa clara a necessidade de rejeitar essa leitura, o que poderia ser realizado com a evidência de que Descartes não possuía qualquer interesse em refutar o ceticismo (Lennon 2008, 55).

Como preâmbulo dessa crítica, Lennon expõe dois motivos que o levaram a questionar a pertinência da “interpretação padrão”, mesmo ela sendo tão aceita e respeitada. O primeiro motivo se baseia na diversidade das interpretações a respeito da filosofia cartesiana, principalmente se tratando das leituras feitas pelos contemporâneos de Descartes que mesmo dando algum aval conceitual à interpretação padrão, não se assemelham integralmente a ela. Dentro da própria querela de Utrecht, que serve de suporte para a leitura de Popkin, não há por parte de Voetius e Schoockius a acusação de que Descartes seria um cético, mas sim que sua filosofia estaria insinuando o ceticismo e poderia conduzir a ele. Entretanto, aponta Lennon, “envenenar os poços enquanto todos estão dormindo (...) é muito diferente de tentar curar o ceticismo e ser vítima de si mesmo”⁷³. Ou seja, mesmo que em suas conclusões as leituras convirjam, há um distanciamento em relação aos objetivos e intenções de Descartes.

Ainda nessa mesma linha, Lennon apresenta as interpretações de Huet e Simon Foucher⁷⁴ que entendem que a argumentação definida por Descartes não é de fato a que ele desenvolve efetivamente em seu sistema. Em oposição à leitura de Popkin, tanto Huet quanto Foucher entendem que Descartes começa como um cético, mas termina como um dogmático. Foucher considera que Descartes desembarcou na filosofia dogmática acidentalmente, enquanto Huet entende que Descartes assumiu o dogmatismo intencionalmente, mesmo que na prática não tenha conseguido alcançá-lo. Assim, para Huet, Descartes estaria deliberadamente escondendo a verdadeira mensagem da sua filosofia, o que é semelhante à leitura de Popkin, já que para ambos Descartes aparece como um cético apesar dele mesmo. Porém, para Huet, Descartes estaria estabelecendo o dogmatismo para esconder seu consciente fracasso em refutar o ceticismo, enquanto Popkin entende que Descartes acreditava piamente neste dogmatismo, mesmo que este se revelasse como um fracasso.

⁷³ “(...) poisoning the wells while everyone is asleep (...) is very different from trying to cure skepticism and falling victim to it oneself, (...)” (Lennon 2008, 59, tradução nossa)

⁷⁴ Simon Foucher (1644-1696) era um defensor do ceticismo acadêmico, apoiando principalmente a impossibilidade humana de conhecer objetos externos por meio de nossas ideias. Foucher foi um grande crítico da filosofia cartesiana, objetando principalmente os escritos de Malebranche.

A conclusão de Lennon é que há uma ampla gama de interpretações da filosofia cartesiana, cada uma com muitas complicações e nuances, envolvendo e dependendo das intenções de Descartes, o que por si só já coloca em jogo a hegemonia da “interpretação padrão”. De qualquer modo, não seria necessário ir tão longe dentro dessas leituras, mas apenas refutar a afirmação de que Descartes entende o ceticismo como ameaça, mostrando que o filósofo possui apenas desprezo por essa corrente de pensamento o que, segundo Lennon, pode ser justificado principalmente tendo em vista as poucas menções ao ceticismo que aparecem no *corpus* cartesiano⁷⁵ (Lennon 2008, 59-61).

O segundo motivo apresentado por Lennon para suspeitar da leitura de Popkin é que mesmo que Descartes tenha fortes preocupações epistêmicas, procurando certezas absolutas e inquestionáveis, como afirma a “interpretação padrão”, isto não seria de maneira alguma excepcional⁷⁶. Descartes procura a certeza, mas tal busca na história da filosofia é algo tão comum que chega a ser banal: qualquer pessoa preferiria a certeza à dúvida. A certeza é antagônica ao ceticismo, mas buscar a certeza não acarreta necessariamente na intenção de refutar o ceticismo. Então, para Lennon, a meta da filosofia cartesiana é encontrar certezas para substituir as opiniões falsas e os preconceitos que se encontravam em número excessivo na época e não derrubar a ameaça cética⁷⁷. O ceticismo para Descartes é, nesta leitura, apenas um instrumento para alcançar a certeza e servir como crivo de sua legitimidade (Lennon 2008, 61-2).

Portanto, a revisão da tese de Popkin a respeito da filosofia cartesiana aparece para Lennon como imprescindível já que, ao refutar esta interpretação, surgiria espaço para que uma compreensão menos tendenciosa e influenciada pela tese geral de Popkin pudesse ser alcançada, isto é, seria possível salvaguardar o sistema filosófico de Descartes caso este não fosse interpretado como uma resposta a uma crise

⁷⁵ “The clear upshot is that skepticism is simply not important to Descartes as a threat, as an obstacle to be overcome, or for any other reason. As a philosophy, Descartes has only contempt for skepticism.” (Lennon 2008, 61)

⁷⁶ Como indica Raul Landim ao afirmar que a identificação de algum conhecimento verdadeiro e a consequente refutação da hipótese cética é um pressuposto para qualquer filosofia que tem como objetivo atingir a verdade (Landim Filho 1992, 24).

⁷⁷ Entretanto, como pretendemos desenvolver mais profundamente no próximo capítulo, a busca pela verdade absoluta não figurava como objetivo dos defensores da filosofia aristotélica, algo que fica claro se observarmos as objeções feitas por Bourdin ou por Voetius e Schoockius, que condenam a pretensão de atingir a certeza absoluta por parte da filosofia cartesiana. Neste sentido, parece sim que o ceticismo agiu como elemento influente na delimitação dos objetivos da filosofia de Descartes, indicando a necessidade da certeza absoluta.

pirrônica do início da modernidade. É por isto que Lennon se volta aos escritos de autoria de Descartes, procurando primeiramente negar a “interpretação padrão”, mostrando que ela não pode ser fundamentada, abrindo caminho posteriormente para sustentar sua própria compreensão desta filosofia.

1.1. O objetivo não declarado: a escassa menção aos céticos

A escassez de menções claras à corrente cética já seria um problema para sustentar essa “interpretação padrão”, que se edifica na intenção cartesiana de refutar o ceticismo. Isto porque seria esperado que Descartes manifestasse claramente que responder o ceticismo é um dos objetivos de sua filosofia, ainda mais caso este fosse um objetivo central e primário⁷⁸. Lennon entende que os militantes da “interpretação padrão” poderiam alegar que a intenção de refutar o ceticismo é tão gritante e tão óbvia que não seria necessário declará-la, porém, ao analisar os textos em que Descartes se refere ao ceticismo e aos céticos fica claro que este não é o caso, já que o filósofo revela em tais passagens uma posição distante, apática e até desdenhosa a respeito do ceticismo.

Assim, Lennon relaciona todas as menções à corrente cética e aos céticos no *corpus* cartesiano, distinguindo-as em seis diferentes categorias, analisando-as e comentando de que forma e em qual contexto estas aparecem, em vistas a evidenciar a relação de Descartes com o ceticismo. Considerando os objetivos deste capítulo, julga-se necessário avaliar estas passagens e as categorias propostas por Lennon e, quando oportuno, distinguir esta interpretação da perspectiva levantada por Popkin.

1.1.1. A isenção cartesiana em relação ao ceticismo

A primeira categoria explorada por Lennon inclui apontamentos que mostram a indiferença de Descartes em vista ao ceticismo. Primeiramente, ele indica que as *Meditações*, que seria a grande obra escrita para refutar o pensamento cético, não

⁷⁸ No entanto, como poderemos conferir adiante, as menções aos céticos não são tão escassas assim, principalmente se considerarmos que Descartes não costuma fazer referências às suas fontes ou a outros filósofos.

contêm o termo ceticismo ou algum de seus cognatos: Descartes se refere apenas à dúvida. O termo só aparece nas *Objecções e Respostas*, mas, segundo Lennon, quase sempre como um “termo de abuso”, ou seja, não consiste no assunto principal da passagem. Nas *Segundas Respostas*, por exemplo, Descartes diz que conhecia muitos escritos dos acadêmicos e dos cétricos e que apesar de se ver relutante em utilizar as dúvidas cétricas, percebeu que era necessário que seus leitores digerissem estas dúvidas com cuidado, investindo tempo nesta preparação antes de seguir com o resto de seu livro⁷⁹.

No entendimento de Popkin, esta passagem mostra que Descartes tinha conhecimento da crise cétrica que ameaçava o mundo moderno e entendia como imprescindível discutir o que estava em jogo em prol de obter uma resposta satisfatória⁸⁰. De modo divergente, Lennon mostra que a passagem apresenta algo que deveria sim ser estudado, não porque aparecia como uma ameaça para Descartes, mas por possuir caráter propedêutico e purgativo, assim, por mais que o filósofo considerasse um exercício pouco atraente, poderia render bons frutos. O alimento comum que Descartes remoía com repugnância⁸¹ seria uma alusão a um prato romano de repolho do dia anterior, alegoria utilizada por Juvenal⁸² para descrever uma repetição obsoleta (*stale repetition*)⁸³. No mais, a questão da dúvida está limitada à Primeira Meditação, isto é, depois de remoê-las, o purgante é purgado por si mesmo, assim como a corrente cétrica (Lennon 2008, 63).

⁷⁹ Cf. Descartes 1983, 152; *Oeuvres* II, 552.

⁸⁰ Popkin 2000, 272-3.

⁸¹ “(...) embora houvesse visto há longo tempo muitos livros escritos pelos cétricos e acadêmicos sobre a matéria e não fosse sem certo fastio que ruminava um alimento tão comum, não pude todavia dispensar-me de lhe conceder uma Meditação inteira (...).” (Descartes 1983, 152).

⁸² Gail Fine também nota a alusão de Descartes a passagem de Juvenal “*occidit miseris crambe repetita magistros*” que expressa que as mesmas lições obsoletas são a morte dos professores. Fine também aponta para a falha das traduções autorizadas para o francês e para o inglês que acabam desviando atenção desta referência (Fine 2000, 203 n.22).

⁸³ Maia Neto recusa esta ideia de Lennon ao ponderar, como Fine, sobre a tradução feita para o inglês que pode levar a imprecisões na interpretação deste tópico: ele aponta que o original em latim diz “*crambem non sine fastidio recoquerem*” que, mais próximo da tradução de *Os Pensadores* feita para o português, expressa a ideia de que não foi sem certa ânsia, ou náusea, que Descartes remastigou, removeu ou reconsiderou este “repolho velho”, ou seja, algo de difícil digestão. Assim, a relação de Descartes com o ceticismo não seria externa, como entende Lennon, mas interna. Para Maia Neto, Descartes estava re-cozinhando os escritos do cétrico Pierre Charron, que entende que os argumentos cétricos são complexos e fatigantes e, por isso, não seriam apropriados para aqueles com espírito fraco. As dúvidas da Primeira Meditação não seriam uma repetição obsoleta, como entende Lennon, mas algo de difícil digestão, que só os espíritos fortes, com mentes (ou estômagos) fortes, poderiam digerir (Maia Neto 2015, 67-8).

1.1.2. Evidências do menosprezo cartesiano para com os céticos

A segunda categoria compreende os textos em que Descartes mostra uma atitude desdenhosa frente ao ceticismo. O primeiro exemplo utilizado por Lennon para caracterizar esta teoria é a famosa passagem da Quarta Parte do *Discurso* em que Descartes afirma que o cogito não poderia ser abalado pelas dúvidas céticas. No interior da “interpretação padrão”, tal passagem é utilizada para comprovar que Descartes estava muito abalado pelos argumentos céticos e procurava alguma verdade que pudesse refutá-los, mas, na leitura de Lennon, o texto é independente do ceticismo.

O *Discurso do Método* não apresenta tantas preocupações metafísicas como as *Meditações*: Descartes discorre sobre sua vida pessoal, apresentando sua trajetória acadêmica, as irresoluções das ciências ensinadas na época, contando também das viagens que empreendeu aspirando conhecer o “livro do mundo”. Além disso, expõe as máximas de seu método em busca da verdade e também de sua moral provisória. Dito isso, é só na Quarta Parte que Descartes reflete sobre a necessidade da dúvida cética para atingir uma verdade indubitável. Assim, esboçando os argumentos que seriam depois desenvolvidos com profundidade e cautela na Primeira Meditação, Descartes se livra dos preconceitos e opiniões pré-concebidas, principalmente daquelas com origem na experiência sensível. Entretanto, Descartes percebe que mesmo que todas estas coisas fossem de fato falsas, ainda sim, era necessariamente verdadeiro que ele existisse para conceber tal ideia de universalização da dúvida, então, conclui que “notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava.”⁸⁴

Lennon argumenta que o cogito não está sendo apresentado como uma refutação do ceticismo, como afirma Popkin, mas que a passagem tem como objetivo afirmar que a verdade do cogito é tão estável e resistente que nem estas ameaças dos céticos, consideradas extravagantes por Descartes, poderiam abalá-la. Segundo Lennon, provavelmente este diagnóstico cartesiano acerca das suposições céticas

⁸⁴ Descartes 1983, 46.

tem como origem as anedotas sobre a vida de Pirro que, supostamente, tinha de ser conduzido por seus discípulos e amigos para que não caísse em precipícios. Em relação às suas próprias dúvidas, Descartes não as julgava como irracionais: apesar de estar disposto a admitir a hipótese do Deus enganador como exagerada ou hiperbólica, como aponta Lennon, o filósofo reitera que não duvida “por leviandade, mas por robustas e meditadas razões”⁸⁵, diferentemente de céticos como Pirro, que “duvidam apenas por duvidar”⁸⁶ sem considerar suficientemente suas razões (Lennon 2008, 63).

Na *Carta-Prefácio à edição francesa dos Princípios da Filosofia* este mesmo sinal de menosprezo e desdém aparece no momento em que Descartes se refere aos céticos. Ali, o filósofo faz uma análise da história da filosofia, diagnosticando que o desenvolvimento do pensamento filosófico sempre esteve pautado no ceticismo porque nenhum filósofo até àquela altura havia chegado aos verdadeiros princípios da filosofia. Por isso, Descartes apresenta no prefácio seu sistema filosófico de forma sucinta, que conseguiria romper com este paradigma cético. Ao descrever os céticos, entendidos como discípulos de Platão, Descartes diz que eles são ilógicos e insensatos, alegando que

A discussão mais importante que seus discípulos [de Platão] travaram foi para saber se era preciso pôr todas as coisas em dúvida ou se entre elas havia algumas que fossem certas. Isto os levou de um lado e de outro a erros extravagantes. Alguns dos que eram pela dúvida estenderam-na até as ações da vida, descuidando do uso da prudência em sua conduta. (Descartes 2005, 227)

Lennon entende que este trecho por si só mostra o desprezo de Descartes por essa corrente de pensamento e que o filósofo estaria julgando os céticos como delirantes e incoerentes. Posteriormente, Lennon apresenta outra passagem da carta que antecede o trecho citado acima, comentando que esta é interessante em função da análise feita da filosofia de Platão e Aristóteles, além do comentário sobre os adeptos destas filosofias que as desenvolveram diante de uma ótica cética. A passagem a que Lennon se refere é uma aprovação dos escritos de Platão e

⁸⁵ Descartes 2004, 29.

⁸⁶ Descartes 1983, 44.

Aristóteles, em que Descartes reconhece que estes filósofos se empenharam em encontrar as primeiras causas, mas não a alcançaram, destacando que não conhece

ninguém que até o presente momento tenha sido tão bem sucedido nesse intento [de encontrar as primeiras causas]. Os primeiros e principais cujos escritos possuímos são Platão e Aristóteles. Só diferem entre si apenas porque o primeiro, seguindo as pegadas de seu mestre Sócrates, confessou francamente nada haver encontrado de certo. Ele se contentou com escrever sobre o que lhe parecia verossímil para o que imaginou certos princípios a partir do quais tratava de dar a razão das outras coisas. Ao passo que Aristóteles foi menos franco. Apesar de ter sido seu discípulo por vinte anos e não professar outros princípios, alterou por inteiro a maneira de apresentá-los, propondo-os como verdadeiros e seguros, embora não exista nenhum indício de que um dia assim os tivesse estimado. (Descartes 2005, 225-7)

A relevância desta passagem para Lennon é que Platão aparece como um cético acadêmico, que fala apenas sobre o provável, reconhecendo não ter encontrado a verdade indubitável. Aristóteles, por outro lado, configura como um dogmático que, mesmo que não confiasse inteiramente no que doutrinava, estabelecia sua filosofia como a própria realidade. Lennon aponta o desprezo de Descartes pelos céticos não é geral, mas apenas voltado para os apoiadores do ceticismo pirrônico, que se abstém de proclamar qualquer coisa que seja, incluindo o mais provável, procurando sempre alcançar a equipolência e abandonar a verossimilitude. É por isso que Lennon conclui que

confessar o fracasso em alcançar a certeza como o Acadêmico provavelmente o fará, pelo menos em parte do tempo, é diferente da epokhé procurada como uma questão pelo menos de fato, se não de princípio, pelo Pirrônico. Todos se veem duvidando pelo menos em parte do tempo, mas apenas o cético pirrônico tenta fazê-lo o tempo todo. É o último tipo de dúvida cética que Descartes descreve como extravagante⁸⁷. (Lennon 2008, 64-5, tradução nossa)

⁸⁷ “ (...) confessing the failure to achieve certainty as the Academic will almost certainly do, at least some of the time, is different from the epoche sought as a matter at least of fact, if not of principle, by the Pyrrhonian. Everyone finds himself doubting at least some of the time, but only the Pyrrhonian skeptic tries to do so all of the time. It is the latter sort of skeptical doubt that Descartes describes as extravagant.”

Para encerrar essa categoria de textos em que Descartes mostra desdém em relação ao ceticismo, Lennon acena que este tópico conduz ao problema da seriedade do método da dúvida proposto por Descartes, principalmente tendo em vista uma objeção feita por Gassendi nas *Quintas Objeções*, quando o filósofo questiona a autenticidade da dúvida de Descartes, dizendo que seria melhor que o autor das *Meditações* apenas considerasse suas crenças como incertas ao invés de tomá-las como falsas⁸⁸. Segundo Lennon, esta questão tem origem no equívoco de Gassendi ao analisar a dimensão da dúvida cartesiana e entender que ela não seria realista. Em relação a este ponto especificamente, Descartes responde que se livrar dos preconceitos não é fácil e que, por isso, é necessário internalizar os vários níveis da dúvida com atenção e paciência para que seja possível se livrar dos erros e preconceitos verdadeiramente. Apenas reconhecer que a mente humana é falível, como aconselha Gassendi, não é o suficiente para abandonar os enganos que cometemos e preconceitos que recebemos.

O fragmento citado por Lennon, na verdade, está contido na resposta do tópico posterior em que Descartes alega que Gassendi toma certas asserções como brincadeiras enquanto elas são genuínas e entende como proposições assertivas o que Descartes coloca como indagações e pontos que deseja investigar ulteriormente. Neste contexto, como explicita Lennon, Descartes insiste na austeridade de sua dúvida, mas distingue a dúvida no âmbito da vida prática e no âmbito da investigação da verdade. O excerto diz que

Quando disse que era preciso *tomar como incertos ou mesmo como falsos todos os testemunhos que recebemos dos sentidos*, disse-o seriamente (...). Mas, entretanto, é preciso advertir a diferença que existe entre as ações da vida e a pesquisa da verdade, a qual inculquei tantas vezes; pois quando se trata da conduta da vida, seria algo inteiramente ridículo não se referir aos sentidos (...); e é por isso que disse em algum lugar: que uma pessoa de bom senso não podia duvidar seriamente dessas coisas; mas, quando se trata da pesquisa da verdade e de saber que coisas podem ser certamente conhecidas pelo espírito humano, é sem dúvida inteiramente contrário à razão não

⁸⁸ “Il n’y a qu’une chose que je ne comprends pas bien, qui est de savoir pourquoi vous n’avez pas mieux aimé tout simplement et en peu de paroles tenir tout les choses que vous aviez connues jusques alors pour incertaines (afin puis après de mettre à part celles que vous reconnaîtrez être vraies), que, les tentant toutes pour fausses, ne vous pas tant dépouiller d’un ancien préjugé que vous revêtir d’un autre tout nouveau. (...) Quoi que vous en disiez, il n’y aura personne qui se persuade que vous soyes pleinement persuadé qu’il n’y a rien de vrai de tout ce que vous avez jamais connu, et que les sens, ou le sommeil, ou Dieu, ou un mauvais génie, vous ont continuellement imposé.” (*Oeuvres II*, 707-8)

querer rejeitar seriamente estas coisas como incertas, ou mesmo também como falsas, a fim de observar que aquelas que não podem ser assim rejeitadas são, por isso mesmo, mais seguras e, quanto a nós, mais conhecidas e evidentes. (Descartes 1983, 179)

Assim, Descartes ironiza os céticos que levam a suspensão do juízo para o âmbito da vida prática, o que corresponderia com a doutrina e anedotas do ceticismo pirrônico. O ceticismo em relação à busca da verdade seria, por outro lado, crucial, desde que não afetasse o bom andamento da conduta cotidiana⁸⁹, algo relacionado à doutrina da Academia. Verifica-se assim que os céticos pirrônicos seriam loucos, enquanto os acadêmicos seguiriam um caminho mais razoável⁹⁰. Ademais, Lennon recorda que na Sinopse da Sexta Meditação Descartes já avisava que estas afirmações banais como “que há de veras um mundo, que os homens possuem corpos e coisas semelhantes, (...) ninguém com mente sã jamais duvidou seriamente”⁹¹. Ou seja, antes mesmo de ser questionado a respeito da veracidade de suas dúvidas, Descartes já apresenta que são necessárias e sérias em relação à investigação da verdade e que é tolice considerá-las completamente significativas no campo da vida prática. Os pirrônicos, que aquiescem ao segundo tipo de conduta, são ilógicos e não deveriam ser tomados como modelo.

1.1.3. A imperturbabilidade de Descartes

Este terceiro grupo de textos apresenta o caráter despreocupado de Descartes em relação ao ceticismo e o motivo desta tranquilidade em relação aos argumentos céticos: o filósofo não acreditava que eles configuravam uma ameaça intelectual. Basicamente, esses textos mostram que, na perspectiva de Descartes, nenhuma das pessoas que se intitula cético já possuiu qualquer percepção clara e distinta da verdade e, assim, seus testemunhos não seriam confiáveis, já que uma vez que

⁸⁹Broughton também argumenta que as dúvidas são reais, mas que existem alguns cenários tão radicais da dúvida cética que os fazem ser leves ou triviais quando se trata de duvidar na vida prática, ou seja, seria tolice agir como se estes cenários fossem reais já que eles não apresentam boas razões para serem considerados, visto que são improváveis de ocorrer. A avaliação de Descartes é que tendo em vista nossa conduta costumeira tais cenários hiperbólicos não apareceriam como algo a se preocupar, mesmo sendo razões reais para duvidar no campo da epistemologia, precisando, inclusive, serem respondidos (Broughton 2002, 92).

⁹⁰ “In short, the (Pyrrhonian) skeptics are crazy.” (Lennon 2008, 65).

⁹¹ Descartes 2004, 153.

percebessem algo muito clara e muito distintamente como verdade, deixariam instantaneamente de serem céticos.

A primeira passagem citada por Lennon localiza-se nas *Sétimas Respostas*, em que Descartes afirma categoricamente que renunciar às percepções claras e distintas como verdade é algo que só é feito por aqueles que, como céticos, nunca tiveram tal percepção⁹². Neste contexto, Descartes se mostra bastante irritado com a má compreensão de seu interlocutor, Pierre Bourdin, além das mudanças que este faz ao citar extratos das *Meditações*, o que leva Descartes a fazer comentários zombeteiros a respeito de seu crítico. O que estava em pauta ali e o que Descartes parece querer deixar claro é que a dúvida apresentada na Primeira Meditação era apenas temporária, que desvanece assim que é percebido algo clara e distintamente que pode impugná-la e, assim, como é facilmente resolvida, não apareceria como alarmante.

Tendo estabelecido a concepção de Descartes que a percepção clara e distinta da verdade consegue superar toda a dúvida cética, Lennon a associa com a doutrina da vontade estipulada na Quarta Meditação. Esta doutrina preconiza que a indiferença (suspensão de juízo ou epokhé) é o menor grau de liberdade, já que quanto mais a vontade é determinada pelas percepções do que é verdade e do que é bom, maior é o grau de liberdade do espírito. Ali, procurando estabelecer a integridade das faculdades cognitivas, que tem origem no Deus sumamente bom, e conciliá-las com os enganos que frequentemente são cometidos, Descartes afirma, contrariamente aos céticos, que a verdade é acessível à razão humana e que os enganos cometidos não seriam uma negação da perfeição humana, já que poderiam ser apenas parte de um conjunto maior de perfeições criadas por Deus sobre o qual não se tem acesso. Em todo caso, como os enganos são frutos da vontade, eles poderiam ser evitados caso a vontade se limitasse àquilo que compreendemos inteiramente. Desse modo, seria possível desfrutar plenamente das nossas faculdades cognitivas, que garantiria situações de certeza e liberdade, já que a liberdade é a ausência de impedimentos externos e se realiza plenamente quando a vontade se limita ao discernimento do intelecto⁹³. Neste sentido, a suspensão de juízo absoluta e a consequente indiferença preconizada pelos pirrônicos corresponde à privação da liberdade e, por isso, Descartes indica sua impossibilidade, afirmando que se alguém “visse sempre

⁹² *Oeuvres* II, 977.

⁹³ Descartes 2004, 109-129.

claramente o que é verdadeiro e o que é bom, nunca deliberaria sobre o que se deve julgar e o que se deve escolher e, assim, embora completamente livre, eu nunca poderia ser, contudo, indiferente.”⁹⁴

Reforçando este ponto, Lennon expõe uma passagem em que Descartes deixa claro como a natureza da necessidade da percepção constrange a razão a aceitá-la, sendo impossível um estado de indiferença. Descartes nota que, durante suas meditações, quando alguma percepção aparecia como evidente, ele não poderia

não julgar que o que entendia tão claramente fosse verdadeiro. Não que a isso fosse coagido por uma força externa, mas, porque uma grande luz no intelecto tem como consequente uma grande propensão na vontade, assim, nisso acreditei tanto mais espontânea e livremente quanto menos lhe fui indiferente. (Descartes 2004, 121-3)

O que fica claro é que, para Descartes, não poderia existir um cético que já houvesse percebido algo clara e distintamente (Lennon 2008, 66). Outra passagem em que o filósofo apresenta a mesma conclusão, citada também por Lennon, aparece em *Entrevista com Burman*⁹⁵: ao comentar sobre a falibilidade dos sentidos e a predominância que as percepções sensíveis possuem sobre alguém que ainda está começando a filosofar, Descartes indica a fidedignidade de seus princípios, que são tão claros e tão distintos, que se considerados separadamente do que é apreendido pelos sentidos, não dão margem para a dúvida a respeito deles. Neste contexto, ele afirma que

se as pessoas pensassem sobre esses princípios de maneira abstrata, ninguém teria dúvidas sobre eles; e se os céticos o tivessem feito, ninguém jamais seria cético; porque estes princípios não podem ser negados por qualquer um que cuidadosamente concentre sua atenção neles.⁹⁶ (Descartes 1991, 333, tradução nossa)

⁹⁴ Descartes 2004, 120.

⁹⁵ Ou *Entretien avec Burman*. Essa conversa é fruto de uma visita de Frans Burman a Descartes em Egmond, datada de 16 de abril de 1648. O texto baseia-se nas anotações feitas por Burman e contém citações das obras de Descartes e comentários do próprio filósofo acerca destas passagens ou respostas às dificuldades e questões propostas por seu interlocutor. Provavelmente, por não ser de autoria de Descartes, o texto não aparece nas *Oeuvres*.

⁹⁶ “ (...) if people were to think about these principles in the abstract, no one would have any doubt about them; and if the sceptics had done this, no one would ever have been a sceptic; for they cannot be denied by anyone who carefully focuses his attention on them.”

Apesar de a passagem estar em acordo com a filosofia de Descartes, a *Entrevista com Burman* é um texto fruto das anotações feitas por Burman de sua conversa com Descartes. Neste sentido, Descartes não é o autor do texto e, mesmo que esta passagem possa ser uma citação direta do que ele disse nesta ocasião com Burman, não é possível eliminar o ponto de interrogação em sua exatidão. De qualquer modo, Lennon utiliza esta passagem para explicar a controversa passagem do *Discurso* sobre os cétricos: quando Descartes diz que eles “duvidam apenas por duvidar e afetam ser sempre irresolutos”⁹⁷, teria a intenção de mostrar porque não poderia existir nenhum cétrico genuíno. Diferentemente da dúvida proposta por Descartes, tanto no *Discurso* quanto nas *Meditações*, a dúvida dos cétricos não objetiva a obtenção de verdade, mas é uma dúvida gratuita, inautêntica. Por conseguinte, para reforçar que essa era a perspectiva de Descartes em relação aos cétricos, Lennon recorre a uma carta de Descartes a Hyperaspistes, de agosto de 1641⁹⁸.

Este crítico, não se dando por satisfeito com respostas fornecidas por Descartes a Gassendi no conjunto das *Quintas Respostas*⁹⁹, teria apresentado algumas objeções a elas, inclusive uma que envolve o problema proposto por Gassendi nas *Quintas Objeções* sobre a impossibilidade de conhecimento geométrico por parte dos ateus¹⁰⁰, que propõe que seria inaceitável pensar que pessoas que não acreditam na existência de Deus não possam também possuir conhecimento necessário de verdades matemáticas. A resposta de Descartes se baseia em apontar o caso dos cétricos, e não dos ateus, dizendo que suas dúvidas seriam suprimidas caso

⁹⁷ Descartes 1983, 44.

⁹⁸ Essa carta consiste em um conjunto de respostas feitas às objeções de um crítico anônimo, designado por Descartes e depois, pela tradição, por Hyperaspistes. Este crítico aparece como um defensor das teses opostas àquelas defendidas por Descartes e, provavelmente, era amigo de Gassendi. (Cf. *Oeuvres* II, 358 n.1)

⁹⁹ Descartes 1983, 177- 203.

¹⁰⁰ “*Et même, encore qu’il soit très vrai, comme en effet il n’y a rien de plus véritable, qu’il y a un Dieu, lequel est l’auteur de toutes choses, et qui n’est point trompeur ; toutefois, parce que cela ne semble pas être si évident que le sont les démonstrations de géométrie (de quoi il ne faut pas d’autre prouve sinon qu’il y en a plusieurs qui mettent en question l’existence de Dieu, la création du monde, et quantité d’autres choses qui se disent de Dieu, et que pas un ne révoque en doute les démonstrations de géométrie), qui sera celui se pourra laisser persuader que celles-ci empruntent leur évidence et leur certitude des autres ? Et qui pourra croire que Diagore, Théodore, et tous les autres semblables athées, ne puissent être rendus certains de la vérité de ces sortes de démonstrations ? Et enfin, où trouverez-vous personne, parmi les croyant, qui, étant interrogé sur la certitude qu’il a qu’en tout triangle rectangle le carré de la base est égal aux carrés des côtés, réponde qu’il en est assuré parce qu’il sait qu’il a un Dieu qui ne peut être trompeur, est qui est lui-même l’auteur de cette vérité et de tout les choses qui sont au monde? Mais plutôt, où est celui qui ne répondra qu’il en est assuré parce qu’il sait cela certainement, et qu’il en est fortement persuadé par une très infaillible démonstration ? Combien, à plus forte raison, est-il à présumer que Pythagore, Platon, Archimède, Euclide, et tout les autres anciens mathématiciens, feraient la même réponse, n’y ayant, ce me semble, pas un d’entre eux qui ait eu aucune pensée de Dieu pour l’assurer de la vérité de telles démonstrations.*” (*Oeuvres* II, 766-7)

percebessem e aceitassem a existência divina¹⁰¹. Não obstante, Hyperaspistes questiona, no mesmo sentido que faz Gassendi, sobre a essência de Deus e as essências matemáticas, perguntando também sobre as dúvidas céticas e como estas seriam extintas automaticamente pelo conhecimento da existência de Deus. A explicação de Descartes neste ponto é citada por Lennon para esclarecer porque o filósofo não acredita na existência de um ceticismo autêntico, já que a passagem declara que ele não quis

falar de tudo o que diz respeito à geometria, mas apenas daquelas demonstrações que os céticos duvidavam, embora claramente as tivessem concebido. (...) E certamente eu nunca neguei que os mesmos céticos, enquanto concebiam uma verdade, não deixaram de acreditar nela, de modo que eram céticos apenas em nome, e não poderiam persistir na heresia do estado em que duvidavam de todas as coisas, exceto que por vontade e doutrina.¹⁰² (*Oeuvres II*, 372-3)

Neste trecho, como aponta Lennon, Descartes desconsidera o ceticismo como ameaça intelectual porque os céticos só duvidam de tudo da boca para fora, sendo céticos apenas nominalmente: francamente falando, todos que já perceberam algo clara e distintamente não poderiam levantar dúvidas acerca desta percepção. Porém, surge a questão de como os céticos referidos por Descartes podem duvidar e também como o próprio Descartes duvida, como o faz na Primeira Meditação. Lennon aponta duas saídas distintas para explicar essa dificuldade: a primeira diz respeito à distinção entre o que se percebe presentemente de forma clara e o que se lembra de ter percebido com clareza por meio da memória e a outra possibilidade seria conceber a dúvida como um simples e puro ato da vontade, em que o cético percebendo algo claramente, por meio de uma intenção perversa, nega tal percepção (Lennon 2008, 67).

¹⁰¹ “Contra tudo o que apresentais aqui de Diágoras, de Teodoro, de Pitágoras e de vários outros, oponho-vos os céticos, que colocavam em dúvida as próprias demonstrações de Geometria, e sustento que não o teriam feito se tivessem tido o conhecimento certo da verdade de um Deus; e mesmo se uma coisa parecer verdadeira a mais pessoas, isto não provará que essa coisa seja mais notória e mais manifesta do que outra; prová-lo-á antes o fato de que aqueles que têm um conhecimento suficiente de uma e de outra reconhecem que uma é primeiramente conhecida, mais evidentemente e mais segura do que a outra.” (Descartes 1983, 199)

¹⁰² “Or je n’ai pas entendu parler de tout qui regarde la géométrie, mais seulement de celles de ses démonstrations dont les sceptiques doutaient, quoiqu’ils les eussent clairement conçues. (...) Et certes je n’ai jamais nié que les sceptiques mêmes, pendant qu’ils concevaient clairement une vérité, ne se laissassent aller à la croire, en sorte qu’ils n’étaient sceptiques que de nom, et peut-être même ne persistaient-ils dans l’hérésie où ils étaient de douter de toutes choses, que par volonté et doctrine.”

Finalizando sua exposição dos textos que se acomodam na terceira categoria, em que Descartes revela sua imperturbabilidade frente aos cétricos, Lennon se volta à “querela de Utrecht”, sobre a qual já foi desenvolvido seu contexto e pontos principais anteriormente. Lennon aponta que a acusação de que a filosofia cartesiana insinua o ceticismo, levantada por Voetius, é uma antecipação da leitura que Popkin estabelece de Descartes como um cétrico apesar dele mesmo (*malgré lui*). A insinuação de Descartes como sendo um cétrico é notada pelo próprio filósofo em sua *Carta a Voetius*¹⁰³, de maio de 1643, que compreende uma resposta aos ataques feitos por Voetius e Schoockius à sua filosofia no *Admiranda*, além da obra de autoria apenas de Voetius, publicada em 1642, *Confraternitas Mariana*.

Ao identificar a crítica que acusa sua filosofia de levar ao ceticismo pelo fato de estabelecer um padrão muito alto para declarar algo como certo, que é a indubitabilidade (algo que nem as verdades da fé poderiam sempre possuir como atributos), Descartes distingue entre o que está sendo presentemente percebido do que é lembrado pela memória como já tendo sido percebido. A conclusão desenhada por ele é que se seu crítico estiver se referindo ao que está sendo clara e distintamente percebido como uma verdade, da fé ou não, então ele estaria na verdade negando toda a capacidade intelectual humana, sendo ele mesmo um cétrico. Isto é, Voetius estaria dizendo que alguém pode perceber algo como realmente verdadeiro e, mesmo assim, colocar esta percepção em dúvida, o que seria possível somente por uma resolução pessoal e pernicioso. Por outro lado, se Voetius estivesse se referindo a algo que foi rememorado, então ele estaria apenas apontando a falibilidade da razão humana, que se deixa levar para outros pensamentos e não se detém sempre nas mesmas percepções, o que faria com que o indivíduo, de fato, não possuísse certeza de tudo a todo instante porque a memória é limitada. Entretanto, este não seria um argumento contra a segurança da razão em si mesma¹⁰⁴, já que para Descartes a

¹⁰³ A *Carta a Voetius*, ou *Épître a Voetius*, não está inteiramente nas *Oeuvres*, Alquié apresenta apenas a tradução de algumas de suas partes principais (cf. *Oeuvres* III, 28-34), assim como faz a tradução de referência para o inglês (cf. Descartes 1991, 220-4). O texto integral, traduzido para o francês, se encontra em *La Querelle d'Utrecht* (cf. Verbeek 1988, 331-399).

¹⁰⁴ “Entendez-vous ceci du moment même où a lieu l’acte de foi, ou de celui où nous exprimons le sentiment de quelque connaissance ? Vous détruisez toute foi, toute science humaine, et c’est vous qui êtes en effet sceptiques, puisque vous affirmez qu’on ne peut avoir aucune connaissance exempte de doute. Si vous voulez parler d’instantes différents, voulez-vous dire que celui qui a maintenant une foi véritable, ou une connaissance évidente de quelque objet naturel, peut ne pas l’avoir dans un autre moment ? Cela prouve seulement la faiblesse de l’homme, auquel les mêmes pensées ne sauraient être toujours présentes ; mais il ne s’ensuit pas qu’il y ait aucun doute dans la science. Par conséquent vous ne prouvez rien contre moi ; car je n’ai point parlé d’une certitude inaltérable pendant toute la vie, mais seulement de l’évidence que nous obtenons au moment où nous acquérons

certeza é necessária apenas no momento de aquisição de uma verdade. Caso surja uma dúvida a respeito de algo que foi percebido de modo claro e distinto, deve-se apenas voltar a esta percepção e confirmar se é uma verdade. A consequência disso é que o cético não estaria realmente duvidando de algo percebido imediatamente, mas estaria confundindo uma percepção anterior com uma percepção que estaria acontecendo efetivamente (Lennon 2008, 67-8).

Consequentemente, na visão de Lennon, Descartes entende que os céticos não estariam realmente duvidando quando eles afirmam duvidar: na verdade ou eles estão confusos, ou nunca perceberam algo clara e distintamente, ou estariam apenas simulando a dúvida. A possibilidade de fingir a dúvida, como uma trapaça, corresponderia às atitudes dos céticos pirrônicos, que rejeitam a probabilidade como critério para a vida prática e não admitem o que realmente percebem e acreditam. Assim, ao se contradizerem, não configuram uma ameaça para Descartes.¹⁰⁵

1.1.4. A seriedade da dúvida cartesiana enquanto instrumento propedêutico

A quarta categoria de trechos do *corpus* cartesiano trata dos momentos em que o filósofo afirma tomar os argumentos céticos a sério, mas apenas como forma propedêutica, que poderia ser utilizada pelos espíritos fortes, visando preparar a mente para a introdução de algo importante. Assim, apesar de minimizar a ameaça cética ao mostrar que não poderia existir um cético genuíno, Descartes parece entender que os argumentos céticos propriamente ditos não são irrelevantes. Provavelmente, segundo Lennon, é por isso que Descartes acha que os céticos não conseguiram utilizar seus próprios argumentos de maneira adequada, não conseguindo sair de suas próprias dúvidas, estando fadados à irresolução.

O primeiro texto que Lennon apresenta como fazendo parte dessa ordem provém de uma carta onde Descartes repercute a parte metafísica exposta na Quarta Parte

quelque connaissance.” (*Lettre à Voet* ; In : Verbeek 1988, 388-9). É interessante que Descartes aponta que é Voetius que figura como um cético ao destruir toda a fé e a ciência humana, dizendo que não haveria conhecimento indubitável. Neste sentido, Descartes está entrando no jogo de seus acusadores, mas tendo em vista o objetivo de reverter a acusação feita a ele, afirmando que ele não seria um cético apesar dele mesmo por buscar este conhecimento indubitável, mesmo que ele tenha falhado na busca, seus acusadores que seriam os céticos ao dizerem que todos os conhecimentos são passíveis de dúvida.

¹⁰⁵ “The upshot is that ‘since their hearts do not agree with their tongues,’ the Pyrrhonists often contradict themselves.” (Lennon 2008, 68)

do *Discurso*. Em tal carta, do fim de maio de 1637, de destinatário desconhecido¹⁰⁶, Descartes assume a insuficiência dos argumentos e das conclusões que ele expôs e alcançou em sua obra naquela ocasião, dizendo que não conseguiu mostrar de forma clara a inteligibilidade de seus princípios metafísicos, principalmente em relação à alma humana. A passagem da carta citada por Lennon explica o porquê desta insuficiência, em que Descartes argumenta também que poderia corrigir estes defeitos, dizendo que:

Não me atrevi a tentar fazê-lo, principalmente porque teria que explicar bem as razões mais fortes dos céticos, para mostrar que não há nada com existência material que é assegurado, e pelos mesmos meios acostumar o leitor a separar seu pensamento das coisas sensíveis.¹⁰⁷ (*Oeuvres I*, 537)

Assim, fica claro que para nos livrar das deficiências e dos preconceitos provindos dos sentidos que atrapalham o conhecimento metafísico é necessário utilizar os argumentos céticos. Ainda assim, esta dúvida sobre o conhecimento sensível não é suprimida: no final das *Meditações* fica claro que a certeza das coisas materiais se mantém no campo da probabilidade. Segundo Lennon, na filosofia cartesiana encontramos apenas certeza moral sobre as coisas materiais; a certeza metafísica estaria limitada à infalibilidade da existência da extensão¹⁰⁸. No transcórrer da carta, apesar de Lennon não abordar essa passagem, Descartes também diz que não aborda no *Discurso* esses aspectos metafísicos com mais profundidade por medo de parecer que ele queria introduzir o ceticismo e, no mesmo sentido, poderia confundir os leitores de mentes fracas, principalmente porque a obra tinha sido publicada em francês, sendo mais acessível ao público. Entretanto, segundo o filósofo, se um leitor com um espírito forte se colocasse no processo de meditação sobre esses tópicos, provavelmente chegaria às mesmas conclusões desenhadas por ele no *Discurso*¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Na tradução de referência para o inglês é suposto que o destinatário seja Jean de Silhon, probabilidade que Lennon transfere para seu texto (Cf. Descartes 1991, 55-6).

¹⁰⁷ “Mais je n’ai osé tâcher de le faire, d’autant qu’il m’eût fallu expliquer bien au long les plus fortes raisons des sceptiques, pour faire voir qu’il n’y a aucune chose matérielle de l’existence de laquelle on soit assuré, et par même moyen accoutumer le lecteur à détacher sa pensée des choses sensibles ; (...)”.

¹⁰⁸ “There is moral certainty about them (i.e. about *extensa*), and metaphysical certain about the *one* extended thing (res *extensa*)” (Lennon 2008, 69).

¹⁰⁹ “Mais j’ai peur que cette entrée, qui eût semblé d’abord vouloir introduire l’opinion des sceptiques, ne troublât les plus faibles esprits, principalement à cause que j’écrivais en langue vulgaire; (...). Et pour vous, Monsieur, et vos semblables, qui sont des plus intelligents, j’ai espéré que, s’ils prennent la peine, non pas seulement de lire,

Além disso, buscando demonstrar que Descartes entende que os céticos não souberam utilizar seus argumentos propriamente, Lennon recorre a Carta de Descartes a Reneri para Pollot, datada de abril ou maio de 1638, em que Descartes afirma que as dúvidas dos céticos poderiam ser utilizadas para descobrir certezas indubitáveis, como ele mesmo o faz. Assim, “embora os Pirrônicos não tenham concluído nada de certo de suas dúvidas, isso não quer dizer que ninguém possa fazê-lo”¹¹⁰.

Posteriormente, Lennon comenta uma passagem extraída das *Notas sobre certo panfleto*¹¹¹, de 1648, em que Descartes estaria utilizando um vocabulário de refutação, mas que esta refutação não mirava o ceticismo, “pelo menos não enquanto tal”¹¹². O trecho corresponde a uma explicação de Descartes a seu crítico no que diz respeito à utilização de argumentos céticos e suas consequências, em que ele nega ter ensinado que Deus não existe ou que ele seria enganador, e que mesmo que ele tenha dito que era necessário duvidar de todas as coisas, ele posteriormente

rejeitou todas essas coisas em discursos expressivos, e que mesmo as refutei com argumentos muitos poderosos e que eu ousei dizer mesmo que são mais poderosos do que qualquer outro fez antes de mim. (...), mas o que é mais injusto do que atribuir a um autor opiniões que ele propõe apenas para refutá-las? (...) Alguém poderá dizer que não relatei essas falsas opiniões como vindas de outrem, mas como minhas. Mas o que isso importaria, tendo em vista que no mesmo livro que as relatei, eu também as refutei, e que até mesmo pode-se ver facilmente pelo título do livro que eu estava muito longe de acreditar nelas, visto que prometi *as demonstrações acerca da existência de Deus?*¹¹³ (*Oeuvres* III, 817-8)

mais aussi de méditer par ordre les mêmes choses que j’ai dit avoir méditées, en s’arrétant assez longtemps sur chaque point, pour voir si j’ai failli ou non, ils en tireront les mêmes conclusions que j’ai fait. ” (*Oeuvres* I, 538).

¹¹⁰ “Bien que les Pyrrhoniens n’aient rien conclu de certain en suite de leurs doutes, ce n’est pas à dire qu’on ne le puisse. ” (*Oeuvres* II, 54)

¹¹¹ Ou *Notae in Programma quoddam*, que é uma composição em que Descartes responde algumas acusações à sua filosofia. Estas acusações teriam sido publicadas por meio de um panfleto anônimo no final de 1647, de autoria de Henry Regius, que nomeia seus pontos de discordância da filosofia cartesiana. Entende-se que provavelmente este panfleto foi escrito por Regius tendo em vista a separação que Descartes faz dos seus posicionamentos daqueles tomados por Regius na *Carta-Prefácio à edição francesa dos Princípios da Filosofia*, que foi publicada também em 1647. Ali, Descartes acusa Regius de ter distorcido sua filosofia, negando verdades metafísicas necessárias ao estabelecimento da física e afirma “desaprová-lo inteiramente” (Descartes 2005, 253). Sobre os primórdios da relação de amizade entre Descartes e Regius e seus desentendimentos, ver também: tópico 2.1.3. do capítulo anterior, a carta de Descartes a Regius de julho de 1645 (*Oeuvres* III 581-3), a cartas de Descartes a Mersenne em 23 de novembro de 1646 (*Oeuvres* III, 687-9) e as cartas à Princesa Elisabeth em dezembro de 1646, em março e 10 de maio de 1647 e em 31 de janeiro de 1648 (*Oeuvres* III, 703-5; 726-9; 730-3; 839-41).

¹¹² Lennon 2008, 69.

¹¹³ “(...) j’ai rejeté toutes ces choses en paroles très expresses, et que je les ai même réfutées par des arguments très puissants et j’ose même dire plus puissants qu’aucun autre ait jamais fait avant moi. (...) Mais qu’y a-t-il de plus inique que d’attribuer à un auteur des opinions qu’il ne propose que pour les réfuter? (...) Quelqu’un dira peut-être que je n’ai pas rapporté ces fausses opinions comme, venant d’autrui, mais comme miennes. Mais qu’importe cela,

De fato, a passagem é muito longa e o texto não chega a ser de primeira importância dentro da obra cartesiana, mas é notável como ela pode dar margem para fundamentar a “interpretação padrão”, já que Descartes parece assumir uma posição de resistência frente ao ceticismo, afirmando sua rejeição dos argumentos céticos de modo indiscutível e se mostrando indignado por ser confundido com um cético. Tal acusação é, na visão de Descartes, absurda e infundada e, por isso, ele se delonga na tarefa de apontar a incoerência e despropósito da objeção, se mostrando exasperado com a crítica e fazendo de tudo para clarificar que as dúvidas são apenas momentâneas e expostas em vistas de serem refutadas, sendo possível retirar algo de bom (a certeza) do que é mal (as dúvidas).

A leitura de Lennon dessa passagem é que apesar de Descartes utilizar a linguagem de refutação, esta não é exatamente uma declaração de refutação do ceticismo, mas sim uma refutação da acusação feita por Regius. Lennon lembra que o filósofo é censurado por apresentar e ensinar visões irreligiosas e heréticas, como a não existência de Deus ou de Deus como uma entidade ardilosa, além da crítica sobre a rejeição dos sentidos e da falta de possibilidade de discernimento entre o sono e a vigília. Assim, a resposta cartesiana consistiria na negação destas acusações e na evidência de que ele só considerou colocar estes assuntos em dúvida, como os céticos fazem, para que pudesse por um fim nelas, ou seja, com objetivo de refutar estas visões. Porém, enfatiza Lennon, a refutação não tem como alvo os céticos, mas os argumentos céticos, que são contrariados justamente pelo bom uso de seus próprios argumentos. Seguindo a interpretação de Lennon, esta passagem representa um bom exemplo da imposição do tópico do ceticismo a Descartes, visto que o filósofo mesmo não fala dessa refutação livremente, mas se vê coagido a isso tendo em vista a reprovação que recebeu de seu crítico. Desse modo, Descartes não vê outra opção a não ser negar esta mentira e apontar que seus argumentos conseguem refutar o ceticismo, embora não diga que esta refutação fazia parte de seus objetivos (Lennon 2008, 69).

Finalizando essa categoria de trechos da obra de Descartes, Lennon analisa uma menção aos céticos feita no diálogo inacabado *La Recherche de la Vérité*. Como já foi retratado anteriormente, essa conversa se passa entre três personagens, que

puisque dans le même livre où je les ai rapportées, je les ai aussi toutes réfutées, et même qu'on peut voir aisément par le titre du livre que j'étais fort éloigné de les croire, puisque j'y promettais *des démonstrations touchant l'existence de Dieu?* ”

representam perspectivas filosóficas distintas: Poliandro, Epistemon e Eudoxus¹¹⁴. A introdução ao diálogo se dá com a exposição sobre a necessidade de eliminar os preconceitos adquiridos pelo ensino das “más doutrinas” nas Escolas e também advindas da leitura de livros. Este expurgo da mente e a explicação desses assuntos seriam as funções do diálogo e teriam como objetivo recuperar a integridade intelectual para que se possa descobrir meios que permitam alcançar todo o conhecimento que é viável à razão humana, fixando também os fundamentos de uma ciência sólida¹¹⁵.

Desse modo, a conversa se dá como uma interação de três pontos de vistas distintos sobre as possibilidades de conhecimento, os limites da razão e meios de aprender e cultivar o espírito. Contra a ideia de Epistemon, que considera que todos os seres humanos possuem ânsia perene de conhecimento, Eudoxus afirma conhecer todas as coisas que estão ao alcance de sua razão, o que oferece a ele um estado de tranquilidade, já que não procura coisas que não estão em sua alçada¹¹⁶. Assim, Eudoxus oferece uma exposição do que ele sabe a Poliandro e Epistemon, mostrando a ordem do conhecimento que ele considera exata: o ponto de partida é o conhecimento da alma racional, passando pelo conhecimento de Deus, criador desta alma, para depois explorar as coisas materiais criadas por Deus e, finalizando no

¹¹⁴ Como já foi apontado, de modo geral, e seguindo a caracterização dessas figuras por Descartes, identifica-se que Poliandro reproduz o espírito do homem comum, que não possui conhecimento se não aquele da vida prática; Epistemon que, por sua vez, caracteriza o homem erudito, das letras e da tradição, que sabe muito do que aprendeu na escola e por meio dos livros e da tradição, sendo a representação de um aristotélico; e, por fim, temos Eudoxus, um homem de juízo íntegro, que parece ser o porta-voz das considerações do próprio Descartes.

¹¹⁵ *Oeuvres* II, 1106.

¹¹⁶ É interessante notar o uso de termos céticos por Eudoxus, o porta-voz de Descartes. Eudoxus, reconhecendo os limites de sua razão e não desejando mais conhecimento do que está em poder, afirma ter chegado a um estado de tranquilidade, o que se compara à suspensão de juízo pirrônica, ou epokhé, que busca alcançar a tranquilidade (*ataraxia*) por meio do uso contínuo da equipolência. A diferença entre o pensamento cartesiano e o pensamento cético residiria na limitação da suspensão de juízo: enquanto o pirrônico suspende o juízo de forma geral, Descartes resguarda sua epokhé às questões das quais sua razão não tem acesso. Em uma fala de Eudoxus é afirmado que “Que direz-vous donc de moi, si je vous assure que je n’ai plus de passion pour apprendre aucune chose, et que je suis aussi content du peu de connaissance que j’ai, comme jamais Diogène le fut de son tonneau, sans que toutefois j’aie besoin de sa philosophie. Car la science de mes voisins ne borne pas la mienne, ainsi comme leurs terres font ici tout autour le peu que je possède, et mon esprit, disposant à son gré de toutes les vérités qu’il recontre, ne songe point qu’il y en ait d’autres à découvrir; mais il jouit du même repos que ferait le roi de quelque pays à part et tellement séparé de tous les autres, qu’il se serait imaginé qu’au delà de ses terres il n’y aurait plus rien, que des déserts infertiles et des montagnes inhabitables.” Tendo em vista esta passagem, Alquié comenta que é difícil reconhecer nela o pensamento cartesiano, já que Descartes parece nunca afirmar que conhece tudo o que os homens podem saber e também não para de procurar por novos conhecimentos. Se a vontade de aumentar o conhecimento dentro dos limites da razão é algo natural e querer ir além de seus limites é característica de um espírito falho, parece que o próprio Descartes, na perspectiva de Alquié, assume a posição descrita por Epistemon, isto é, a posição de quem assume que seu desejo de conhecer é uma doença incurável. Porém, segue Alquié, pode-se imaginar também que Descartes está falando de um momento específico em sua vida, por exemplo, parece que durante a escrita dos *Princípios da Filosofia*, o filósofo entende possuir um sistema estabelecido e terminado. (*Oeuvres* II, 1110)

conhecimento de como os sentidos humanos apreendem as coisas materiais e as julgam como verdadeiras ou falsas. Apenas após compreender esses tópicos é que se poderia avançar para as ciências particulares. Mas, para isso, continua Eudoxus, primeiramente deve-se eliminar os obstáculos e preconceitos que se apresentam ao intelecto do indivíduo durante a investigação da verdade, o que só é possível realizar com a utilização de fortes razões, que são os argumentos céticos. Assim, é invocado o argumento contra os sentidos, o argumento da loucura, o argumento do sonho e também um argumento sucinto sobre a origem de nosso intelecto, que seria equivalente ao argumento do Deus enganador. Por meio desses argumentos seria possível afastar os preconceitos da mente e abrir caminho para a busca da verdade.

Ao considerar Eudoxus o mensageiro de Descartes, Lennon reproduz a passagem que explica o objetivo de utilizar fortes razões baseadas no ceticismo, que seria “derrubar todo o aprendizado, evidenciando sua imprecisão”¹¹⁷, ou seja, mostrar a incerteza dos princípios adquiridos por meio dos sentidos ou baseados em livros. Além disso, Eudoxus declara que é necessário também que o medo desses argumentos seja enfrentado, já que por meio de cautela e esforço, este medo poderia ser extinto. Os argumentos céticos, mesmo sendo inquietantes à primeira vista, podem ser confrontados e, assim, seria possível descobrir que, na verdade, eles não são perigosos. Descartes compara as dúvidas céticas a fantasmas, dizendo que

Eu lhe adverti que essas dúvidas, que a princípio fez que você [Epistemon] se assustasse, são como fantasmas e vãs imagens, que aparecem à noite em benefício de uma luz fraca e incerta: se você fugir delas, seu medo lhe seguirá; mas se você se aproximar para tocá-las, descobrirá que elas nada são além de ar e sombra, e estará mais seguro no futuro quando este encontro ocorrer¹¹⁸. (*Oeuvres* II, 1121)

Segundo Lennon, este trecho também garante que, para Descartes, não há nada que deva ser refutado em relação ao ceticismo. O que existe em relação às dúvidas céticas é o medo, mas que este pode ser deixado de lado ao confrontar as dúvidas e perceber que elas podem ser dizimadas por percepções claras da verdade¹¹⁹. Assim,

¹¹⁷ “(...) et par conséquent que vous en doutez déjà, et que mon dessein est accompli, qui était de renverser toute votre doctrine, en vous faisant voir qu’elle est mal assuré.” (*Oeuvres* II, 1121)

¹¹⁸ “(...) je vous avertis que ces doutes, qui vous [Epistemon] ont fait peur à l’abord, sont comme des fantômes et vaines images, qui paraissent la nuit à la faveur d’une lumière débile et incertaine : si vous les fuyez, votre crainte vous suivra ; mais si vous approchez comme pour les toucher, vous découvrirez que ce n’est rien, que de l’air et de l’ombre, et en serez à l’avenir plus assuré en pareille rencontre. ”

¹¹⁹ Para Alquié este trecho explicita a relação de Descartes com os argumentos céticos nas *Meditações*, isto é, o filósofo retoma as dúvidas e as assume buscando estabelecer que elas não correspondem a uma ameaça, mas são apenas fantasmas. (*Oeuvres* II, 1121)

as dúvidas céticas podem ser benéficas, mas não quando utilizadas para estabelecer o ceticismo (Lennon 2008, 70).

1.1.5. A refutação acidental do ceticismo

O quinto grupo de textos que faz menção aos céticos é separado como aqueles que demonstram que a refutação do ceticismo em si mesma seria apenas fortuita entre os propósitos da filosofia cartesiana. São apresentados apenas três exemplos para essa categoria, um deles que inclusive já foi elencado no segundo grupo, que mostra como Descartes menosprezava a corrente cética, quando ele afirma que a verdade do cogito não poderia ser abalada pelas extravagantes dúvidas dos céticos¹²⁰, acentuando a indubitabilidade do cogito. Lennon comenta que é claro que chegar a certezas (como a existência de Deus e a imortalidade da alma) é responder às dúvidas que a corrente cética preconiza, mas que esta resposta não precisa ser necessariamente o principal objetivo de quem busca certezas. Se assim fosse, então todas as pessoas que já tentaram adquirir certezas em suas vidas seriam classificadas como possuindo o objetivo de refutar o ceticismo. O que é notável, na visão de Lennon, não é a busca pela certeza em Descartes, mas o fato do filósofo entender que ele era especial e único por conseguir alcançar estas certezas de modo adequado. Entretanto, contrariamente ao que é aceito por Lennon, a busca pela certeza em um cenário onde o ceticismo estava sendo muito difundido e aceito pode apontar sim para uma busca pela certeza que tem como objetivo responder o ceticismo.

Tendo em vista a distinção entre a busca pela certeza e a busca por argumentos que refutem o ceticismo, Lennon revela que é possível também explicar melhor um trecho da *Carta aos curadores da Universidade de Leiden*, escrita em 4 de maio de 1647, que poderia sustentar a “interpretação padrão”. Nessa carta Descartes se queixa das denúncias feitas a ele pelos docentes da faculdade de teologia da Universidade de Leiden, que o acusavam de pregar o ateísmo, e tenta rebater estas críticas¹²¹. Por meio da tentativa de se desvencilhar da acusação de ateísmo,

¹²⁰ Descartes 1983, 46.

¹²¹ Em seu livro sobre as primeiras reações a filosofia cartesiana por pensadores holandeses, Verbeek descreve as origens e desdobramentos desta crise ocorrida em Leiden. Narrando que com o advento do cartesianismo nas salas de aula da Universidade de Leiden e sua adesão imediata por um número considerável de alunos, alguns professores oriundos de uma vertente de pensamento mais ortodoxa entenderam que a filosofia de Descartes

Descartes justifica o uso das suposições céticas, dizendo que elas não seriam nocivas, já que suposições não apresentam valor moral, mas apenas valor de acordo com a utilidade e valia para algum propósito, visto que representam um ato do intelecto e não da vontade. Nesse contexto, Descartes explica a legitimidade da utilização dessas suposições, dizendo que “meu propósito era excelente, porque eu estava usando esta suposição apenas para poder melhor refutar o ceticismo e o ateísmo, e para provar que Deus não é um enganador e estabelecer os fundamentos de todo o conhecimento humano”¹²².

Finalizando a exposição dessa quinta categoria, Lennon compara essa carta àquela escrita por Descartes a Reneri para Pollot¹²³, citada anteriormente, em que Descartes afirma que as dúvidas céticas tem como resultado a prova da existência de Deus¹²⁴, que possibilita a prova da existência de todas as outras coisas. O que decorre disto é que, segundo Lennon, o ceticismo é usado para um fim e não que é ele mesmo o fim (Lennon 2008, 70).

1.1.6. Passagens que poderiam validar a “interpretação padrão”

Por fim, Thomas Lennon passa a expor o sexto e último grupo de passagens em que os céticos e o ceticismo são mencionados e que, em um primeiro momento, parecem realmente indicar que Descartes teria mostrado sua intenção de refutar o ceticismo, sustentando a interpretação de Popkin. O primeiro trecho citado vem de *La Recherche*: depois de Eudoxus afirmar que o medo das dúvidas céticas deveria ser enfrentado para mostrar que não há nada ali a ser temido, Poliandro aceita as dúvidas propostas a fim de preparar o espírito para receber verdades indubitáveis. Eudoxus então o conduz pelo caminho destas dúvidas, fazendo com que seu pupilo chegue à

configurava uma grande ameaça e que era necessário que ela fosse eliminada do âmbito dos ensinamentos desta universidade. Como algumas causas desta rejeição da filosofia cartesiana, podemos citar a crítica de Descartes à filosofia aristotélica, sua interpretação da liberdade humana e também a perspectiva de mundo baseado no copernicanismo. (Cf. Verbeek 1992, 34-51)

¹²²“(...) my purpose was excellent, because I was using the supposition only for the better overthrow of scepticism and atheism, and to prove that God is no deceiver, and to establish that as the foundation of all human certitude.” (Descartes 1991, 316-7, tradução nossa) O texto da carta está ausente das *Oeuvres*: Alquié diz que na carta à Princesa Elizabeth, datada de 10 de maio de 1647 (*Oeuvres* III, 730-3), Descartes conta o que ocorreu no âmbito da disputa de Leiden à princesa, apontando os fatos essenciais. Parece que Alquié achou que seria redundante transcrever ambas as cartas. (*Oeuvres* III, 729)

¹²³ *Oeuvres* II, 49-61.

¹²⁴ “Bien que les Pyrrhoniens n’aient rien conclu de certain en suite de leurs doutes, ce n’est pas à dire qu’on ne le puisse. Et je tâcherai ici de faire voir comment on s’en peut servir pour prouver l’existence de Dieu, en éclaircissant les difficultés que j’ai laissées en ce que j’en ai écrit; (...)” (*Oeuvres* II, 54)

verdade do cogito, o que não é visto com bons olhos por Epistemon. O aristotélico, analisando o método utilizado por Eudoxus e os resultados obtidos até ali, afirma que

nós frequentemente refutamos a doutrina dos pirrônicos, e eles mesmo tiraram tão poucos frutos de seu método de filosofar, que erraram por toda sua vida e não puderam se livrar destas dúvidas que eles introduziram em sua filosofia, de modo que parece que eles só se aplicaram em aprender a duvidar. Então, sem ofensa a Poliandro, eu duvido que ele mesmo possa retirar qualquer coisa melhor [das dúvidas céticas]¹²⁵. (*Oeuvres* II, 1129-30)

O que Lennon indica é que parece óbvio que quem está proclamando ter refutado os céticos de forma constante é Epistemon, personagem no papel de um escolástico clássico que entende a filosofia aristotélica como suficiente para objetar os argumentos dos céticos, em oposição ao que é defendido por Descartes na voz de Eudoxus. Lennon afirma que Epistemon “que é tão arrogante em relação aos céticos, é aquele que é vítima dos argumentos céticos, que não representam nenhuma ameaça para Eudoxus. Pelo contrário, este os usa como instrumento justamente para produzir este efeito.”¹²⁶ Não obstante, mesmo que a análise de Lennon seja adequada tendo em vista a função atribuída a cada personagem no diálogo, esta passagem pode sim corroborar a leitura feita por Popkin, isto é, mesmo que Epistemon represente um aristotélico, a fala é de autoria de Descartes, assim como todo o resto, o que poderia apresentar que, implicitamente, Descartes estaria expressando seu objetivo e sucesso em refutar o ceticismo. Além do mais, não fica claro o que Lennon tem em mente ao se referir a “este efeito” que Eudoxus buscava ao aplicar as dúvidas céticas: se este efeito proporcionado pela utilização das dúvidas for a refutação do ceticismo, então o próprio Lennon reafirma a posição de Popkin nesta passagem.

Outro texto que parece sustentar a interpretação padrão aparece em *Entrevista com Burman*, mas representa um comentário do próprio Burman e não uma afirmação de Descartes. Depois que Burman aponta todas as passagens das *Meditações* que achava que poderiam ser clarificadas e discutidas pelo filósofo, ele escreve uma nota afirmando que não é recomendado ultrapassar os limites delineados por Descartes

¹²⁵ “(...) nous avons tant de fois réfuté la doctrine des pyrrhoniens, et ils ont eux-mêmes retiré si peu de fruit de leur méthode de philosopher, qu’ils ont erré toute leur vie et n’ont pu se délivrer des doutes qu’ils ont introduits dans la philosophie, en sort qu’ils semblent n’avoir donné leurs soins qu’à apprendre à douter. Aussi, n’en déplaît à Poliandre, je doute qu’il puisse lui-même retirer de là quelque chose de meilleur.”

¹²⁶ “But note that it is Epistemon, defined by his classical learning, who is so cavalier with the skeptics, and who in fact falls prey to the skeptics’ arguments, which pose no danger to Eudoxus. On contrary, he uses them as a tool to just that effect.” (Lennon 2008, 70, tradução nossa)

em relação às questões metafísicas expostas, já que tal coisa poderia provocar o afastamento da realidade das coisas físicas. Segundo ele, em relação aos problemas metafísicos, é “suficiente compreendê-los de modo geral, e depois lembrar suas conclusões”¹²⁷ e que, mais do que isso, os estudos da física seriam muito mais úteis e desejáveis para a vida. Burman entende que Descartes “de fato acompanhou minuciosamente as questões metafísicas nas *Meditações*, e estabeleceu sua certeza contra os céticos (...); para que ninguém precise enfrentar este trabalho sozinho, e nem precisem gastar tempo meditando sobre estas coisas.”¹²⁸ Esta passagem poderia mostrar que Descartes tinha como objetivo a refutação do ceticismo, mas, como já foi apontado, Lennon lembra que esta é uma inferência feita pelo próprio Burman e não pode ser atribuída a Descartes. Por outro lado, Lennon reconhece que este comentário mostra-nos que a visão de que a filosofia cartesiana tinha como objetivo a refutação do ceticismo já era esboçada até entre os seguidores de Descartes (Lennon 2008, 71).

Outro ponto que pode ser exposto aqui é a notável contradição entre o que Burman alega e o que é estabelecido no próprio texto de Descartes. Um exemplo claro é oferecido pelas *Segundas Respostas*, em que ao responder a objeção de Mersenne sobre a infecundidade das duas primeiras *Meditações*, Descartes diz que as dúvidas cétricas apresentadas no começo de seu livro devem ser analisadas com tempo e parcimônia por seus leitores, recomendando que eles considerem os tópicos da Primeira Meditação por alguns meses ou, pelo menos, algumas semanas¹²⁹. Assim, mesmo que Burman esteja certo que Descartes não queria que ninguém enfrentasse as questões metafísicas sozinho, já que ele poderia conduzir seus leitores durante o percurso, o filósofo certamente não acreditava que seria uma perda de tempo meditar sobre estes assuntos. O diálogo *La Recherche* aponta para a mesma direção: Eudoxus, que fala por Descartes, orienta Poliandro de acordo com as razões que ele encontrou que poderiam limpar a mente e levá-lo a alcançar a verdade, mas Eudoxus aparece apenas como guia, deixando que Poliandro reflita por si mesmo sobre o que é proposto a ele¹³⁰.

¹²⁷ “It is sufficient to have grasped them once in a general way, and then to remember the conclusion.” (Descartes 1991, 346, tradução nossa)

¹²⁸ “The author did follow up metaphysical questions fairly thoroughly in the *Meditations*, and established their certainty against the sceptics, (...); so everyone does not have to tackle the job for himself, or need to spend time and trouble meditating on these things.” (Descartes 1991, 347, tradução nossa)

¹²⁹ Cf. Descartes 1983, 152; *Oeuvres* II, 552.

¹³⁰ Cf. *Oeuvres* II, 1113-41.

Retornando a exposição de Lennon, é considerado um trecho das *Sétimas Respostas*, que é assumida como sendo possivelmente a passagem que mais corrobora a leitura de Popkin. Por isto, tanto a objeção de Bourdin quanto a resposta de Descartes já foram apresentadas, assim como a interpretação de Popkin. Apesar disso, tendo em vista a importância da resposta cartesiana, reproduzimos aqui seus fragmentos principais que mostram a recusa da objeção de Bourdin por parte de Descartes, que afirma que seu método da dúvida é imprescindível na busca pela verdade, dizendo que

Sem dúvida alguém filosofaria de modo muito inadequado se não houvesse outros fundamentos para a sua filosofia se não aqueles que podem ser reconhecidos como falsos. Mas, o que responderia aos céticos que ultrapassam todos limites da dúvida? Como poderá os refutar? (...) E não me diga que esta seita [o ceticismo] está atualmente extinta: ela está vigorosa como jamais foi; e quase todos aqueles que pensam possuir um pouco mais de inteligência que os outros, ao não encontrarem nada que possa satisfazê-los dentro da Filosofia comum, e não vendo nenhuma possibilidade de melhora, encontram abrigo junto aos céticos; e são principalmente estes que querem que a existência de Deus e a imortalidade da alma sejam provadas. (...) Pois todos aqueles que são céticos atualmente não duvidam acerca da prática; (...) parece-me que não se pode objetar a mim nada mais irracional do que esta acusação, como faz nosso autor durante toda sua dissertação, de possuir uma afetação grande demais para duvidar, que é o único erro que constitui toda a corrente cética¹³¹. (*Oeuvres* II, 1059-61)

Apesar de todas as indicações que o texto propõe que poderiam sustentar a leitura de Popkin, Lennon ressalta que o texto não possui caráter epistemológico, se restringindo a moral. Caso o assunto discutido fosse de fato limitado à moral, então a passagem não seria um fundamento para a “interpretação padrão”, porque seu sentido não estaria conectado a um problema de refutação epistêmica dos argumentos céticos e, assim, não daria margem para a acusação de que a filosofia

¹³¹ “(...) et sans doute que celui-là philosopherait fort mal qui n’aurait point d’autres fondements en sa philosophie que des choses qu’il reconnaîtrait pouvoir être fausses. Mais, que répondra-t-il aux sceptiques, qui vont au delà de toutes les limites de douter ? Comment les réfutera-t-il ? (...) Et ne me dites point que cette secte est à présent abolie: elle est en vigueur autant qu’elle fut jamais; et la plupart de ceux qui pensent avoir un peu plus d’esprit que les autres, ne trouvant rien dans la philosophie ordinaire qui les satisfasse, et n’en voyant point de meilleure, se jettent aussitôt dans celles des sceptiques; et ce sont principalement ceux qui veulent qu’on leur démontre l’existence de Dieu et l’immortalité de leur âme. (...) Car tous ceux qui sont aujourd’hui sceptiques ne doutent point, quant à la pratique, (...) il me semble qu’on ne saurait rien controuver de plus déraisonnable que de m’imputer, comme fait notre auteur en cent endroits de sa dissertation, une affectation trop grande de douter, qui est l’unique erreur en quoi consiste toute la secte des sceptiques.”

cartesiana não seria capaz de responder estes argumentos, justamente porque esta resposta não configuraria uma preocupação.

Lennon justifica sua leitura ao expor detalhes do debate entre Descartes e Bourdin, explicando que a passagem é uma resposta da crítica de Bourdin ao método da dúvida, que seria excessivo e infrutífero. Assim, Descartes servindo-se de sua metáfora arquitetônica esclarece que os fundamentos devem ter sua solidez proporcional ao que vai ser construído sobre eles. Mesmo reconhecendo esta diferença de cenários e da firmeza dos fundamentos, Lennon ressalta que Descartes insiste que a certeza necessária é completa porque a verdade é indivisível¹³² e, deste modo, apenas chegar próximo a verdade não é suficiente porque o verossímil pode se revelar falso a qualquer momento. É por isso que Descartes afirma a necessidade da dúvida: não há limites para o nível de firmeza e certeza que os fundamentos no campo da filosofia podem possuir, já que a filosofia precisa ser resistente para acolher uma construção elaborada e forte em cima dela.

Além disso, Descartes aponta que se esses fundamentos não existissem seria impossível responder os céticos, porque eles mesmos exageram na dúvida e não acham nada na filosofia que podem as derrubar, o que faz com que eles se alojem dentro de um pensamento de irresolução. Lennon assente que no momento que Descartes afirma que a corrente cética é vigorosa e conta com muitos seguidores, parece que ele está admitindo o ceticismo como uma ameaça a ser refutada¹³³, posição que é reforçada com a asserção do filósofo que estabelece que ele foi o primeiro a atingir tal coisa. Porém, Lennon rebate que essa ameaça, mesmo existindo, não é uma ameaça no âmbito que os defensores da “interpretação padrão” entendem que ela seja. A ameaça cética na visão de Descartes se limitaria a apenas dois aspectos metafísicos: a imortalidade da alma e a existência de Deus. Isto se justifica porque Descartes entende que os céticos seguem a probabilidade em relação à matemática e a física, mas estes céticos não reconhecem a verossimilhança quando o assunto são estas questões metafísicas e, por isto, eles acabam suspendendo o juízo sobre elas. Assim, a não aceitação da existência de Deus e da imortalidade da alma acarretaria em um problema moral, decorrente da não aceitação da justiça após

¹³² “(...) car la vérité consistant dans un indivisible, il peut arriver que ce que nous ne voyons pas être tout à fait certain, pour probable qu’il nous paraisse, soit néanmoins absolument faux;(...).” (*Oeuvres* II, 1059)

¹³³ “They [the skeptics] thus seem here to be a threat in need of refutation.” (Lennon 2008, 71)

a morte de Deus, uma posição sustentada pelos cétricos ateus, mas que Descartes parece ampliar, atribuindo-a a todos os cétricos, principalmente para mostrar a Bourdin a necessidade de sua refutação.

Desse modo, segundo Lennon, Descartes pensa nos cétricos exclusivamente em relação a esses dois tópicos e apenas dentro do âmbito em que os próprios cétricos pensam em si mesmos. Lennon diz que “visto que os cétricos são loucos, confusos, ingênuos, insinceros, etc, ele [Descartes] poderia razoavelmente ignorá-los completamente”¹³⁴, o problema é que se Descartes assim o fizesse, os cétricos entenderiam esta falta de resposta como uma impossibilidade do filósofo de refutá-los ou, mais do que isso, poderiam entender seu silêncio como uma falta de vontade de negar os argumentos propostos pelos cétricos em relação a existência de Deus e a imortalidade da alma. É justamente por isso que Lennon afirma que

O problema, então, não é epistemológico, mas religioso e, em última análise, moral, especialmente porque aqueles que duvidam de tais verdades eram tomados, corretamente ou não, como passíveis de um antinomismo selvagem. Crenças indisciplinadas levam a comportamentos indisciplinados. A preocupação final, como na resposta a Bourdin, não seria o ceticismo, mas a libertinagem¹³⁵. (Lennon 2008, 72, tradução nossa)

Assim, se Descartes deixasse de responder aos cétricos, principalmente acerca da existência de Deus e a imortalidade da alma, ele seria, antes de tudo, um péssimo exemplo moral¹³⁶. Isto posto, surge a necessidade de defender que os âmbitos religioso e moral eram essenciais para Descartes e que o filósofo estava alarmado com o ceticismo na medida em que esta corrente de pensamento instruíra ateus e libertinos. Para isso, o recurso utilizado por Lennon é esmiuçar o ocorrido na viagem de Descartes a Paris no ano de 1628, em que ele comparece a uma audiência com o Sr. Chandoux, sobre a qual já foi discutido amplamente no primeiro capítulo.

¹³⁴ “Since the skeptics are crazy, confused, naïve, insincere, etc., he could reasonably ignore them altogether.” (Lennon 2008, 72, tradução nossa)

¹³⁵ “The problem, then, is not epistemological, but religious, and ultimately moral, especially since those doubting such truths were thought, correctly or not, to be liable to wild antinomianism. Undisciplined beliefs lead to undisciplined behavior. The ultimate concern, as in the reply to Bourdin, would not be skepticism, but libertinage.”

¹³⁶ Maia Neto nega esta concepção de Lennon, alegando que não é possível separar o âmbito epistemológico destes tópicos do âmbito religioso e moral. Segundo ele, não se pode dissociar, como faz Lennon, a questão da existência de Deus e da imortalidade da alma do contexto do projeto de toda filosofia cartesiana ou mesmo das *Meditações* (Maia Neto 2015, 65).

Entretanto, de modo divergente do que foi apresentado, o objetivo de Lennon é mostrar as possíveis preocupações morais de Descartes e associar este episódio ao que é dito nas *Sétimas Respostas*.

1.2. Evidências das preocupações morais cartesianas em relação ao episódio com o Sr. Chandoux

Assim, para Lennon, as preocupações morais cartesianas poderiam ser vinculadas ao episódio de 1628 com o Sr. Chandoux que, mesmo sendo um episódio muito indeterminado, principalmente porque temos poucas fontes do que realmente ocorreu, teve forte impacto na filosofia cartesiana. Por isso, Lennon narra o episódio de acordo com os vestígios que temos hoje, utilizando principalmente o relato feito por Baillet e, posteriormente, faz seus apontamentos sobre ele.

Diferentemente de Popkin, Lennon não considera o episódio como uma apresentação da crise pirrônica a Descartes, mas, avaliando a narrativa de Baillet, afirma que é pouco provável que o que foi debatido no episódio teve caráter pirrônico ou materialista, como é afirmado por Popkin¹³⁷, rejeitando a tese de que o ocorrido foi a apresentação de Descartes a crise pirrônica. Lennon aponta que as evidências para a tese de Popkin são duas: 1) a frequência em que o ceticismo era debatido em Paris na época e 2) a própria posição que Chandoux ali apresentou. Segundo Baillet, as visões de Chandoux eram próximas das visões de Bacon, Gassendi, Mersenne e Hobbes, porém, aponta Lennon, visto que a intenção de Chandoux era principalmente atacar a escolástica, a proximidade entre eles poderia se limitar à crítica da ciência aristotélica. Além disso, segue Lennon, entre os filósofos que são indicados por Baillet, somente Mersenne e Gassendi poderiam ser chamados de céticos e, mesmo assim, seriam apenas céticos mitigados pelo critério de Popkin e não pirrônicos. Lennon entende que a leitura de Popkin parece exprimir que Descartes, durante o episódio com Chandoux, se mostra espantado com o ceticismo alusivo ao que foi debatido e, como consequência, o filósofo teria se exilado na Holanda com o intuito de desenvolver um sistema filosófico que refutasse a corrente cética (Lennon 2008, 73).

¹³⁷ Popkin 2000, 274.

É interessante notar alguns pontos da interpretação de Lennon e esclarecer seu comentário em vista às fontes utilizadas. Primeiramente, Baillet relaciona Chandoux a Bacon, Mersenne, Gassendi e Hobbes com o objetivo de traçar o perfil do químico, dizendo que

Ele não é menos distante da filosofia de Aristóteles ou dos Peripatéticos do que um Bacon, um Mersenne, um Gassendi, um Hobbes. Os outros podem ter mais capacidade, mais força e mais entendimento de espírito: mas ele [Chandoux] não tinha menos coragem e resolução que eles para se lançar em um caminho novo e se passar por um guia na busca de princípios de uma nova filosofia¹³⁸. (Baillet I 160, tradução nossa)

De fato, Baillet não apresenta uma ligação entre Chandoux e o ceticismo, entretanto, Popkin não precisa desta conexão para estabelecer seu ponto, o que ele diz é que “o que quer que tenha sido dito por Chandoux, pirronismo ou materialismo, foi muito aplaudido pelos presentes, exceto por Descartes.”¹³⁹ Entende-se que independentemente da corrente de pensamento apresentada, o discurso de Chandoux era baseado na probabilidade, que é o que Descartes atacou na ocasião. Assim, tendo em vista a preocupação de Descartes em relação a aceitar como verdadeiro o que é meramente verossímil, Popkin conclui que “o episódio de Chandoux e o encontro com Bérulle podem ter sido o começo da busca de Descartes [por fundamentos metafísicos indubitáveis]”¹⁴⁰.

Apesar da interpretação de Lennon acerca da leitura de Popkin ser adequada, não é necessário que aquele desvincule o ceticismo do que foi dito no encontro com Chandoux, porque esta não é uma premissa utilizada por Popkin como base de seu raciocínio. Além disso, a principal objeção de Lennon a respeito da leitura de Popkin sobre este episódio consiste em apontar que quem apresenta uma postura cética ali é o próprio Descartes, que parece utilizar o mesmo método do cético acadêmico Carneades, quando expõe doze argumentos para provar a plausibilidade de uma questão só para depois apresentar outros doze argumentos contra esta questão, provando então sua falsidade. Este procedimento parece ter sido feito por Descartes

¹³⁸ “Il n’avoit pas moins d’éloignement pour la Philosophie d’Aristote ou des Pèripatétiens q’un Bacon, un Mersenne, un Gassendi, un Hobbes. Les autres pouvoient avoir plus de capacité , plus de force et plus d’étendue d’esprit: mais il n’avoit pas moins de courage et de résolution qu’eux pour se frayer un chemin nouveau, et se passer de guide dans la recherche des principes d’une Philosophie nouvelle.” (Redação atualizada)

¹³⁹ Popkin 2000, 274.

¹⁴⁰ Popkin 2000, 275.

para mostrar como o provável é sempre muito questionável e não poderia ser considerado verdadeiro¹⁴¹. Desse modo, Lennon infere que seria pouco provável que Descartes só tenha tido conhecimento da crise pirrônica ou do ceticismo neste momento, principalmente porque ele já está pondo em prática uma retórica com bases neste pensamento¹⁴².

Em seguida, Lennon regressa ao que havia intencionado anteriormente, isto é, traçar um correlato do episódio com a resposta dada por Descartes a Bourdin na ocasião das *Sétimas Respostas*. Este paralelo é feito tendo em vista a possível conversa que Descartes teve com o cardeal Bérulle depois do evento em que este teria percebido a importância do projeto cartesiano e o impeliu a se embrenhar nos caminhos de construir sua filosofia porque esta impactaria em grandes avanços na medicina e na mecânica¹⁴³. Isto posto, Lennon entende que Bérulle incitou Descartes por meio de uma “obrigação de consciência” a desenvolver o projeto de sua filosofia. Lennon admite que talvez Bérulle só tenha incentivado Descartes por causa das tecnologias que poderiam ser construídas com sua física, “mas ele também poderia ter tido pelo menos um vislumbre do projeto de Descartes de certeza na filosofia”¹⁴⁴. Então, se este fosse o caso, já seria um anúncio das preocupações estipuladas nas *Meditações*, principalmente da existência de Deus e imortalidade da alma. Lennon indica que historicamente estes dois tópicos já eram muito debatidos, porém eles não são abordados nas *Regras*¹⁴⁵, o que aponta que não seriam preocupações da filosofia

¹⁴¹ Ver capítulo 1, 29 n.28.

¹⁴² Como apontamos no capítulo anterior (n.29), é provável que Popkin utilize este episódio como marco do conhecimento do ceticismo por Descartes para explicar a falta de interesse mostrado em relação a esta corrente de pensamento antes de 1628. Entretanto, há sim algumas referências aos céticos, ao método socrático e a preocupação com a adoção da probabilidade como verdade nas *Regras*. Portanto, esta demarcação do momento em que Descartes teve conhecimento do ceticismo não importa para a tese de Popkin, já que sua preocupação é justamente mostrar a ciência do filósofo acerca das ameaças céticas. De modo oposto, importa a ressalva feita por Lennon em relação ao tipo de ceticismo que Descartes tinha interesse, para Popkin, se baseava no pirronismo, mas pelos fatos e pela leitura de Lennon, é no ceticismo acadêmico que o procedimento cartesiano parece se espelhar.

¹⁴³A fonte de Lennon aqui continua sendo Baillet, que diz que: “Le Cardinal n'ait pas de peine à comprendre l'importance du dessein: et le jugeant très propre pour l'exécuter, il employa l'autorité qu'il avoit sur son esprit pour le porter à entreprendre ce grand ouvrage. Il luy en fut même une obligation de conscience, sur ce qu'ayant reçu de Dieu une force et une pénétration d'esprit avec des lumières sur cela qu'il n'avoit point accordées à d'autres, il lui rendroit un compte, exact de l'employ de ses talens, et ferait responsable devant ce juge souverain des hommes du tort qu'il ferait au genre humain en le privant du fruit de les méditations.” (Baillet I 165, redação atualizada)

¹⁴⁴“(…) but he might also have gotten at least a glimpse of Descartes's project of certainty in philosophy.” (Lennon 2008, 74, tradução nossa).

¹⁴⁵ Lennon não deixa de notar que um esboço de uma prova da existência de Deus aparece na Regra XII como exemplo e que, como um exemplo de raciocínio, há na Regra VII a menção do dualismo mente-corpo. A passagem que Lennon menciona na Regra VII diz que: “Mais si je veux montrer par le même moyen que l'âme raisonnable n'est pas corporelle, mon énumération n'aura pas besoin d'être complète; (...)” (*Oeuvres* I, 112). Já na Regra XII

cartesiana durante a escrita da obra. Ainda assim, a atitude de Lennon é deixar em aberto o que ocorreu no episódio, indicando também a divergência dos comentadores em relação a sua datação¹⁴⁶, afirmando que:

Mas quem sabe? Talvez tenha sido Bérulle quem fez Descartes desistir das *Regras* e se voltar para os fundamentos metafísicos aos quais ele depois alcança na Holanda. De qualquer forma, uma questão de obrigação moral que seria mais importante para Bérulle que a saúde pública e o alívio do trabalho, teria sido as consequências morais do ceticismo sobre Deus e imortalidade. Descartes pode não ter estado preocupado com o ceticismo, mas Bérulle poderia muito bem ter estado, já que se o ceticismo poderia ser utilizado como um argumento teórico contra a Reforma¹⁴⁷, ele também poderia ter o resultado prático do declínio da moral.¹⁴⁸ (Lennon 2008, 75, tradução nossa)

Por conseguinte, parece deveras abstrato traçar um paralelo entre as *Sétimas Respostas* e essa conferência de Descartes com Bérulle que, na perspectiva de Lennon, poderia explicar melhor as intenções cartesianas para com os cétricos. Primeiramente porque Lennon não consegue estabelecer exatamente qual a posição sustentada pelo cardeal a respeito do ceticismo e, depois, também não é possível identificar quais teriam sido os frutos que ele vislumbrou que poderiam ser extraídos da filosofia cartesiana, estes que teriam sido as causas de coagir Descartes a desenvolver seu projeto. Desse modo, por mais que Baillet revele este ponto sobre a “obrigação moral”, não se pode determinar que ela seja voltada para as questões da imortalidade da alma e da existência de Deus e, apesar de Lennon consentir que seu

Descartes afirma que : “Il faut dire aussi que bien des choses sont nécessairement liées entre elles, que la plupart de gens comptent cependant au nombre des contingentes, parce qu’ils ne se rendent pas compte du rapport qui les lie : par exemple, cette proposition : je suis, donc Dieu est; ou encore: je comprends, donc j’ai un esprit distinct du corps, etc. ” (*Oeuvres* I, 148). Tendo em vista estas citações, podemos perceber que mesmo sendo apenas indicações do que seria a doutrina cartesiana nas *Meditações*, é palpável que eram tópicos de interesse para Descartes e que talvez as *Regras* sejam um pouco menosprezadas como uma obra que reflete o pensamento do filósofo.

¹⁴⁶ Lennon 2008, 75 n.48.

¹⁴⁷ Surge aqui uma contradição a respeito do que Lennon afirma anteriormente e a leitura de Popkin acerca das intenções do Cardeal Bérulle e sua visão acerca do ceticismo, consequentemente, seu papel como autoridade sobre Descartes. Isto deixa claro que Lennon está apenas Tateando possíveis leituras a respeito deste encontro, sem concluir nada em definitivo. Lennon diz que: “Moreover, even according to Popkin, skepticism was the ally of the Counter-Reformation, which, at least in theoretical terms, should have made it attractive to Bérulle, not something that needed to be refuted.” (Lennon 2008, 74).

¹⁴⁸ “But who knows? Maybe it was Bérulle who got Descartes to give up on the Rules and turn to metaphysical foundations later arrived at in Holland. In any case, a subject of moral obligation that would have been far more important to Bérulle than public health and relief from labor would have been the moral consequences of skepticism about God and immortality. Descartes might not have been worried about skepticism, but Bérulle might well have been, for if skepticism could be used as a theoretical argument against the Reformation, it could also have the practical result of loosening morals.”

argumento é pouco convincente, é justamente esta possibilidade que ele procura anunciar¹⁴⁹.

Ainda visando estabelecer a dimensão moral do encontro de Descartes com o Sr. Chandoux e também com Bérulle, Lennon se volta à carta de Descartes a Villebressieu¹⁵⁰, em que o filósofo comenta o acontecimento, indicando seu método natural, oriundo da arte de bem raciocinar, que ele teria ensinado aos sábios que se encontravam nesta reunião, inclusive a Villebressieu. Lennon comenta que Baillet, ao citar essa carta, se sente compelido a suavizar uma posição de arrogância e presunção de Descartes, já que o filósofo poderia estar fazendo o mesmo que Chandoux, isto é, afirmando o provável como verdadeiro e sendo ele mesmo um impostor. Baillet afirma que este não foi o caso, mas salienta a magnanimidade cartesiana que, mesmo refutando todos os princípios apresentados por Chandoux, não responsabiliza o químico por seus erros¹⁵¹. Mais uma vez este aspecto moral do episódio não fica bem estabelecido, já que parece ser mais um instrumento retórico de Baillet para que Descartes não fosse acusado de hipocrisia e pedantismo¹⁵².

¹⁴⁹ O artigo “La crise de la théologie au temps de Descartes” de Gouhier pode ser esclarecedor no que diz respeito à relação de Bérulle, Descartes e a metafísica. Expondo o contexto histórico das ideias metafísicas cartesianas, Gouhier reconstrói o declínio da teologia especulativa escolástica e a crescente necessidade uma teologia mais simples, precisa e eficaz. Diante disso, a intenção de Bérulle era tornar a teologia especulativa, que buscava suporte em argumentos filosóficos, em algo mais sério e conciso, incorporando elementos da tradição e do amor a Deus: esta reforma geraria uma teologia que pudesse ser racionalmente sustentada, mas seria também acessível e atrativa à população, tendo como objetivo a devoção. Neste sentido, Gouhier entende que Bérulle, ao presenciar o discurso de Descartes e notar seu caráter anti-escolástico, percebe que o filósofo poderia promover esta reforma que ele desejava e, assim, Bérulle teria colocado uma “obrigação de consciência” em Descartes. (Gouhier 1954b) Podemos então perceber que, mesmo que Gouhier não esclareça a relação de Bérulle com o ceticismo, fica claro suas preocupações teológicas e sua pretensão de engajar mais pessoas na devoção da doutrina cristã, algo que ele teria confiado a Descartes.

¹⁵⁰ Carta de Descartes a Villebressieu, verão de 1631 (*Oeuvres* I, 293-6).

¹⁵¹ Em sua edição das obras de Descartes, Alquié relata que esta carta a Villebressieu é conhecida por meio dos fragmentos conservados por Baillet e também por relatos feitos por ele em sua biografia de Descartes, mas Alquié diz acreditar que, mesmo que citada indiretamente em sua maioria, esta carta consista em palavras do próprio Descartes (*Oeuvres* I, 293). Por isso, citamos alguns trechos do comentário de Baillet a que Lennon se refere: “Ceux qui ne voudront pas juger de M.Descartes sur la règle qui doit nous servir à distinguer le philosophe d'avec le charlatan, et qui ne sauront pas ce que lui étoit M. De Villebressieux, à qui il étoit en droit de parler comme un maître à un disciple, prenant peut être la bonne opinion qu'il témoignait avoir de sa règle et de ses principes pour un trait de de vanité, et se porteront à croire qu'il aurait voulu prévenir ou arrêter la présomption du sieur de Chandoux par une autre présomption. (...) Il [Descartes] ne se contenta point de faire ces observations générales : mais pour la satisfaction de la compagnie il descendit dans le détail de quelques-uns de ses défauts qu'il rendit très-sensibles , ayant toujours l'honnêteté de n'en pas attribuer la faute au sieur de Chandoux, à l'industrie duquel il avait toujours soin de rendre témoignage.” (Baillet I, 163-4)

¹⁵² Arrematando esta seção, Lennon comenta o quanto é irônico pensar que Descartes tinha algum interesse em conservar a reputação de Chandoux, já que esta foi posteriormente arruinada. Tendo em vista o interesse do químico em metalurgia, ciência que foi utilizada para a falsificação de dinheiro, ele foi condenado e enforcado, fazendo com que “o falsificador em um sentido se torna falsificador em outro”. Além disso, Malebranche também

1.3. As repercussões da desautorização da “interpretação padrão”

Assim, Lennon acredita ter conseguido rejeitar a “interpretação padrão”¹⁵³, o que possibilitaria, como mencionado, a desobstrução de um caminho que estava apinhado de preconceitos e desentendimentos, impedindo uma compreensão adequada da filosofia cartesiana. Entretanto, negar a leitura de Popkin e estabelecer que Descartes não refutou o ceticismo (ou não tentava refutá-lo) leva a algumas questões importantes a respeito do que a filosofia cartesiana teria realmente realizado e também sobre o que seria necessário para conseguir refutar o ceticismo. Seguindo a estratégia de Lennon de sistematização, primeiramente é necessário dissociar dois tipos de perguntas: há as perguntas sobre o que Descartes tentava conscientemente fazer, chamadas de questões psicológico-bibliográficas, ou seja, as questões factuais; e depois, há também as questões lógico-estruturais, que seriam as questões avaliativas sobre o que Descartes realizou em sua filosofia na prática.

Lennon entende que em relação ao que a filosofia cartesiana de fato conseguiu, independentemente de suas ambições, pode-se dizer que, pelo fato de Descartes não ter explicitamente dito que tinha como objetivo refutar o ceticismo, não se pode também determinar que sua filosofia não possa se dirigir contra esta corrente de pensamento. Mas isto leva a uma questão factual: “se assim for, como é que esta estrutura escapou da observação de todos os comentadores antes de Popkin?”¹⁵⁴ Lennon entende que se Descartes não tinha intenção de refutar o ceticismo de modo consciente, o que envolve uma questão factual, então o fato dele ter falhado nesta empreitada, pensando agora na questão avaliativa de sua filosofia, não faria dele um cético, muito menos *malgré lui*. Essa concepção de Lennon se baseia no fato de que Descartes não deveria ser avaliado por Popkin relativamente a um padrão mais alto do que ele avaliaria qualquer outro filósofo. Não obstante, caso o rótulo de cético

acusar Chandoux de falsificador, já que emprega este termo para denotar aqueles que são transgressores em não aceitar a regra da certeza (de não aceitar como verdade aquilo que não é completamente evidente) e, assim, estes falsificadores seriam obscurantistas e ignorantes. Deste modo, Malebranche condena Chandoux pessoalmente por suas falhas, mesmo que Descartes tenha se negado a fazê-lo (Lennon 2008, 76).

¹⁵³ O capítulo subsequente procura averiguar justamente os possíveis êxitos de Lennon diante da “interpretação padrão” proposta por Popkin.

¹⁵⁴ “But if so, how did this structure escape the notice of all commentators before Popkin?” (Lennon 2008, 76, tradução nossa)

fosse atribuído a Descartes, então não só ele seria um cético, mas todos os outros filósofos, tendo eles tentado ou não refutar o ceticismo.

Assim, surge a dificuldade de quais seriam os meios que levaria à refutação do ceticismo. O primeiro método seria responder os argumentos céticos tanto contra a razão (que inclui a circularidade, petição de princípio e regressão ao infinito) e também os argumentos céticos contra os sentidos. Lennon diz que isto, de fato, não é realizado por Descartes, pelo contrário, ele aceita os argumentos contra a experiência sensível e os argumentos contra a razão não chegam a ser trabalhados. Segundo Lennon, Descartes não aborda estes tópicos porque eles não aparecem como entraves ao seu intuicionismo, ou seja, o preceito filosófico que entende que a verdade é apreendida instantaneamente pelo que ela é, e assim:

Nenhum argumento contra a percepção da verdade poderia ser mais certo que a percepção dela mesma. Além disso, os argumentos céticos contra a razão estão todos limitados à habilidade discursiva da razão de chegar ao conhecimento ou essências externas. Nenhum cético jamais levantou a dúvida radical sobre a confiança na própria razão: tanto a hipótese do demônio quanto a objeção das objeções. (Lennon 2008, 77, tradução nossa)¹⁵⁵

O segundo meio que poderia levar à refutação do pensamento cético seria a própria tentativa de mostrar que o conhecimento é possível, ou seja, que todos possuem conhecimento, inclusive conhecimento indubitável. Lennon menospreza esse recurso, dizendo que isto é algo que todos fazem, com exceção dos próprios céticos. Por fim, há uma terceira solução: a negação dos argumentos céticos. É justamente este recurso que foi seguido por Descartes na visão de Lennon: o filósofo mostra que estes argumentos são incoerentes e impossíveis de serem expressos. Mesmo assim, Descartes teria o feito apenas de passagem, nunca como seu objetivo principal. (Lennon 2008, 77)

Portanto, tendo estabelecido as decorrências da rejeição da interpretação de Popkin, Lennon se volta novamente a analisar a filosofia de Descartes tendo em vista o debate entre os cartesianos Regis e Malebranche defronte ao possível maior anti-cartesiano contemporâneo a Descartes, Huet. Assim, seguindo esta análise, procura-

¹⁵⁵ “No argument against perception of truth could be more certain than the perception of it. Moreover, the skeptics’ arguments against reason are all limited to the ability of discursive reason to arrive at knowledge of external essences. No skeptic has ever raised the radical doubt about the reliability of reason itself: either the demon hypothesis or the objection of objections.”

se apresentar agora como Lennon entende que Descartes refuta, ou mostra como incoerentes, os argumentos céticos, assim como Lennon entende a filosofia cartesiana como um todo.

2. A análise de Lennon da filosofia cartesiana

O abandono da “interpretação padrão” por Lennon não repercute somente em relação à perspectiva de Descartes em relação ao ceticismo, mas também deixa em aberto outros percursos para uma leitura da filosofia cartesiana como um todo, que poderia se adequar melhor aos seus objetivos internos. Isso ocorre porque essa leitura não seria feita tendo em vista a inserção de Descartes dentro de um projeto de pesquisa já delineado e estabelecido, o que teria sido um dos obstáculos para interpretação de Popkin.

Assim, Lennon oferece uma interpretação bastante inovadora desta filosofia, de onde desponta uma leitura muito diferente daquela que é exibida na *História do Ceticismo*¹⁵⁶. Ainda que Lennon assuma alguns erros explícitos cometidos por Descartes, ele tenta sempre explicar e esclarecer de forma conveniente as razões para considerar a filosofia cartesiana coerente e adequada. Assim, pretendendo atingir sua meta de preservar esta filosofia e retratar Descartes como um filósofo pertinente, Lennon apresenta uma interpretação que consegue se esquivar das principais críticas que surgiram durante os séculos.

O relevante dentro dessa defesa é a compreensão de Lennon acerca das respostas dadas por Descartes a cada um dos argumentos céticos apresentados na Primeira Meditação, além do que pode ser inferido destas respostas. Entretanto, também se mostra importante o trânsito, ainda que breve, do conjunto da leitura de Lennon, já que o objetivo aqui é ressaltar o que está sendo proposto em vistas a uma análise de sua conformidade com os escritos de Descartes.

¹⁵⁶ Danilo Marcondes considera a leitura de Lennon “heterodoxa, mas muito bem elaborada”, apesar de concordar com a interpretação de Popkin que estabelece que o ceticismo exerce um papel fundamental dentro da filosofia proposta por Descartes (Marcondes 2019, 128).

2.1. A natureza da dúvida cartesiana e suas soluções

O estatuto da dúvida no interior da filosofia cartesiana é assunto que rende muitas análises e discussões. Lennon admite que determinar se as dúvidas eram autênticas ou qual era a intenção de Descartes ao propô-las é algo complicado, já que há textos que sustentam que a dúvida é genuína e prática enquanto outros sustentam que a dúvida é apenas teórica. Por isso, Lennon procura explicitar as características dessa dúvida, mostrando que há cinco categorias distintas que Descartes lida em sua filosofia e que cada uma destas categorias é solucionada de acordo com suas particularidades¹⁵⁷.

O primeiro objeto da dúvida cartesiana é o conhecimento originado dos sentidos, questionado principalmente pelo argumento do sonho. Lennon explica que esta é uma dúvida razoável cuja eliminação é inexecutável, configurando um estado de dúvida permanente: quando se trata de discernir entre sonho e vigília, meio que levaria a resolução da dúvida, não é possível fazê-lo metafisicamente. Não obstante, em termos práticos, este nível da dúvida é rapidamente abandonado, o que leva Descartes inclusive a afirmar que é um argumento ridículo¹⁵⁸, já que a aceitação da coerência é justificável e suficiente em relação à vida prática.

O segundo tipo de dúvida levantada por Descartes tem por base a hipótese do Gênio Maligno, suposição hiperbólica que é destruída pelo conhecimento do cogito, que faz com que ela se torne irracional, já que, no momento em que o cogito é pensado e afirmado, aquele que o faz pode ter certeza de que é capaz de obter a verdade, em oposição ao que é proposto pela concepção de um demônio enganador.

A terceira categoria da dúvida estabelece que mesmo que haja a possibilidade de obtenção da verdade, esta pode nunca ser alcançada. Esta dúvida é plausível, segundo Lennon, pelo reconhecimento de que muitas coisas percebidas como claras e distintas se mostraram, posteriormente, falsas, o que teria sustentação da hipótese de um Deus enganador que criou o intelecto humano maneira falha. Esta dúvida pode ser superada quando Descartes apresenta o argumento da existência de um Deus sumamente bom e não enganador, que o proveu de um intelecto capaz de apreender

¹⁵⁷ Cf. Lennon 2008, 107-36.

¹⁵⁸ “Mas as dúvidas hiperbólicas dos últimos dias devem ser rejeitadas como dignas de riso, principalmente a maior deles, sobre o sono, que eu não distinguia da vigília.” (Descartes 2004, 191)

a verdade, o que garante que sua natureza e capacidade cognitiva não seja defeituosa.

Passando para o quarto tipo de dúvida dentro da filosofia cartesiana, Lennon relata que ela se origina nas *Segundas Respostas* em que Descartes responde uma questão proposta por Mersenne admitindo que o que aparece para os seres humanos como verdadeiro, poderia ser, absolutamente falando, falso. Em relação a esta classe da dúvida, Lennon diz que “Descartes não descarta a possibilidade como incoerente ou inconcebível. Em oposição, ele admite a possibilidade e, depois, a rejeita como não sendo caso de alguma preocupação. Presumivelmente, qualquer dúvida baseada nisso seria irracional.”¹⁵⁹ Assim, tendo em vista que Deus é infalível e que os seres humanos não o são, como é explicitado por Descartes na Quarta Meditação, Lennon explica que “seria presunçoso que nós alguma vez esperássemos uma garantia da verdade da crença alcançada pelos nossos melhores esforços, que seria uma garantia do tipo que só Deus pode ter para Si.”¹⁶⁰ Desse modo, esta dúvida nunca é superada dentro da filosofia cartesiana, porém, ela pode ser dispensada porque não há razões suficientes para acreditar que exista de fato este abismo entre o que se apreende como verdade e o que é a verdade nela mesma.

Por fim, Lennon trata do quinto tipo de dúvida, que emerge do conjunto das *Quintas Objeções e Respostas* e, posteriormente, da “Objeção das Objeções” e do comentário de Descartes a ela. Esta última, que suscita de fato o quinto nível da dúvida, é apresentada pelo próprio Descartes, e alega que:

Muitos excelsos espíritos, dizem eles, acreditam ver claramente que a extensão matemática, a qual estabeleço como princípio de minha Física, não é outra coisa senão meu pensamento, e que ela não tem nem pode ter nenhuma subsistência fora de meu espírito, sendo apenas uma abstração que faço do corpo físico; e portanto que toda minha Física só pode ser imaginária e fictícia, como o são todas as Matemáticas puras; e que, na Física real das coisas que Deus criou, é preciso uma matéria real sólida e não imaginária. (Descartes 1983, 209)

¹⁵⁹ “Descartes does not dismiss the possibility as incoherent or inconceivable. Instead, he admits the possibility and then dismisses it as of no concern. Presumably, any doubt based on it would be unreasonable.” (Lennon 2008, 134, tradução nossa)

¹⁶⁰ “(...) it would be presumptuous of us ever to expect a guarantee for the truth of belief arrived at by our best efforts, which would be a guarantee of the sort that only God can have for His.” (Lennon 2008, 135, tradução nossa)

Contrariamente a leitura de Popkin, Lennon não acha que Descartes teria aceito o ceticismo em sua filosofia ao não conseguir efetivamente responder a essa objeção, mas teria apenas entendido que ela poderia ser deixada de lado, já que se possuísse fundamento, não poderia nem ser expressa. Entretanto, em seu comentário da objeção, Descartes teria pelo menos se referido às dificuldades recorrentes de uma omissão da resposta¹⁶¹. O que o filósofo diz é que

Eis a objeção das objeções (...). Todas as coisas que podemos entender e conceber não são para eles [excelsos espíritos que fizeram a crítica] senão imaginações e ficções de nosso espírito e que não podem ter qualquer subsistência: donde se segue que nada há, exceto o que não se pode de modo algum entender, conceber ou imaginar, que se deva admitir como verdadeiro: isto é, que é preciso fechar inteiramente a porta à razão e contentar-se em ser macaco ou papagaio e não mais homem, para merecer ser colocado ao nível desses excelsos espíritos. Pois, se as coisas que podemos conceber devem ser consideradas falsas pelo simples fato de podermos concebê-las, que restará se não que devemos apenas receber como verdadeiras aquelas que não concebemos, e compor com elas nossa doutrina imitando os outros sem saber por que os imitamos, como procedem os macacos, e proferindo apenas palavras cujo sentido não entendemos, como fazem os papagaios? (Descartes 1983, 209-10)

Na perspectiva de Popkin esta resposta se volta aos céticos porque eles seriam os excelsos espíritos que “fecham a porta à razão”, entretanto, ao tratar da “objeção das objeções” em *The Plain Truth*, Lennon procura identificar a quem realmente Descartes está respondendo e conclui que a objeção se volta para os empiristas, que falham em entender o caráter abstrato das essências matemáticas¹⁶². Nas *Quintas Objeções* feitas por Gassendi já é observado que não seria possível ter a ideia da forma abstrata de um triângulo sem primeiramente obter experiências sensíveis de triângulos particulares¹⁶³. Nessa ocasião, Descartes responde que não é preciso dos

¹⁶¹ “To be sure, there may be no small measure of irony attached to the description, as if Descartes were calling it the lollapalooza objection, the one that takes the cake. Even so, if his description of the objection is not attributable to the difficulty of answering it, it is at least attributable to the enormity of the consequences of not answering it.” (Lennon 2008, 185)

¹⁶² Lennon afirma que as chances de Descartes estar se referindo aos céticos em sua resposta à “objeção das objeções” são poucas, principalmente porque os céticos não possuíam um comportamento estritamente mecânico, já que estariam apenas mentindo sobre seu ceticismo. Além disso, Descartes não teria se preocupado em tratar de temas caros aos céticos, extrapolando também os limites do ceticismo ao tratar da possibilidade das ideias representarem qualquer coisa concretamente falando, não se restringindo a indagar se estas ideias são verdadeiras ou falsas, que é a questão levantada pelos céticos. Segundo Lennon, os céticos poderiam até figurar como os alvos da resposta, mas não seriam os únicos, nem mesmo os principais. Entretanto, podemos analisar que a própria “objeção das objeções” trata da correspondência entre o que é imaginado e o que é na realidade, tópico que é debatido pelos céticos.

¹⁶³ Cf. *Oeuvres* II, 759-61.

sentidos para ter acesso à essência do triângulo, mas que seu crítico seria incapaz de perceber tal coisa em consequência de um espírito carregado de preconceitos atomista-materialistas que o fariam entender que as essências matemáticas puras não existem na realidade, sendo limitadas ao pensamento. Deste preconceito decorreria o problema de aceitar as coisas sensíveis antes de ter certezas metafísicas, rigorosamente o que Descartes procura rejeitar.¹⁶⁴

Assim, essas duas objeções são decorrentes da dificuldade da ideia cartesiana de que a extensão é algo puramente inteligível, sendo a “objeção das objeções” uma generalização do que é apontado acerca da essência do triângulo por Gassendi. Entretanto, parece que Descartes distorce o conteúdo destas objeções, formulando-as de modo universal e alarmante, extrapolando os limites colocados por elas, chegando à conclusão que estas críticas sugerem que deveríamos considerar algo como falso pelo simples fato de que isto está sendo considerado pelo pensamento, o que seria, no mínimo, absurdo.

Lennon, que é simpático a essa resposta cartesiana, não admitindo nenhum abuso da parte do filósofo, procura explicar que para Descartes, ver é sempre ver alguma coisa, assim como pensar é sempre pensar em alguma coisa, ou seja, a consciência clara e distinta de algo é sempre verdadeira, não restando lugar para objetar que algo é falso somente porque é concebido. É claro que Descartes admite que os erros são possíveis, mas estes são frutos de juízos e nunca da falsidade material das ideias¹⁶⁵. (Lennon 2008, 193-198) Desse modo, Lennon entende que Descartes rejeita estas objeções porque, tendo em vista seus termos, não poderiam nem mesmo ser expressas e, por isso, são simplesmente incoerentes¹⁶⁶: se nosso

¹⁶⁴ Cf. *Oeuvres* II, 827-830.

¹⁶⁵ O que Descartes diz na Terceira Meditação é que as ideias “se consideradas em si mesmas e não referidas às coisas a que se reportam, não podem ser propriamente falsas. Pois, quer imagine uma cabra ou uma quimera, não é menos verdadeiro que imagino tanto uma quanto a outra.” (Descartes 2004, 75) Assim, a falsidade material das ideias diz respeito à correspondência ou não destas ideias com coisas externas a que elas podem fazer referência. Assim, se julgarmos que uma ideia está conforme a algo no mundo exterior e este não for o caso, então esta ideia é materialmente falsa e estaremos cometendo um erro. Entretanto, esta mesma ideia não é em si mesma falsa se a considerarmos apenas enquanto uma ideia concebida pelo espírito.

¹⁶⁶ “(...) is that Gassendi is just incoherent, not unlike the way Descartes claimed that everyone who would be according to the objection: Gassendi wants us to think, or to speak, about God without thinking about Him; he wants us to have a God-thought, or to say something about God, without thinking about God. But to do so is not to think at all; it is to act like a parrot or a monkey.” (Lennon 2008, 200)

pensamento não pode ultrapassar a si mesmo, então estas objeções não poderiam nem mesmo ser expressa.¹⁶⁷

Por fim, avaliando as categorias da dúvida, Lennon conclui que Descartes tem boas razões para duvidar, o que confirma que a dúvida proposta por ele é real. Mas, como Descartes também apresenta argumentos cogentes para dissolver tais dúvidas, “ao dispensá-las ou superá-las, então qualquer indicação de sua parte que ele está só fingindo, ou que a dúvida não é real, deve ser lida como uma indicação de que a dúvida, embora real, é apenas teórica, não prática”¹⁶⁸. Descartes não estaria fingindo a dúvida ou enganando ninguém¹⁶⁹ quando levanta as razões para duvidar na Primeira Meditação, ele de fato aceita estas dúvidas porque são baseadas em razões cogentes e poderosas, que impelem a mente a duvidar. Lennon reitera que Descartes distingue dois tipos de dúvidas, mas que ambas são reais: a dúvida prática influenciaria no âmbito da conduta, enquanto a dúvida teórica se apresenta como meio de atingir certezas metafísicas. (Lennon 2008, 128-9) E assim, segundo Lennon, “Descartes consistentemente e com sucesso possui ambos os sentidos na dúvida. Ela é sempre real, i.e., nunca fingida, e sempre teórica, nunca prática.”¹⁷⁰

2.2. O cogito e o critério de verdade

Tendo em vista a importância do cogito para o sustento do sistema cartesiano, Lennon se demora na análise feita por Huet sobre o cogito e também na querela que se sucedeu entre Huet e Regis sobre a estrutura inferencial do cogito. De modo geral, para Huet o cogito seria fruto de uma inferência, ou seja, um silogismo com duas premissas e uma conclusão, enquanto Regis entende o cogito como entimemático, isto é, um argumento em que a premissa não é expressa. Dessa maneira, por mais

¹⁶⁷ “Strictly speaking, it does not extend even this far, because the doubt is based on the possibility that we do not know what we are thinking about, that there might never be anything that we think about.” (Lennon 2008, 135)

¹⁶⁸ “ (...) either by dismissing it or overcoming it, then any indication on his part that he is only feigning, or that his doubt is not real, must be read as indicating that the doubt, though real, is only theoretical, not practical.” (Lennon 2008, 122, tradução nossa).

¹⁶⁹ Lennon nota que em relação a tomar as coisas duvidosas como falsas é de fato um fingimento de Descartes, mas isto o próprio filósofo deixa claro quando esclarece que sua intenção é contrabalancear o peso das opiniões preconcebidas que foram tomadas como verdadeiras por muito tempo e precisam de um argumento forte para que possam ser duvidadas (Lennon 2008, 125-6).

¹⁷⁰ “ (...) Descartes consistently and successfully has it both ways on doubt. It is always real, i.e. never feigned, and always theoretical, never practical.” (Lennon 2008, 136, tradução nossa).

que haja uma premissa geral que possa ser abstraída da premissa singular do cogito, este conhecimento está contido ali apenas implicitamente.

A crítica de Huet se baseia principalmente em sua concepção obscurantista da mente, isto é, para ele a mente não é transparente como quer Descartes e os cartesianos. Desse modo, Huet entende que o pensamento que sustentaria o cogito não corresponde ao pensamento real e atual do cogito e, assim, enquanto Descartes acha que ele pensa “estou pensando e existo”, na verdade, ele estaria pensando “estou pensando que estou pensando que existo”. Lennon, ao discorrer e examinar a resposta de Regis a Huet, entende que existe uma convergência entre a ciência de certo pensamento e a ciência do pensamento em si. Esta convergência combinada com as dificuldades do cogito tratado enquanto uma estrutura inferencial dentro da filosofia cartesiana, o levam a pensar no cogito como uma tautologia pragmática, ou seja, é uma verdade porque pensar em sua negação consiste em uma incoerência. Já que pensar na contradição do cogito é impossível, negá-lo não pode configurar um enunciado, nem mesmo um pensamento.

Assim, o cogito, na compreensão de Lennon, não é fruto de uma inferência, mas sim de uma percepção direta, que é possível de ser alcançada caso não haja obstáculos na mente que dificultem esta percepção. O cogito, segundo Lennon, é uma única proposição que exprime “eu sou, eu existo” (*ego sum, ego existo*), como é apresentado por Descartes na Segunda Meditação, e sua indubitabilidade é diferente de todas porque só o cogito é “necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente”¹⁷¹, assim, “o cogito estabelece que eu sou capaz da verdade. Que eu existo derrota o demônio. Que é algo que eu posso ter certeza não importa o quê. É inconcebível que possa ser falso.”¹⁷²

O estabelecimento do cogito leva à problemática questão do critério de verdade: muitos intérpretes entendem que dentro da filosofia cartesiana a clareza e a distinção aparecem como critério de verdade, o que gera muitos inconvenientes, como a questão do “círculo cartesiano”. Contra esta leitura, Lennon procura assegurar a legitimidade da filosofia cartesiana ao afirmar que Descartes não tem a intenção de propor um critério de verdade em sua filosofia, ou seja, um rótulo ou uma etiqueta que

¹⁷¹ Cf. Descartes 2004, 25.

¹⁷² “(...) the cogito establishes that I am capable of the truth. That I exist defeats the demon. It is something that I can be certain no matter what. It is inconceivable that it should be false.” (Lennon 2008, 100, tradução nossa)

estaria fixada na verdade, o que significaria entender que o critério é uma propriedade da verdade¹⁷³. Essa perspectiva pode ser sustentada pela passagem das *Quintas Respostas* em que Descartes responde a exigência de Gassendi acerca da necessidade de um método para identificar o que é ou não verdade, já que o critério de clareza e distinção não seria suficiente: para Descartes este método não é necessário porque é pela percepção da verdade que é possível reconhecê-la. Lennon entende que para Descartes só o fato de se pensar na verdade já evidencia que se pode identificá-la pelo que ela é e, assim, não haveria nenhuma propriedade distinta anexada à verdade que faria diferenciá-la enquanto verdade.

Consequentemente, o cogito não estaria iluminando um critério de verdade, mas seria ele mesmo um modelo da verdade, ou seja, ao perceber o cogito como algo muito verdadeiro o espírito pode compreender como é perceber a verdade e, posteriormente, empregar esta noção ao ajuizar sobre outras percepções. Rejeitando a interpretação que entende a filosofia cartesiana como sendo baseada num sistema em que o conhecimento é expandido progressivamente por meio de um critério de verdade, Lennon propõe uma “abordagem atencional” que entende que a filosofia cartesiana se baseia em analisar o que já era sabido, identificando o que é de fato verdadeiro, mas agora com bases para a afirmação destas verdades, tendo em vista o modelo conferido pelo cogito¹⁷⁴.

Dentro dessa leitura não haveria espaço para a acusação de circularidade ou de petição de princípio da argumentação cartesiana, pois não há aqui uma inferência, mas apenas um modelo a que se deve adaptar para melhor identificar outras verdades¹⁷⁵. Assim, a clareza e a distinção não aparecem como um rótulo que se deve

¹⁷³ De modo geral a posição de Lennon se assemelha à posição de Forlin. Forlin estabelece que o cogito é fruto de uma intuição intelectual e ele fornece um critério de verdade que indica que todas as percepções claras e distintas são percepções intelectuais: “A percepção clara e distinta, portanto, deve ser uma percepção intelectual (*intuitus mentis*) de um conteúdo necessário e, por conseguinte, indubitável. E não poderia ser diferente, visto que o critério da clareza e distinção foi retirado precisamente do *cogito*, que é uma intuição intelectual de um conteúdo necessário: <penso, logo existo>.” (Forlin 2005, 214).

¹⁷⁴ “Descartes is certain about ‘I exist’, even in the face of a deceiving God. He concludes that he is justified in being certain because he sees that he cannot be mistaken about this. With his ability to arrive at the truth thus secured by his perception of it, he is then prepared to accept his perception of the truth as such, whenever it occurs. The cleavage between certainty and truth has been overcome, or is taken to be overcome, in at least one case, and he then uses this case as a model for his certainty in all cases. If he perceives something as true then he can accept it as true. (...) to deny what he clearly and distinctly perceives to be true would be a pragmatic contradiction.” (Lennon 2008, 164-5)

¹⁷⁵ Entretanto, como é notado por Lennon, há textos que, de fato, corroboram a interpretação do cogito como produto de uma inferência e o critério de verdade como sendo um rótulo, o que dificulta o estabelecimento de sua leitura do cogito como modelo. No início da Terceira Meditação, Descartes diz que: “Estou certo de que sou uma

procurar numa proposição para identificar se é verdadeira, mas são características presentes na percepção da verdade que impelem seu assentimento¹⁷⁶. (Lennon 2008, 165-6)

2.3. Descartes: cético acadêmico

Finalizando sua análise da filosofia cartesiana, Lennon procura demonstrar que diferentemente do que entendia Huet, Descartes não manteve seu pensamento constante e invariável, mesmo depois de receber muitas críticas e objeções, porque era uma pessoa orgulhosa, vaidosa e arrogante, características que o fizeram não admitir os erros que ele havia cometido. Descartes teria, segundo Lennon, estabelecido como verdadeiras coisas que se mostraram falsas porque acreditou que elas tinham sido alcançadas por um meio propício e adequado para identificar a verdade, o que não significa que o método proposto por ele esteja errado, só que foi utilizado de forma equivocada em alguns momentos.

Fundamentalmente, a interpretação de Lennon se baseia em afirmar a integridade intelectual de Descartes. Avaliando textos cartesianos, Lennon aponta que o que está em jogo muitas vezes não é apenas a verdade nela mesma, mas o procedimento para alcançar a verdade, ou seja, “a doutrina de Descartes não é uma garantia racionalista de verdade, mas uma ética da crença, baseada na noção, reportada por Cícero, de integridade intelectual”¹⁷⁷. Quando se segue do melhor modo possível o método para chegar à verdade, ou seja, quando se é libertado dos preconceitos e pressupostos, deixando o espírito livre para seguir a ordem das razões e chegar a uma percepção clara e distinta, torna-se necessário acreditar na sua

coisa pensante. Não saberei, portanto, também, qual o requisito para ficar certo de alguma coisa? Com efeito, nesse primeiro conhecimento nada há senão uma percepção clara e distinta do que afirmo. Isto não seria seguramente suficiente para me tornar certo da verdade da coisa, se jamais pudesse acontecer que algo por mim percebido, assim clara e distintamente, fosse falso. E, por conseguinte, parece-me que já posso estabelecer como *regra geral* que: é verdadeiro *tudo o que percebo muito clara e muito distintamente.*” (Descartes 2004, 35, grifos nossos)

¹⁷⁶ Lennon aponta que neste momento apenas o cogito é indubitável, já que a hipótese do Deus enganador ainda não foi abolida pelas provas da existência de Deus. Entretanto, ele diz que isto precisaria ser assim, já que “From Descartes’s perspective, any philosophy that concluded that we were infallible in that regard would have produced a reduction of itself. To base skepticism on that possibility is gratuitous (...). In short, skepticism is, though unrefuted theoretical possibility, unreasonable. This is why Descartes has such contempt for it.” (Lennon 2008, 166) Lennon apresenta Descartes como um falibilista, ou seja, mesmo que o filósofo entenda que sua filosofia de fato entrega verdades, em uma última instância suas asserções poderiam ser falsificadas.

¹⁷⁷ “Descartes’s doctrine is not a rationalist guarantee of truth, but an ethics of belief, based on the notion, reported by Cicero, of intellectual integrity (...).” (Lennon 2008, 239, tradução nossa)

verdade e fazê-lo é manter a integridade intelectual. Não acreditar numa percepção clara e distinta, por outro lado, seria um erro moral. O desfecho aqui é que Descartes acredita que todos devem ser responsáveis por seus juízos.

Essa questão moral já é indicada por Lennon em sua *Introdução*, quando diz que Descartes tem um problema moral contra a filosofia cética pirrônica porque ela propõe que o indivíduo não tenha responsabilidade em relação a suas asserções, já que se separa delas, e a filosofia cartesiana vai contra isso porque “todo o impulso da epistemologia cartesiana lança-se na direção de estabelecer, contrariamente à abdicação acima dos cétricos, responsabilidade individual e autonomia, até mesmo em questões da fé.”¹⁷⁸ É por isso também que Lennon entende que tratar a clareza e a distinção como um critério de verdade é incompatível com a filosofia cartesiana: Descartes repreende a sorte na apreensão da verdade. Para Lennon há uma ética da crença vinculada ao que se entende como critério de verdade e que, por isso, este critério não deveria ser entendido apenas em termos cognitivos, mas também morais¹⁷⁹.

Completando sua defesa de Descartes, Lennon aponta que o filósofo teria acreditado na veracidade do que estava estabelecendo, conservando sua integridade intelectual, baseada na doutrina pregada pelos cétricos acadêmicos que acreditam em

uma questão de liberdade intelectual, de abertura da mente, do pensamento desinteressado e imparcial, de uma investigação sem preconceitos – de que no período também estava sendo chamado de *libertas philosophandi*. (...) É a virtude que se opõe ao autoritarismo, mas também ao dogmatismo de todo o tipo, da perversidade ao capricho¹⁸⁰. (Lennon 2008, 242, tradução nossa)

Metodologicamente, na concepção de Lennon, a integridade da filosofia de Descartes se baseia na responsabilidade e na cautela, dependendo de que cada um assumia a autonomia sobre seus próprios juízos, assim, a questão epistemológica

¹⁷⁸ “(...) the whole thrust of Cartesian epistemology lay in the direction of establishing, contrary to the skeptic’s abdication above, individual responsibility and autonomy, even in matters of faith.” (Lennon 2008, 22, tradução nossa)

¹⁷⁹ Cf. Descartes 2004, 108-29; Lennon 2008, 173-4.

¹⁸⁰ “It is a matter of intellectual freedom, of open mindedness, unbiased and impartial thought, unprejudiced inquiry – of what in the period was also being called *libertas philosophandi*. (...) It is the virtue opposed to authoritarianism, but also to dogmatism of every sort, from perverseness to whimsy.”

cartesiana passa a ter uma dimensão moral importante, em que assumir a responsabilidade pelos juízos se torna algo imprescindível¹⁸¹. A verdade por si mesma não é suficiente, mas é necessário também que ela seja justificada, já que “o que acreditamos deve ser confiável, fidedigno, etc., tudo que pode ser lido como noções morais.”¹⁸²

O *Discurso do Método*, para Lennon, consegue evidenciar justamente este aspecto moral da filosofia cartesiana: Descartes não apresenta seu método como uma obrigação estipulada por ele, mas alega que se cada leitor se engajar na leitura e na compreensão deste método, encontrará uma obrigação pessoal que o fará seguir este caminho. O método não é uma prescrição, pois colocaria Descartes numa posição de autoridade, o que não é sua intenção, o intuito é, na verdade, demonstrar por meio de uma história os frutos alcançados pelo método.¹⁸³ Nesse sentido, mesmo que Descartes afirme ter atingido a certeza, ele dispensa o dogmatismo originado de uma declaração que diz que esta não pode ser questionada. Para Descartes sua filosofia pode, sim, ser questionada, mas ele entende que não haveria bons fundamentos para fazê-lo e estabelecer um ceticismo tendo em vista um não-dogmatismo não seria razoável.

Ademais, três anos depois da publicação de *The Plain Truth*, Lennon publica o artigo “Descartes, Arcesilau e a estrutura da epokhé” que tem como principal objetivo o esclarecimento da metodologia cética acadêmica utilizada por Descartes, tese que é apresentada de modo introdutório no livro de 2008, reiterando também o tópico da integridade intelectual na filosofia cartesiana. A intenção de Lennon é analisar a estrutura da epokhé em seus moldes antigos, provando que esta pode ser uma estrutura lógica e não estritamente um estado psicológico, expondo também a constituição dessa estrutura e qual seu papel dentro da metodologia cética acadêmica.

¹⁸¹ “Mere truth is not enough. Justification for believing is also required, and not just for instrumental reasons, such that it will lead for more truth, but for moral reasons.” (Lennon 2008, 244)

¹⁸² “What we believe should be credible, reliable, etc., which can all be read as moral notions.” (Lennon 2008, 244, tradução nossa)

¹⁸³ “Descartes’s pedagogy is one of edification rather than inculcation. It is one of building up by way of example rather than stamping something on his readers, or drilling into them. Thus the autobiography with an attachment of the three essays: here I am, here is how I proceed in three cases. The heroic, the defensible, the responsible Descartes.” (Lennon 2008, 244)

Distinguindo a estrutura da epokhé dentro das duas vertentes céticas, Lennon mostra que diferentemente dos pirrônicos, que entendem a epokhé como idêntica à tranquilidade do espírito (*ataraxia*), os céticos acadêmicos consideram a epokhé idêntica a isostenia, isto é, a oposição de razões de cogência equivalente, até chegar a um ponto onde a epokhé não pode mais ser sustentada e deve-se assentir a um lado, o que, na visão de Lennon, é exatamente o que é proposto por Descartes. É por isso também que, segundo Lennon, quando Descartes menospreza os céticos, ele estava dirigindo seu desprezo apenas aos céticos pirrônicos, que “duvidam apenas por duvidar”¹⁸⁴, já que eles não estão interessados na verdade, mas apenas na suspensão do juízo, que implica no prazer decorrente da tranquilidade que tem origem nesta suspensão.

O ceticismo acadêmico, por sua vez, acredita no avanço e utilidade da busca da verdade¹⁸⁵, a suspensão do juízo não é utilizada nesta corrente de pensamento como meio para alcançar a tranquilidade, mas como um método que busca a revelação da verdade. Assim, o método cartesiano, assim como o ceticismo acadêmico, procura rejeitar o dogmatismo: ambas correntes de pensamento oferecem seu método como rejeição de autoridades, inclusive a autoridade que cada um possui sobre si mesmo. Além disto, indicam que todas as opiniões estão sempre sujeitas à revisão e questionamentos.

Portanto, a filosofia cartesiana teria sido influenciada pelo ceticismo acadêmico precisamente porque admite que tudo que ali foi estabelecido está sempre aberto à revisão ou rejeição. Contrariamente a leitura de Popkin, Lennon mostra que quando Descartes relativiza de algum modo as certezas que foram atingidas por sua filosofia, ele não estaria aceitando sua incapacidade de refutar as dúvidas céticas, mas aceitando que ele pode estar errado, o que é normal na conduta de um filósofo não-dogmático que procura manter sua integridade intelectual. Entretanto, tendo em vista a improbabilidade deste erro, Descartes não considera que esta seja uma possibilidade expressiva ao ponto de engendrar um cenário de irresolução.

¹⁸⁴ Descartes 1983, 44.

¹⁸⁵ “A verdade poderia ser de difícil acesso, submergida em um abismo, conforme afirmou Demócrito, mas isso é uma forte razão para assegurar que a epokhé bloqueie o preconceito, a paixão, a presunção, a inferência precipitada, a autoridade inadequada e qualquer outra coisa que possa impedir a habilidade natural para conhecer a verdade. Se nós fracassarmos ao perceber a verdade, a culpa é nossa, não da verdade mesma. Mesmo que a verdade esteja simplesmente aí para ser vista, como é para Descartes, ainda se requisita a epokhé a fim de remover os obstáculos a sua percepção, que estão inteiramente conosco.” (Lennon 2011, 46).

Esse tópico pode ser exemplificado por algumas passagens, já apresentadas e debatidas, que estariam demonstrando a aquiescência de Descartes em relação à possibilidade da dúvida: o acordo à hipótese proposta por Mersenne à relativização da verdade absoluta, que assume que esta poderia ser outra na perspectiva de Deus ou de um anjo nas *Segundas Respostas*¹⁸⁶ ou mesmo as admissões da possibilidade do erro feitas na Terceira e Quinta Meditação¹⁸⁷ revelam que Descartes aceita um falibilismo “por causa de uma clivagem entre a assertibilidade como garantia última e a verdade absoluta”¹⁸⁸. O desfecho é que aceitar esse falibilismo é justamente a característica essencial da integridade intelectual proposta pelos acadêmicos, demonstrando também uma modéstia da parte de Descartes que é oposta ao dogmatismo. Assim, Lennon arremata a relação entre a certeza cartesiana e as indicações dos acadêmicos dizendo que

Ele pensa que sua certeza é permanente, porque ele superou o que considera ser a razão mais forte possível para a dúvida. Mas pode estar enganado quanto a isso. Algum novo ateu poderia vir e apresentar um desafio até então nunca imaginado, e a menos que Descartes fique aberto a encarar esse desafio, sua presente certeza não é nada mais que preconceito dogmático. Em outras palavras, tudo o que Descartes afirma carrega um operador implícito: *videtur*, parece-me que. Não por estar ele sem certeza (eis a base pirrônica para o operador), mas porque ele não reclama infalibilidade, e essa é a linha-mestra do ceticismo acadêmico metodológico de Descartes. (Lennon 2011, 58)

É interessante finalizar notando como Lennon ao tentar se desvencilhar da interpretação de Popkin de que Descartes é um cético *apesar dele mesmo*, o que representa uma grave falha em sua filosofia, acaba chegando à conclusão de que Descartes é um cético *por ele mesmo*, que utiliza conscientemente a metodologia cética dos acadêmicos para mostrar que a dúvida pode sempre ser repetida, mas que por meio dela seria possível alcançar a verdade. Entretanto, como foi apontado acima,

¹⁸⁶ Descartes 1983, 160.

¹⁸⁷ Descartes 2004, 71; 145.

¹⁸⁸ Lennon 2011, 57. Lennon reitera aqui sua posição contra a “interpretação padrão” de Popkin que entende que assumir essa relativização da verdade é aceitar que o ceticismo está entranhando na filosofia cartesiana, ele aponta que: “Basear o ceticismo na clivagem, contudo, rejeitar o que é percebido clara e distintamente como verdadeiro, seria (se fosse possível fazer assim) gratuito. Não há razão para afirmar que a clivagem de fato prevalece, e temos toda razão para afirmar que não. O cético não é razoável, voluntariosamente assim, pois a dúvida é inteiramente um ato da vontade, o pecado de Satã, na verdade, e, por conseguinte o cético está além do desprezo. Novamente, o cético (pirrônico) duvida apenas por duvidar.” (Lennon 2011, 57-8).

aproveitar desta metodologia e assentir a um falibilismo não é uma falha, nem mesmo uma admissão do ceticismo, mas uma prática que, para Lennon, revela a integridade intelectual de Descartes, e que em última instância o faz ser um filósofo nobre, heroico e, mais que isso, defensável.

CAPÍTULO 3

A filosofia cartesiana como adversária ao ceticismo e as consequências de seu possível fracasso

Considerando o que foi exposto anteriormente, chega-se ao terceiro capítulo com a apresentação completa de duas linhas interpretativas que se diferem tanto na avaliação e compreensão da filosofia cartesiana como um todo quanto em relação a algumas passagens centrais de Descartes a respeito do ceticismo e de seus propósitos frente a esta corrente de pensamento. Por meio da exposição feita até aqui, foi possível observar que o método de Popkin procurou apresentar a interpretação de filósofos que indicavam que a filosofia cartesiana seria, invariavelmente, uma postura cética, como nas acusações de Voetius e Schoockius, ou na acusação de filósofos que apontavam que o método cartesiano da dúvida provocaria uma impossibilidade de atingir o conhecimento objetivo, como é o caso das críticas feitas por Pierre Bourdin e Pierre Gassendi. Lennon, por sua vez, apesar de possuir uma leitura destoante de Popkin, também recorre a interpretações contemporâneas dos textos cartesianos: ao analisar as duras críticas feitas por Pierre Daniel Huet que, assim como Popkin, figura como um dos maiores críticos da filosofia cartesiana, e discutir estas críticas em oposição às respostas oferecidas pelos cartesianos Pierre-Sylvain Régis e Nicholas Malebranche, Lennon consegue construir uma leitura mais caridosa da filosofia proposta por Descartes, entendendo que esta leitura pode contestar as críticas feitas tanto por Huet quanto por Popkin.

Neste sentido, fica claro que ambos entendem que a análise da primeira recepção da filosofia de pensadores clássicos pode ser esclarecedora e, assim, utilizam este recurso em suas obras chegando, entretanto, a resultados distintos, já que utilizam autores e métodos diferentes – isto é, enquanto Popkin apresenta as críticas de pensadores que se corresponderam diretamente com Descartes, mostrando que o filósofo não teria conseguido contradizê-las, Lennon tira suas conclusões ao reconstruir o debate entre Huet e os cartesianos Régis e Malebranche sobre a filosofia cartesiana. Assim, o objetivo aqui é debruçar primordialmente no próprio *corpus* cartesiano, procurando apresentar o que parece mais plausível tendo em vista o que o filósofo desenvolve em suas obras. Ainda assim, também parece

relevante identificar e entender algumas recepções contemporâneas da influência do ceticismo na filosofia de Descartes que fogem dos extremos de Lennon e Popkin, já que estas podem apresentar nuances e variações significativas para a compreensão e esclarecimento dos objetivos cartesianos frente a possível ameaça cética e quais os efeitos que podem suceder desta filosofia após o estabelecimento das dúvidas que tem como origem o próprio pensamento cético.

Apesar da origem do debate entre Lennon e Popkin surgir com a asserção do primeiro que garante ter refutado a “interpretação padrão” preconizada pelo segundo (Lennon 2008, 76), é a divisão feita por Richard Popkin em sua *História do Ceticismo* que será o guia no decorrer deste capítulo. É claro que aqui se apresenta uma concordância com Lennon de que a leitura de Popkin pode ser questionada, mas é necessário admitir que a *História do Ceticismo* é a obra primordial no que diz respeito à revelação da influência do ceticismo no interior do desenvolvimento do pensamento moderno e, conseqüentemente, da filosofia cartesiana. Além disso, Popkin organiza e desenvolve alguns dos aspectos centrais desta influência e suas conseqüências, criando um projeto de pesquisa que busca entender exatamente a relação de Descartes com a corrente cética. Então, apresentar-se-á daqui em diante um resumo do que foi argumentado sobre a posição cartesiana frente ao ceticismo, tanto por Popkin quanto por Lennon, além de discutir seus possíveis resultados frente a seus objetivos e, assim, interrogar ambas as leituras, engendrando uma leitura que possa esclarecer a verdadeira relação de Descartes com o ceticismo e quais as possíveis conseqüências para sua filosofia caso os resultados previstos por ela tenham fracassado.

1. O obstáculo cético e seus impactos na filosofia cartesiana

Talvez a parte mais importante e influente da compreensão de Popkin em relação à filosofia cartesiana seja justamente a inserção feita por ele deste pensamento dentro de um cenário onde o ceticismo era muito debatido, o que tinha como implicação o constante questionamento frente à possibilidade de conhecimento humano. Este contexto, como vimos, é considerado por Popkin como a crise pirrônica da modernidade. Neste sentido, Popkin indica que Descartes conhecia o pensamento preconizado pela corrente cética, entendia que ela configurava uma ameaça e, assim,

se colocaria como uma figura capaz de minar a argumentação cética ao estabelecer a possibilidade de alcançar verdades e atingir conhecimento seguro.

À primeira vista, de fato, parece impossível negar essa leitura de Popkin: não é ao acaso que Descartes afirmar de modo veemente que foi “o primeiro a derrubar esta enorme dúvida dos cétricos”¹⁸⁹. Além disso, Popkin fornece duas considerações históricas (a similaridade do uso da dúvida por Descartes ao uso dado à dúvida pelos fideístas cétricos e o episódio de 1628 com Chandoux) e exhibe três trechos da obra cartesiana que parecem fundamentar sua tese: a citação do *Discurso* em que Descartes afirma ter como objetivo uma certeza que seria inabalável pelos cétricos¹⁹⁰; a análise histórica feita por Descartes sobre a ameaça do ceticismo em seus dias concedida a Bourdin nas *Sétimas Respostas*¹⁹¹ e, por fim, a confissão das *Segundas Respostas*¹⁹², em que o filósofo assume ter lido muitos livros dos acadêmicos e dos cétricos¹⁹³. Assim, a conclusão de Popkin é que Descartes tinha como objetivo central refutar o pensamento cético e, assim, toda a metafísica e epistemologia cartesiana teriam como alvo derrubar o ceticismo e, ao entender que conseguiu alcançar verdades inabaláveis, sendo o único capaz de entender o perigo que esta corrente de pensamento colocava e ter percebido que somente enfrentando as dúvidas cétricas seria possível chegar à certeza (Popkin 2000, 271-300).

Entretanto, Lennon percebe algumas brechas nesta interpretação e sua crítica a ela não tarda a vir, principalmente porque esta interpretação preconizada por Popkin foi muito difundida, levando Lennon a considerá-la uma “interpretação padrão” e declarar que seria preciso refutá-la para que fosse possível alcançar uma leitura adequada do pensamento cartesiano. Assim, com este objetivo delineado, Lennon apresenta uma nova interpretação da filosofia cartesiana, que engloba também uma argumentação contra Popkin. Como já foi apontado anteriormente, Lennon utiliza como principal recurso o retorno aos trechos de obras cartesianas em que Descartes se refere aos cétricos e ao ceticismo, apontando que estas menções são escassas e que, nas poucas vezes que ocorrem, indicam muito mais um menosprezo do filósofo frente à corrente cética do que uma preocupação em responder. Segundo Lennon,

¹⁸⁹ “(...) j'ai renversé tout le premier ce doute énorme des sceptiques” (*Oeuvres* II, 1061)

¹⁹⁰ Descartes 1983, 46.

¹⁹¹ *Oeuvres* II, 1059-60.

¹⁹² Descartes 1983, 152.

¹⁹³ Todos os trechos referenciados já foram citados, comentados e contextualizados tanto dentro da filosofia cartesiana quanto dentro das interpretações feitas por Popkin e por Lennon.

o objetivo cartesiano era alcançar certezas que poderiam fornecer bases seguras para o conhecimento, o que não seria em nenhum momento algo inédito na história da filosofia (Lennon 2008, 61-2). Além disso, ao analisar essas passagens¹⁹⁴, Lennon aponta para a utilização apenas instrumental do ceticismo. Não que Lennon despreze a dúvida pessoal de Descartes, mas entende que ele teria duvidado quando propõe os argumentos céticos apenas de forma teórica e sua preocupação a respeito dos céticos seria limitada a problemas morais, não chegando ao âmbito de problemas epistemológicos (Lennon 2008, 72-5; 107-36).

1.1. A negligência do contexto intelectual por Lennon

Do mesmo modo que Lennon desconfia da interpretação proposta por Popkin, apresentam-se aqui motivos para hesitar em aceitar completamente a argumentação proposta por Lennon. Ora, negar a influência do pensamento cético na filosofia cartesiana é desalojá-la de seu contexto e contradiz o que o próprio filósofo coloca como seus objetivos e interesses.

Inicialmente, pode-se questionar a afirmação de Lennon sobre o escasso número de menções aos céticos: é notável que Descartes não tem o hábito de referenciar outros filósofos, pelo contrário, suas referências são escassas e pontuais. Inclusive, a grande maioria das citações diretas a outros pensadores, que ainda assim acontecem em pequena quantidade, é feita nas correspondências de Descartes e não em seus trabalhos publicados. Os céticos, não obstante, são citados espontaneamente duas vezes já na obra de estreia de Descartes, o *Discurso do Método*, de 1637. A primeira citação ocorre no contexto de explicação dos motivos para abandonar os erros do espírito e, assim, diz que este processo não seria uma imitação dos “céticos, que duvidam apenas por duvidar e afirmam ser sempre irresolutos”¹⁹⁵ e, a segunda, se dá no contexto do estabelecimento de uma certeza contra essa irresolução, dizendo que “notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como princípio da Filosofia que procurava”¹⁹⁶. Assim, mesmo que estas duas passagens

¹⁹⁴ Lennon 2008, 63-72.

¹⁹⁵ Descartes 1983, 44.

¹⁹⁶ Descartes 1983, 46.

tenham como objetivo apenas distanciar a filosofia cartesiana da filosofia cética, fica claro que Descartes tinha conhecimento desta corrente de pensamento e queria, pelo menos, se afastar da indeterminação que ela propunha, oferecendo as dúvidas com o intuito de “tão somente a me certificar e remover a terra movediça e a areia, para encontrar a rocha ou a argila”¹⁹⁷.

Mesmo nas *Regras para a Direção do Espírito*, uma obra inacabada e geralmente datada como escrita entre 1619-28, sendo um escrito da juventude de Descartes, é possível perceber a preocupação do filósofo em se distanciar do que é apenas provável, também aludido como terra movediça e areia, e chegar ao que pode ser conhecido de maneira certa e indubitável, isto é, a rocha e a argila. Nesse contexto, as intenções de Descartes não tinham caráter metafísico como é o caso do *Discurso* e das *Meditações*, entretanto, ele já estabelece nas *Regras* a rejeição de “todos os conhecimentos que são apenas prováveis e declaramos que se deve confiar somente no que é perfeitamente conhecido e do qual não se pode duvidar”¹⁹⁸, deixando comprovado o repúdio do que é apenas verossímil e que pode ser questionado¹⁹⁹. Além disso, há nas *Regras* uma alusão aos céticos por meio do ideal socrático da ignorância que origina ali uma primeira versão do cogito, já que Descartes já indica uma íntima relação entre a dúvida e a verdade da existência de quem duvida²⁰⁰.

Lennon também aponta que entre estas menções ou alusões feitas por Descartes aos céticos existem muitas que possuem caráter reativo, ou seja, são réplicas a acusações ou perguntas, não sendo de fato um tema trazido por Descartes e geralmente não figuram como o ponto principal da conversa. Mesmo assim, percebe-se que existe um número considerável de referências a essa corrente de pensamento²⁰¹, sendo uma das mais citadas e comentadas por Descartes. Portanto, negligenciar a quantidade destas referências e indicar que são escassas é no mínimo um exagero. Mesmo que Lennon esteja correto em apontar que as menções aos

¹⁹⁷ Descartes 1983, 44.

¹⁹⁸ Descartes 1999, 5-6.

¹⁹⁹ Como estabelece Forlin: “Do ponto de vista estritamente lógico, apenas se pode garantir a verdade para o que é necessário; o possível e mesmo o provável (não importa qual grau) é sempre passível de dúvida.” (Forlin 2004, 18)

²⁰⁰ “(...) por exemplo, se Sócrates diz que duvida de tudo, segue-se necessariamente que ele compreende pelo menos que duvida; assim também, que sabe que pode haver alguma verdadeira ou falsa, etc., pois estas consequências são ligadas necessariamente à natureza da dúvida.” (Descartes 1999, 86)

²⁰¹ Há pelo menos dezesseis referências explícitas e três implícitas aos céticos, tanto acadêmicos quanto pirrônicos, dentro da obra de Descartes.

céticos indiquem sempre um desprezo e afastamento desta corrente - o que parece não ser o caso, já que algumas destas menções mostram uma aversão, repulsa ou despreendimento, isto é, indicam o ceticismo como um problema e anunciam a decorrente necessidade de impedir sua difusão - é inviável negligenciar o papel do ceticismo dentro do pensamento cartesiano.

Além das passagens em que Descartes parece expor com maior exatidão suas preocupações com o ceticismo, a *Carta-Prefácio à edição francesa dos Princípios da Filosofia* é uma ótima fonte para compreender o pensamento cartesiano frente ao desenvolvimento da filosofia ao longo dos séculos e é interessante notar ali também o diagnóstico feito pelo filósofo, que aponta que a propagação do ceticismo tem origem na dificuldade de se buscar e encontrar os primeiros princípios, algo que resultou muitas vezes no estabelecimento de dogmas infundados, como fez Aristóteles, e que este problema se perpetuou durante toda a história da filosofia. Lennon tem a preocupação de indicar que neste contexto Descartes está desprezando a corrente cética²⁰², o que não é equivocado, já que o filósofo afirma com uma depreciação manifesta que o ceticismo “os levou de um lado e de outro a erros extravagantes”²⁰³ ao se referir aos acadêmicos e aos pirrônicos, fazendo questão também de se distanciar destes erros. Entretanto, toda esta apresentação histórica feita por Descartes mostra que ele entende que sua filosofia sistemática e baseada em princípios metafísicos muito claros e distintos é oposta a todas as outras filosofias que não conseguiram sair desta irresolução cética, algo que condiz perfeitamente com a leitura de Popkin. Como coloca Landim Filho, refutar a hipótese cética é um pressuposto necessário para qualquer teoria que tem pretensão de atingir a verdade, sendo algo quase banal (Landim Filho 1992, 24).

Entretanto, Thomas Lennon também se preocupa em assinalar que a filosofia cartesiana não ultrapassava esse caráter banal da busca pela certeza, o que, em sua opinião, é bastante comum e não acarretaria necessariamente no desejo em refutar o ceticismo. Porém, essa ambição da filosofia de Descartes por fundamentos metafísicos sólidos e inabaláveis dentro de um contexto onde os argumentos céticos eram amplamente debatidos pode sim revelar que o ceticismo tem um papel importante em sua construção e desenvolvimento e, mesmo que derrubar os argumentos céticos não fosse seu objetivo principal e que a preocupação de

²⁰² Lennon 2008, 63-4.

²⁰³ Descartes 2005, 227.

Descartes se limitasse a aspectos morais consequentes do ceticismo ateu ou libertino, esta corrente de pensamento não parece ter sido utilizada por Descartes apenas como um instrumento, como concede Lennon (2008, 61-2). É claro que não se rejeita aqui que esta consciência cartesiana da falta de certezas estabelecidas no mundo intelectual e o consequente diagnóstico cético das ciências da época possam ter sido inferidos de forma autônoma pelo filósofo, ou seja, independente de um contexto onde o pensamento cético estava sendo discutido, mas parece irracional determinar tal coisa, já que se pensar em um cenário não pautado por estas discussões, em que não haveria tantos conflitos e questões epistemológicas a serem resolvidas, seria muito menos provável que Descartes percebesse o mundo intelectual dividido e os fundamentos epistemológicos arruinados e se colocasse nesta trajetória em busca de certezas inabaláveis. É interessante notar também que, com exceção das matemáticas e de algumas provas teológicas sobre a existência de Deus, a busca pela certeza absoluta não era comum e principalmente em relação à filosofia natural a probabilidade e a verossimilhança eram aceitas, o que mostra que a intenção de fundamentar sua filosofia por meio de verdades metafísicas absolutas e só assim desenvolver a física é uma atitude de um pensador preocupado em não ser questionado pelos argumentos céticos.

Portanto, pode-se perceber a existência da intenção cartesiana de encontrar fundamentos sólidos e seguros que poderiam garantir uma certeza absoluta, que são atingidos por meio do método da dúvida. Além disso, fica claro o contexto de grande discussão dos argumentos céticos, a que Descartes alude nas *Sétimas Respostas* a Bourdin e que se manifesta também nas frequentes menções ao ceticismo e aos céticos dentro de sua obra. Assim, atrelando estes fatores, é adequado estabelecer que a formulação da filosofia cartesiana, que tem como ponto de partida as dúvidas céticas, é improvável em um contexto onde o ceticismo não se mostrasse tão forte e, assim, negar ou minimizar esta influência é um erro.

1.2. O exagero da preponderância do ceticismo no interior do projeto cartesiano

Mesmo que com a confirmação acima que o ceticismo foi crucial para o desenvolvimento da filosofia de Descartes, é necessário comedir a amplitude desta

influência. A leitura de Popkin muitas vezes leva a considerar que a filosofia cartesiana teve como o principal objetivo destruir a argumentação cética e o ceticismo, o que de antemão podemos considerar um exagero. Não é o caso que o próprio Popkin negasse a influência de outros fatores históricos para o desenvolvimento do pensamento de Descartes, mas sua intenção é representar o ceticismo como primordial, uma demasia que é aceita por muitos outros intérpretes que seguiram esta chamada “interpretação padrão”.

Edwin Curley, por exemplo, adota inteiramente a compreensão histórica da *História do Ceticismo* de Popkin e se vale dela para analisar os objetivos e resultados das *Meditações*. Segundo Curley,

até mesmo os estudiosos que entendem perfeitamente que o encontro com autores céticos foi importante no desenvolvimento de Descartes nem sempre colocam este conhecimento em bom uso. Eles podem ser temperamentalmente incapazes de levar o ceticismo tão a sério quanto Descartes, ou eles podem também ter uma concepção muito abstrata do oponente cético.²⁰⁴ (Curley 1978, viii, tradução nossa)

Assim, com a proposta de reparar esta falha, na trilha interpretativa de Popkin, Curley entende que o ceticismo aparece como a grande ameaça para Descartes depois de 1628, ano em que ele abandona a escrita das *Regras*, que tinha como objetivo refutar a ciência escolástico-aristotélica, e começa a sua procura por princípios fundamentais, o que, para Curley, foi uma resposta óbvia à crise pirrônica instaurada no Renascimento, indicando que “a julgar pelo *Discurso do Método*, Descartes estava profundamente impressionado com a força do ataque cético à razão humana”²⁰⁵ (Curley 1978, ix; 8-16).

De fato, não é por acaso que Lennon chama a leitura de Descartes feita por Popkin de “interpretação padrão”: ela foi muito disseminada e ecoa até hoje entre os estudiosos da filosofia cartesiana. A concepção de que Descartes desenvolveu sua filosofia frente a uma ameaça cética chega a ser algo natural e a normalização desta leitura foi notada também por Daniel Garber que, apesar de atestar sua plausibilidade

²⁰⁴ “(...) even scholars who know perfectly well that the encounter with skeptical authors was important in Descartes’ development do not always put that knowledge to good use. They may be temperamentally unable to take skepticism as seriously as Descartes did, or they may have too abstract a conception of the skeptical opponent.”

²⁰⁵ “To judge from the *Discourse on Method*, Descartes was deeply impressed with the strength of the skeptic’s case against human reason.” (Curley 1978, 16, tradução nossa)

histórica e a conformidade com o que é exposto por Descartes por meio de seus argumentos céticos²⁰⁶, entende que

essa não é a história toda. Descartes, assim, é absolutamente claro que o programa das *Meditações* não é um projeto autônomo, mas o prelúdio de um programa científico maior; suas considerações a Mersenne²⁰⁷ sugerem que a motivação para as *Meditações* não pode ser meramente a refutação do ceticismo, um problema que, ao que parece, não é uma preocupação imediata para a prática da ciência. As *Meditações* eram, por assim dizer, um cavalo de Tróia que Descartes está tentando enviar por trás das linhas da ciência aristotélica.²⁰⁸ (Garber 1986, 82, tradução nossa)

Para Garber, o projeto da filosofia cartesiana tem tanto propósitos metafísicos quanto epistemológicos e o ceticismo é utilizado como instrumento para eliminar as bases da ciência aristotélica e estabelecer uma nova fundamentação epistemológica²⁰⁹. Assim, o projeto cartesiano teria como objetivo principal uma preparação para a construção de uma nova ciência, já que começaria por meio da rejeição dos preconceitos e crenças, principalmente vinculados aos sentidos, o que permitiria reexaminar os fundamentos do conhecimento sem estes preconceitos sensíveis e, então, desenvolver uma ciência sobre a natureza real do mundo. O projeto da filosofia cartesiana, nesse sentido, é muito mais amplo do que a refutação de uma ameaça cética, pressupondo também a reformulação da epistemologia e, conseqüentemente, da ciência (Garber 1986, 91-2).

Contudo, mesmo se colocando na contramão da leitura inaugurada por Popkin que é considerada a padrão, em momento algum é negado a importância ou o fato de

²⁰⁶ “There is an answer to this question that has been put forward by a wide variety of commentators, and it has become, perhaps, the standard account of Descartes’ motivation for taking up epistemology in the *Meditations*. In that view, one sees Descartes as engaged in a debate with radical skepticism; the claim is that the call to new foundations is primarily a call to find epistemological principles immune to skeptical attack.” (Garber 1986, 82)

²⁰⁷ Garber está se referindo à carta de Descartes a Mersenne datada de 28 de janeiro de 1641 em que o filósofo releva que: “(...) et je vous dirai, entre nous, que ces six *Méditations* contiennent tous les fondements de ma physique. Mais il ne le faut pas dire, s’il vous plaît; car ceux qui favorisent Aristote feraient peut-être plus de difficulté de les approuver ; et j’espère que ceux qui les liront, s’accoutumeront insensiblement à mes principes, et en reconnaîtront la vérité avant que de s’apercevoir qu’ils détruisent ceux d’Aristote.” (*Oeuvres* II, 316-17)

²⁰⁸ “(...) this is not the whole story (...). Descartes, thus, is absolutely clear that the program of the *Meditations* is not an autonomous project, but the prelude to a larger scientific program; his remarks to Mersenne suggests that the motivation for the *Meditations* cannot be merely the refutations of skepticism, a problem that, it would seem, is of no pressing concern to the practicing science. The *Meditations*, as it were, a Trojan horse that Descartes is attempting to send behind the lines of Aristotelian science.”

²⁰⁹ “Descartes’ revolution in physics must begin with a revolution in epistemology. It is in this sense that Descartes holds that ‘once in life [*semel in vita*] everything ought to be completely overturned, and ought to be rebuilt from the first foundations’, from epistemology up, ‘if we want to build anything firm and lasting in the sciences’, if we want to find out how the world *really* is.” (Garber 1986, 91)

que Descartes estava também se opondo ao ceticismo. Garber indica que o objetivo cartesiano era a validação da razão, estabelecendo também a confiança em nossa capacidade cognitiva para construir sua nova ciência e não *apenas* refutar o ceticismo²¹⁰. Segundo ele, ignorar este projeto maior proposto pelas *Meditações* leva o leitor a perder aspectos importantes da obra, como o diálogo entre os preconceitos e o crivo racional e entre o senso comum baseado no aristotelismo e o cartesianismo (Garber 1986, 98-9) e, assim, o autor conclui que “as *Meditações* tem como objetivo tanto estabelecer a possibilidade de conhecimento contra os cétricos quanto estabelecer o conhecimento de suas próprias bases epistêmicas”²¹¹ e também que o inquérito colocado nesta obra é “pelo menos em parte, projetado para se dirigir ao cétrico”.²¹²

A importância descomensurada dada por Popkin ao papel do ceticismo na filosofia moderna é também criticada por Michael Ayres, não só no que diz respeito à filosofia cartesiana, mas a muitos outros filósofos modernos, já que o autor da *História do Ceticismo* acaba negligenciando outras fontes e, assim, todas as possíveis influências de outras correntes de pensamento, reduzindo-as ao ceticismo. Segundo Ayers (2004, 328-9), a filosofia cartesiana não precisa ser entendida necessariamente como um grande desdobramento do ceticismo, já que esta poderia ser perfeitamente explicada como sendo influenciada pelo platonismo. Para o autor, mais que refutar o ceticismo, Descartes tinha como pretensão uma base metafísica para seu sistema que pudesse adequar uma boa perspectiva para a matemática e para sua física mecanicista, assim como acomodar a demonstração da existência de Deus e imaterialidade da alma. Ademais, assim como Garber e Lennon, Ayers afirma que Descartes teria, principalmente, instrumentalizado as dúvidas cétricas para limpar a mente dos preconceitos adquiridos durante a vida e, deste modo, conseguir reconhecer o que é, de fato, verdadeiro. Assim, ao entender que Descartes tinha como sua grande meta responder o ceticismo, Popkin estaria, segundo Ayres, confundindo o meio com a mensagem.

²¹⁰ “But, it is important to note, the defense of reason against skeptical attack is not the only epistemological project Descartes undertakes in the *Meditations*. (...) The careful treatment of the prejudices of the senses throughout the epistemological discussions of the *Meditations* demonstrates, I think, that Descartes was concerned not only with the refutation of skepticism, but with the elimination of a false epistemology and its replacement by the true (...).” (Garber 1986, 98)

²¹¹ “The *Meditations* is intended both to establish the possibility of knowledge, against the skeptics, and to set knowledge on its proper epistemic foundations” (Garber 1986, 108)

²¹² “(...) the epistemological inquiry of the *Meditations* is, at least in part, intended to address the skeptic (...).” (Garber 1992, 52, tradução nossa)

Retornando a obra cartesiana, há duas passagens que conseguem fundamentar a posição exposta aqui de Garber e Ayres e ambas indicam certo exagero em identificar o ceticismo como o principal alvo da filosofia cartesiana, mas não negam que responder os argumentos céticos era uma preocupação. Nas *Terceiras Respostas*, Descartes relata as funções que foram atribuídas por ele à dúvida cética, já que Hobbes questiona a falta de originalidade do que é proposto na Primeira Meditação, isto é, a fiabilidade dos conhecimentos provindos dos sentidos (*Oeuvres* II, 599-600). Assim, Descartes indica que não tinha como objetivo oferecer esses argumentos céticos como novidades, mas os utilizava tendo em vista três finalidades distintas:

e eu os usei [os argumentos céticos] (...) em parte para preparar as mentes dos leitores para considerar as coisas intelectuais e as distinguir das corporais, para o qual eles sempre me pareceram muito necessários; em parte para respondê-los nas Meditações seguintes; e em parte também para mostrar o quanto as verdades que eu proponho em seguida são firmes e seguras, já que elas não podem ser abaladas por dúvidas tão gerais e extraordinárias²¹³. (*Oeuvres* II, 600)

Apesar de reiterados no conjunto das *Terceiras Respostas*, Descartes já havia esclarecido estes objetivos da dúvida na Sinopse da Primeira Meditação, dizendo que:

E, mesmo que a utilidade de uma dúvida tamanha não apareça de imediato, é ela no entanto muito grande por deixar-nos livres de todos os preconceitos, por aplainar um caminho em que a mente facilmente se desprenda dos sentidos e por fazer, enfim, que já não possamos duvidar das coisas que, em seguida, se descubram verdadeiras. (Descartes 2004, 19)

Desta forma, de modo espontâneo e como prelúdio da exposição de suas dúvidas, Descartes já deixa claro quais as funções atribuídas a elas. É claro que responder a estas dúvidas com o que for encontrado como verdadeiro por meio do método de purificar o espírito dos erros e preconceitos é um destes fatores, mas não é o único. A instrumentalização da dúvida é importante, assim como seus resultados. Consequentemente, já é possível perceber que responder às dúvidas, que é também responder à irresolução proposta pelos céticos, é um objetivo, mas se apresenta apenas como um prelúdio para outras buscas e resultados.

²¹³ “Et je m’en suis servi (...) en partie pour préparer les esprits des lecteurs à considérer les choses intellectuelles et les distinguer des corporelles, à quoi elles m’ont toujours semblé très nécessaires ; en partie pour y répondre dans les Méditations suivant ; et en partie aussi pour faire voir combien les vérités que je propose ensuite sont fermes et assurées, puisqu’elles ne peuvent être ébranlées par des doutes si généraux et si extraordinaires.”

Nesse sentido, ainda nas *Terceiras Respostas* Descartes compara a necessidade de analisar e empregar os argumentos céticos à obrigação de um médico de “descrever a doença cuja cura ele empreendeu ensinar”²¹⁴. Essa analogia mostra um distanciamento do filósofo em relação ao ceticismo, não obstante, revela a intenção de Descartes em responder estes argumentos. Inclusive, a analogia com um médico que trata de uma doença não é algo isolado dentro dos escritos de Descartes: na *Carta ao Padre Dinet*, por exemplo, Descartes se recorda desta passagem citada acima e a reitera, indicando que ele propôs as dúvidas céticas com o objetivo de

as remover e as refutar; (...) isto é, que eu não propus alguma razão de duvidar com o objetivo de persuadir os outros, mas, ao contrário, para refutá-las; tendo seguido a esse respeito o exemplo dos médicos, que descrevem as doenças cujo objetivo é ensinar a cura. E me diga, peço-lhe, quem já foi tão ousado e insolente ao culpar Hipócrates ou Galeano por explorar as causas que originam as doenças? E quem já tirou de lá aquela consequência perniciosa, que eles dois nada ensinaram além de uma maneira de ficar doente?²¹⁵ (*Oeuvres* II, 1079-80)

O que fica claro é que apesar das dúvidas céticas serem entendidas como um instrumento, elas também são tratadas como uma doença que precisava ser curada e, assim, só poderiam ser esquecidas quando sua solução fosse encontrada, o que faria com que elas não fossem mais um problema. Portanto, em função da conclusão que se apresenta aqui, isto é, que apontar que o ceticismo era o principal alvo da filosofia cartesiana é um exagero da parte de Popkin, se sugestionar outro questionamento a esta interpretação, que é também levantado por Lennon: é possível associar a preocupação com as dúvidas céticas, que podem ser entendidas como a doença, ao próprio ceticismo, ou seja, o transmissor da doença?

1.3. A possibilidade de isolar as dúvidas céticas do ceticismo e de suas implicações epistemológicas

Dentro da interpretação da filosofia cartesiana feita por Lennon a vinculação entre ceticismo e dúvidas céticas é negada porque, para o autor, Descartes não tinha

²¹⁴ “(...) décrire la maladie dont il a entrepris d’enseigner la cure.” (*Oeuvres* II, 600)

²¹⁵ “(...) l’ôter et de le réfuter; (...) c’est à savoir, que je n’aurais proposé aucune raison de douter à dessein de les persuader aux autres, mais au contraire pour les réfuter ; ayant en cela suivi entièrement l’exemple des médecins, qui décrivent les maladies dont leur dessein est d’enseigner la cure. Et dites-moi, je vous prie, qui a jamais été si osé et si impudent que de blâmer Hippocrate ou Galien pour avoir exposé les causes qui ont coutume d’engendrer les maladies ? Et qui a jamais tiré de là cette mauvaie conséquence, qu’ils n’enseignaient tous deux rien autre chose que la manière de devenir malades (...).”

preocupações em relação ao ceticismo e aos céticos propriamente ditos. Segundo Lennon, Descartes entenderia que os céticos só o seriam nominalmente e, assim, não configurariam uma ameaça e Descartes poderia ignorá-los (Lennon 2008, 72). Os argumentos céticos, por sua vez, deveriam ser levados a sério, mas apenas enquanto instrumento propedêutico, como no trabalho medicinal a que filósofo compara seu método. Portanto, segundo Lennon, quando Descartes afirma que possui intenção de refutar as dúvidas propostas, ele estaria se referindo estritamente aos argumentos céticos e não aos céticos que poderiam considerá-los como efetivos, já que eles não conseguiriam suspender o juízo sobre coisas claras e distintas assim como eles afirmam fazer (Lennon 2008, 69-70).

Ao analisar os textos de Descartes, percebe-se que apesar de alguns trechos realmente apontarem para a interpretação oferecida por Lennon²¹⁶, outros apontam para a conexão entre a resposta dos argumentos da dúvida e a refutação do ceticismo²¹⁷, o que mostra que mesmo se Descartes entendesse que os céticos não representavam nenhum tipo de ameaça, eles eram a origem dos argumentos céticos que deveriam ser levados a sério e refutados, ainda que tendo em vista somente seus efeitos propedêuticos. Por esse ângulo, não parece exagero negar a concepção de Lennon que Descartes não tinha como objetivo refutar o ceticismo, já que esta corrente de pensamento ditava muitas das questões que figuram na filosofia cartesiana, inclusive as dúvidas céticas que aparecem como preâmbulo desta filosofia e que o próprio Descartes assume em algumas ocasiões, como apontamos acima, ter como intenção refutá-las o que, posteriormente, ele acredita ter realizado.

Mais do que isso, um dos artifícios utilizados por Lennon para mitigar a influência do ceticismo é apontar que Descartes não entendia que os proponentes do ceticismo de seu tempo impunham algum perigo no âmbito da epistemologia. Segundo ele, Descartes pensava que deveria refutar o ceticismo pelas suas consequências morais e religiosas, já que teria considerado que se não o fizesse seria visto como um mau exemplo moral, mesmo que para o filósofo aqueles céticos de seu tempo, que não acreditavam na existência e na imortalidade da alma, possuíssem, na verdade,

²¹⁶ Como é o caso dos exemplos citados acima e também na Carta de Descartes a um destinatário desconhecido de maio de 1637 (*Oeuvres* I, 537-8), na carta de Descartes a Reneri para Pollot de abril ou maio de 1638 (*Oeuvres* II, 54), numa passagem das *Notae in Programma* (*Oeuvres* III, 817-8) ou no trecho de *La Recherche* (*Oeuvres* II, 1121).

²¹⁷ Como Descartes afirma na *Carta ao Padre Dinet* (*Oeuvres* II, 1079-80), no decorrer do *Discurso* (Descartes 1983,46), nas *Sétimas Respostas* de Descartes a Bourdin (*Oeuvres* II, 1061), em um trecho da *Carta aos curadores da Universidade de Leiden* (Descartes 1991, 316-7).

argumentos inconsistentes e, por isso, desprezíveis (Lennon 2008, 72). Em contrapartida, Maia Neto (2015, 65) alega acertadamente que não é possível desassociar estas duas questões de âmbito moral e religioso do âmbito epistemológico em que está inserida a filosofia cartesiana. Entende-se aqui que é possível, talvez provável, que Descartes tenha sido motivado pelas consequências morais e religiosas que o ceticismo ateu colocava na época, porém, para que os argumentos destes céticos fossem refutados era preciso recorrer a instâncias da epistemologia, o que Descartes faz.

De modo até certo ponto análogo ao de Lennon, Paganini entende que a principal ameaça para Descartes era a libertinagem, o que é exemplificado nas *Sétimas Respostas* em que o filósofo mostra sua preocupação iminente com os céticos de sua época que “ao não encontrarem nada que possa satisfazê-los dentro da Filosofia comum, e não vendo nenhuma possibilidade de melhora, encontram abrigo junto aos céticos; e são principalmente estes que querem que a existência de Deus e a imortalidade da alma sejam provadas.”²¹⁸ Assim, Paganini também dá importância a estes aspectos de cunho religioso e moral referidos por Descartes, mas, de modo contrário ao de Lennon, sua intenção é evidenciar que as preocupações cartesianas são relacionadas a doutrina dos céticos libertinos do século XVII, principalmente de François La Mothe Le Vayer²¹⁹ e, conseqüentemente, que o filósofo não tinha tanto interesse em refutar os argumentos céticos propostos pelos céticos pirrônicos antigos, mas sim responder aos céticos ateus contemporâneos a ele.

O interessante aqui é notar que Lennon tem razão quando aponta que as preocupações cartesianas são morais e religiosas, algo que é corroborado tanto pela análise de Paganini²²⁰ quanto pelo trecho das *Sétimas Respostas* a Bourdin e pela *Epístola* a Sorbonne, em que o filósofo apresenta e dedica suas *Meditações* aos doutores e sábios da Faculdade de Teologia de Sorbonne, dizendo que por mais que seja fácil que os cristãos acreditem “pela fé que a alma humana não morre com o corpo, e que Deus existe, não parece certamente que seja possível persuadir religião

²¹⁸ “(...) ne trouvant rien dans la philosophie ordinaire qui les satisfasse, et n’en voyant point de meilleure, se jettent aussitôt dans celles des sceptiques; et ce sont principalement ceux qui veulent qu’on leur démontre l’existence de Dieu et l’immortalité de leur âme.” (*Oeuvres* II, 1059-60)

²¹⁹ “Aussi découvrirons-nous, par l’examen comparé des écrits de Le Vayer, que le traitement du scepticisme par Descartes se révèle beaucoup plus proche des problèmes mis en évidence par les sources libertines que ses déclarations ne le laisseraient croire.” (Paganini 2008, 242, tradução nossa)

²²⁰ Paganini 2008, 241-8.

alguma e mesmo quase virtude moral alguma aos infiéis, antes que se lhes provem essas duas verdades pela razão natural.”²²¹

Entretanto, assim como não é possível separar os aspectos epistemológicos dos aspectos morais e religiosos, também não é possível separar as consequências morais do ceticismo do próprio ceticismo. É por isso que Lennon não parece estar correto ao afirmar que Descartes só tinha desprezo pelos céticos e pensava neles tendo em vista uma preocupação meramente moral: a ameaça dos céticos ateus era iminente e Descartes tinha intenção em respondê-los. A afirmação que os receios de Descartes se voltavam para aqueles que viviam de acordo com os fenômenos e as aparências na vida prática, mas que duvidavam de questões metafísicas e questionavam os dogmas da religião, não contesta a ideia de que o filósofo tinha como objetivo responder o ceticismo propriamente dito.²²²

Nesse sentido, conclui-se que Descartes indica que os argumentos céticos representam uma doença que deve ser curada, enquanto o ceticismo representa a transmissão desta doença, que também deve ser suprimido para que a doença seja extinta. Assim, Descartes entende que ambos são ameaças. É claro que é possível argumentar, como poderia ser a posição de Lennon, que na passagem referente à *Carta ao Padre Dinet* em que Descartes se coloca como um médico tratando de uma doença, que o filósofo estaria apenas se blindando das acusações feitas por Bourdin, que entende que o método da dúvida proposto nas *Meditações* seria muito destrutivo e que, por isso, o filósofo tinha a intenção de deixar claro que sua intenção era refutar estes argumentos céticos. Entretanto, na passagem da *Terceira Resposta* este objetivo é exposto de maneira muito mais espontânea, o que indica que Descartes queria, sinceramente, responder aos argumentos céticos.

1.4. A influência e utilização moderada do ceticismo na filosofia cartesiana

Com o objetivo de fundamentar uma compreensão mais moderada da influência do ceticismo na filosofia cartesiana, além das interpretações de Garber e Ayres,

²²¹ Descartes 2004, 197-9.

²²² Sobre a análise histórica feita por Paganini acerca do tipo de ceticismo que estava em voga nos tempos de Descartes, Maia Neto diz que: “The paradoxical upshot is that if Popkin’s view of the general form of the skepticism of the time is wrong, that is, if this skepticism is not mainly fideist but mainly atheist or libertine, then his interpretation of Descartes as attempting to conquer skepticism *gains* plausibility.” (Maia Neto 2015, 65)

podemos citar a interpretação de Jorge Secada, que tem como meta estabelecer que o propósito da filosofia cartesiana era fundar uma metafísica essencialista contra uma metafísica existencialista sustentada pelos escolásticos que, dentro deste contexto, figuram como a real ameaça para Descartes (Secada 2000, 9). Nesta leitura da filosofia cartesiana, o ceticismo aparece como um importante instrumento, pois é capaz de retirar a confiança depositada nos sentidos, elemento imprescindível na doutrina escolástica-aristotélica. Apenas por meio da rejeição dos princípios sensíveis do existencialismo escolástico é que Descartes poderia conduzir a mente no caminho da descoberta das essências reais que já são previamente conhecidas pelo intelecto, mas que não são notadas por causa dos sentidos, que ofuscam a mente (Secada 2000, 16). Portanto, além de ser capaz de preparar a mente dos leitores e mostrar a firmeza das verdades encontradas no interior da filosofia proposta por Descartes, o ceticismo também realiza o papel de negar o princípio escolástico que fixa que as essências podem ser descobertas pelos sentidos, mostrando que estas só podem ser reveladas pelo intelecto²²³, único procedimento capaz de fundamentar o conhecimento humano.

De modo análogo ao de Garber, Secada argumenta que os principais rivais da filosofia cartesiana eram os escolásticos e, conseqüentemente, a ciência e a argumentação que eles propunham. Estas, na interpretação de Descartes, impediam a constituição de uma nova ciência fundada por meio de princípios seguros e sólidos, isto é, princípios não sensíveis, baseados apenas na razão. Mesmo que à primeira vista pareça que Secada entenda que o ceticismo realiza apenas um papel instrumental dentro da filosofia cartesiana, Secada não despreza o papel desta corrente de pensamento dentro da filosofia cartesiana, entendendo que a refutação do ceticismo para Descartes era importante porque poderia validar o intelecto e, assim, guiar a utilização dos sentidos que possuem importância na vida prática e devem ser utilizados corretamente e segundo a razão. Entretanto, diferentemente da leitura de Popkin, “os cétricos não figuram como os principais personagens nesta história”²²⁴, já que eles não colocavam uma real ameaça para Descartes, que nem os

²²³“Descartes’s essentialism is linked to an intellectual conception of knowledge and the view that understanding is autonomous relative to sensation. One of the main purposes, if not the main purpose, of Cartesian scepticism is to draw the mind away from the senses and towards the intellectual grasp of essences existing within it.” (Secada 2000, 16)

²²⁴ “Sceptics do not figure as main characters in this story.” (Secada 2000,40)

levava realmente a sério²²⁵. O grande problema para o filósofo era justamente o empirismo escolástico: este teria originado todos os erros e irresoluções da modernidade. Assim, o que Secada propõe é que Descartes, ao perceber que a doutrina escolástica provocou todo tipo de questionamento e irresolução em todos os âmbitos do conhecimento, reconhece a escolástica, baseada no aristotelismo, como a causa do ceticismo que vigorava tão fortemente na modernidade (Secada 2000, 17-18; 41)

Assim, apesar de Secada reforçar que a filosofia cartesiana deve ser lida frente a sua intenção de refutar o pensamento escolástico²²⁶, indicando inclusive que apenas “neste contexto a significação dos argumentos céticos na metafísica de Descartes fica clara”²²⁷, o autor não nega a influência do pensamento cético no interior filosofia cartesiana, pelo contrário, ele aceita e corrobora esta influência, contestando somente a prioridade desta corrente de pensamento dentro do contexto do pensamento de Descartes, já que, historicamente e filosoficamente falando, o objetivo de Descartes na leitura de Secada era romper com a ciência tradicional que vigorava na época, com a qual o filósofo teve contato intenso durante seus anos no Colégio de La Flèche, e que influenciou largamente sua filosofia, já que ele entendia sua perniciosidade e tinha intenção de refutar o aristotelismo, como fica claro, por exemplo, nas três primeiras partes do *Discurso* (Descartes 1986, 29- 46; Secada 2000, 27-30).

Para finalizar a apresentação de outras leituras feitas sobre o caráter e a intensidade da relação de Descartes com o pensamento cético, é necessária a interpretação feita por Marjorie Grene, que se alinha às leituras apresentadas por Garber e por Secada e, até certo ponto, à leitura feita por Lennon. Para Grene, em nenhum momento Descartes se colocou numa posição de enfrentamento do ceticismo, sendo o grande herói combatendo a ameaça cética, como o filósofo é descrito por Popkin. Pelo contrário, Descartes entendia o emprego do ceticismo em sua filosofia de modo distinto do que era feito pelos céticos, antigos e modernos, já

²²⁵ “If the *Meditations* are read exclusively against the background of scepticism, as contemporary philosophers are tempted to do, the reflection on the piece of wax appears oddly placed between the *cogito* and the proof of God’s existence. But Descartes himself did not perceive scepticism as a serious option. His horizon was that of Scholasticism.” (Secada 2000, 141)

²²⁶ “But, as I have argued in the last two chapters, we cannot properly understand the function of sceptical arguments and methodical doubt in the Cartesian metaphysics, if we ignore the Scholastic philosophy against which it was reacting and which it was designed to replace.” (Secada 2000, 55)

²²⁷ “(...) in this context that the significance of sceptical arguments in Descartes’s metaphysics comes to light.” (Secada 2000, 42)

que fazia um uso instrumental dos argumentos céticos de modo hiperbólico e ele, na visão de Grene, refutou o ceticismo, mas de modo indireto por meio da execução do programa real de sua filosofia (Grene 1999, 556-8).

Assim como Garber e Secada, Grene acredita que a filosofia cartesiana tem como seu grande objetivo refutar o pensamento aristotélico e estabelecer uma nova ciência baseada na física matemática e, para isso, era necessário questionar os princípios sensíveis, o que poderia ser feito com a utilização dos argumentos céticos. Para Grene, se Descartes “estivesse usando estratégias céticas para refutar o ceticismo, ele estava os usando principalmente (...) para refutar Aristóteles. Ele não poderia se dar ao luxo de fazer este seu objetivo oficial. Seria retoricamente perigoso – ele perderia sua audiência – e talvez até pessoalmente: ele não queria arriscar ter o destino de Galileu.”²²⁸ Assim, Grene argumenta que Descartes de fato se coloca como um anti-cético, mas esta posição era assumida porque refutar o ceticismo era algo muito mais aceito em sua época do que o objetivo de refutar todos os fundamentos da filosofia e ciência aristotélica. É por isto inclusive que a oposição ao ceticismo aparece com tanta frequência nos textos cartesianos e a oposição a Aristóteles é assumida apenas de forma privada, na carta a Mersenne de 28 de janeiro de 1641²²⁹: manifestar abertamente a oposição ao aristotelismo poderia ser perigoso²³⁰ (Grene 1999, 565).

Mais do que isso, Grene deixa claro que as *Meditações* poderiam atuar em muitos níveis e, assim, poderia “estar fornecendo uma refutação do ceticismo e, ao mesmo tempo, destruindo a hegemonia de Aristóteles”²³¹, isto é, apesar de Descartes ter como objetivo principal destruir os fundamentos sensíveis que baseiam a filosofia e a ciência aristotélica afim de estabelecer um sistema de conhecimento baseado em princípios metafísicos claros e distintos, ele estaria, dentro deste projeto maior, respondendo à argumentação cética. Entretanto, ao perseguir esses princípios metafísicos por meio da dúvida cética no âmbito puramente intelectual, tendo como guia a razão em todo esse processo, Descartes não estaria assumindo “a posição de

²²⁸ “If he was using skeptical ploys to refute skepticism, he was using them chiefly (...) to refute Aristotle. He could not afford to make that aim official. It would be dangerous rhetorically-he would lose his audience-and perhaps even personally: he didn't want to risk the fate of Galileo.” (Grene 1999, 564-5, tradução nossa)

²²⁹ *Oeuvres* II, 312-316.

²³⁰ “I can only say, somewhat apologetically, that he would not have admitted his primary, anti-Aristotelian, aim in public. And I do think that if he was a physician, it was the trust in sensation he most urgently wanted to cure, and needed to cure in order to establish the truths he believed he had discovered.” (Grene 1999, 566)

²³¹ “Descartes may well be furnishing a refutation of skepticism while at the same time destroying the hegemony of Aristotle.” (Grene 1999, 565, tradução nossa)

alguém que está combatendo heroicamente a terrível ameaça da *crise Pyrrhoniense*²³², mas sim “a posição de um bom ex-aluno de La Flèche (...) a fim de estabelecer uma nova física, recentemente matemática”²³³ e que precisava, por isso, de uma nova filosofia.

Grene não contesta o conhecimento que Descartes tinha da ameaça cética, nem mesmo que ele assume que queria refutar o ceticismo e o faz, apenas mitiga a influência desta corrente de pensamento em relação ao projeto colocado pela filosofia cartesiana, já que, para a autora, Descartes não assumiu uma postura cética nem teria estaria preocupado em se colocar como um grande opositor do ceticismo (Greene 1999, 557-8). Pelo contrário, para Grene, muito mais que refutar o ceticismo, a postura cartesiana é de alguém que pretende fundamentar um novo sistema de conhecimento e entende que pode utilizar o ceticismo segundo seus próprios propósitos e deixá-lo de lado quando alcançar o que tinha como meta (Grene 1999, 570).

Resguardando todas as particularidades e nuances dessas leituras apresentadas sobre a filosofia cartesiana feitas por Secada, Grene e Garber, pode-se notar que estes três autores parecem se adequar de modo mais exato ao que Descartes expõe como objetivos de suas dúvidas e, também, no que ele indica como sendo a importância do ceticismo dentro de sua filosofia.

Nesse sentido, se Lennon entende que é possível contestar a “interpretação padrão” proposta por Popkin ao evidenciar que Descartes não tinha como objetivo responder o ceticismo (Lennon 2008, 55), pode-se afirmar que não foi capaz de fazê-lo com sucesso, ao contrário do que pretende (Lennon 2008, 76). Com base no que apresentamos até aqui, pode-se concluir o seguinte:

1) mesmo que Descartes tivesse apenas desprezo pelo ceticismo, esta corrente de pensamento estava profundamente inserida em seu contexto intelectual e, claramente, ele entende que os argumentos céticos têm uma função importante, seja esta função rejeitar os princípios sensíveis que fundamentam a ciência aristotélica, seja preparar a mente dos leitores e os livrarem das crenças e preconceitos antigos, seja estabelecer a certeza ou até mesmo responder a estes argumentos e, conseqüentemente, ao ceticismo;

²³² “That is not, it seems to me, the stance of someone heroically combating the terrible threat of the *crise Pyrrhoniense*.” (Grene 1999, 570, tradução nossa)

²³³ It is the stance of a good alumnus of La Flèche (...) in order to establish a new, newly mathematical, physics (...).” (Grene 1999, 570, tradução nossa)

2) o número de menções aos céticos, diferentemente do que afirma Lennon (2008, 62), não é escasso, pelo contrário, é notável, principalmente tendo em vista que Descartes não tem como hábito fazer citações;

3) até as interpretações que entendem que a filosofia cartesiana não se colocava primordialmente como um ataque ao ceticismo, como é o caso das leituras de Garber, Secada e Grene, não desprezam a influência do pensamento cético, apenas negam que o ceticismo fosse o alvo principal da filosofia de Descartes;

4) Lennon não consegue negar satisfatoriamente o desejo que Descartes expõe em refutar o ceticismo em algumas passagens. Apesar de inoportuno passar em revista mais uma vez a compreensão de Lennon acerca de todas as menções de Descartes aos céticos, voltando-se à passagem das *Sétimas Respostas*, aceita como sendo uma das mais importantes para sustentar “interpretação padrão”, mas que Lennon nega que ela possa sustentar a leitura de Popkin porque não possuiria caráter epistêmico, mas sim moral e religioso. Como já apontado anteriormente, é impossível insular esses âmbitos e, mesmo que Descartes tivesse como objetivo principal estabelecer a existência de Deus e a imortalidade da alma, ele o faz por meios metafísicos e epistemológicos, sendo esta passagem uma comprovação de que Descartes entendia como necessário responder ao ceticismo e, por fim;

5) Lennon desconsidera a refutação do ceticismo como um objetivo tão primordial dentro da filosofia cartesiana também porque sua estruturação não foi considerada por comentadores anteriores a Popkin como uma resposta ao ceticismo (Lennon 2008, 76), entretanto, como já foi observado anteriormente, somente com a *História do Ceticismo* de Popkin, primeiramente publicada em 1960, é que os estudiosos da filosofia moderna se atentaram para a disseminação do pensamento cético que teve início já no final do século XIV. Com essa revelação, não só o pensamento cartesiano foi lido tendo em vista o contexto cético, mas também muitos outros filósofos da modernidade que antes da obra de Popkin não tinham seus pensamentos compreendidos diante de um contexto de intensa discussão cética.

Portanto, considera-se aqui que, de fato, negar a influência do pensamento cético para a filosofia cartesiana é perder de vista um aspecto fundamental de sua estruturação que, inclusive, é algo manifesto nas próprias passagens da obra de Descartes, mesmo que o objetivo em questão se limitasse a evitar questionamentos de apoiadores do ceticismo ou para evidenciar a segurança das verdades desveladas em suas obras. Entretanto, diferentemente de Popkin, também não parece que

Descartes tinha a intenção de se colocar como o grande opositor ao ceticismo, tendo como sua grande meta derrubar a ameaça cética, mas parece que o filósofo entendia que para atingir a certeza e estabelecer um sistema de conhecimento sólido e inabalável seria necessário primeiramente responder aos argumentos céticos.

O *Discurso*, como já apontado, é bom exemplo desse interesse cartesiano, já que apresenta duas menções claras aos céticos, feitas de modo espontâneo. A primeira tem como intenção distinguir os objetivos de Descartes e os objetivos dos céticos ao utilizar as dúvidas, assim, enquanto os céticos “duvidam apenas por duvidar e afetam ser sempre irresolutos”, o filósofo, ao contrário, queria se “certificar e remover a terra movediça e a areia, para encontrar a rocha ou a argila.” (Descartes 1983, 44) A segunda menção, por sua vez, quer mostrar como os fundamentos encontrados são, de fato, mais firmes e mais sólidos do que os fundamentos da filosofia vulgar que poderiam ser questionados, indicando que a verdade do cogito “era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar” (Descartes 1983, 46). Pode-se, portanto, perceber que mesmo que a filosofia cartesiana não se apresentasse contra o ceticismo, ela indica que os argumentos céticos acompanhados de uma possível irresolução constituem obstáculos para a ciência segura e sólida que Descartes tinha intenção de estabelecer.

A passagem de *La Recherche* em que Eudoxus, porta-voz de Descartes, associa as dúvidas a fantasmas, dizendo que “se você se aproximar para tocá-las, descobrirá que elas nada são além de ar e sombra”²³⁴, mostra também que apesar de Descartes entender que é preciso superar as dúvidas céticas, elas não colocam tanto problema como pode ser entendido por seus leitores, pois não estão sendo utilizadas para estabelecer o ceticismo, mas para sair dele. No mesmo sentido, nota-se na passagem das *Notas sobre certo panfleto*, em que Descartes afirma estar usando as dúvidas que já eram muito conhecidas e utilizadas pelos céticos, mas que sua intenção era outra, já que ele teria rejeitado “todas essas coisas em discursos explícitos, e que mesmo as refutei com argumentos muitos poderosos e que eu ouse dizer mesmo que são mais poderosos do que qualquer outro fez antes de mim.”²³⁵ O que fica claro é que

²³⁴ “(...) mais si vous approchez comme pour les toucher, vous découvrirez que ce n’est rien, que de l’air et de l’ombre (...)” (*Oeuvres* II, 1121)

²³⁵ ““(...) j’ai rejeté toutes ces choses en paroles très expresses, et que je les ai même réfutées par des arguments très puissants et j’ose même dire plus puissants qu’aucun autre ait jamais fait avant moi. » (*Oeuvres* III, 817-8)

Descartes tem plena consciência das origens céticas das dúvidas propostas por ele e, mesmo que ele entendesse que refutar estas dúvidas, assim como toda a corrente cética, não fosse algo particularmente difícil ou ameaçador, ele entendia que era necessário enfrentar estas dúvidas e mostrar como poderia negá-las por meio do bom uso da razão. A passagem das *Segundas Respostas* parece indicar o mesmo, já que Descartes afirma que

não conhecendo nada mais útil para alcançar um firme e seguro conhecimento das coisas do que acostumar-se, antes de estabelecer algo, a duvidar de tudo e principalmente das coisas corporais, embora houvesse visto há longo tempo muitos livros escritos pelos céticos e acadêmicos sobre a matéria e não fosse sem certo fastio que ruminava um alimento tão comum, não pude todavia dispensar-me de lhe conceder uma Meditação inteira (...). (Descartes 1983, 152)

Mesmo a interpretação de Curley, que tende seguir intimamente o que é proposto por Popkin, entende que o motivo das dúvidas serem tão abrangentes é evitar a reclamação dos céticos que podem questionar a filosofia proposta por Descartes. É claro que Curley não tem intenção de negar a tese de Popkin, e sua própria, de que a filosofia cartesiana deve ser lida como uma oposição ao ceticismo, mas ele admite aqui que as dúvidas são utilizadas para estabelecer certezas que não seriam questionadas pela corrente de pensamento que tem, por doutrina filosófica, a irresolução.²³⁶

Como aponta Gouhier, é impossível retirar as ideias do contexto cultural em que elas são originadas e, apesar de ser impossível reconstruir este contexto, deve-se atentar a ele (Gouhier 1954b, 19-20). Em relação à filosofia cartesiana, Popkin leva demasiadamente em conta a intenção de refutar o ceticismo, enquanto Lennon procura provar que Descartes só tinha desprezo por esta corrente de pensamento, mesmo em um cenário onde os principais pensadores debatiam os argumentos céticos. Entendemos, na tentativa de encontrar um equilíbrio entre estas posições, que não é possível que Descartes tenha tido contato com o ceticismo e utilizado os argumentos desta corrente de pensamento para iniciar sua filosofia tendo apenas desprezo pelos céticos. Fica claro que ele entendia que era necessário refutar esses argumentos, mesmo que seu objetivo ultrapasse este ponto e tivesse um projeto mais

²³⁶ “And the point of setting the evidential requirements of reasonable doubt very low is to avoid skeptical complaints about relying on undemonstrated propositions.” (Curley 1978, 85-6)

amplo. Diferentemente do que é muitas vezes indicado por Popkin, a busca pela certeza por meio de fundamentação metafísica não pode ser limitada ao conhecimento de Descartes da ameaça cética que se impunha na modernidade, principalmente porque Descartes não restringe aí suas metas, mas se propõe também como um pensador contra a tradição e contra a filosofia aristotélica, que quer estabelecer certezas e entende que, para isso, é necessário responder ao ceticismo, não só em relação a um problema moral, mas a um problema epistemológico, já que os questionamentos céticos poderiam ser entendidos como meios de abalar sua filosofia.

2. Cético *malgré lui*? As consequências de um possível fracasso de Descartes em estabelecer verdades objetivas

Como visto, a leitura de Popkin da filosofia cartesiana se divide em dois momentos distintos: o primeiro, já abordado acima, indica que esta filosofia foi desenvolvida tendo como objetivo derrotar o ceticismo e o segundo, que aparece até como corolário do primeiro, considera que Descartes falhou nesta empreitada e, ao não conseguir sair do ceticismo, acaba sendo um cético apesar dele mesmo (*malgré lui*). Como já apresentado no primeiro capítulo, essa apreciação de Popkin se baseia em críticas feitas por contemporâneos de Descartes que mostram ou que a dúvida proposta por ele seria tão avassaladora que nada poderia estar imune a ela ou que a filosofia cartesiana não conseguiria sair da certeza subjetiva, já que não conseguiria criar os elos necessários para atingir a certeza objetiva. Apesar de explorar as críticas feitas por Pierre Bourdin e pelos aristotélicos Voetius e Schoockius a respeito do exagero e ineficiência do método (Popkin 2000, 301-10), Popkin serve-se principalmente das objeções sobre o critério de verdade de Descartes, que ele entende ser a clareza e a distinção, feitas por Mersenne, Gassendi e Arnauld, que questionam a capacidade deste critério em garantir a certeza. Estes críticos, autores das *Segundas*, *Quintas* e *Quartas Objeções*, respectivamente, teriam conseguido, segundo Popkin, questionar a pertinência do critério e, por consequência, contestar a certeza absoluta que era a pretensão de Descartes, fazendo com que ele assumisse que a sua doutrina também estava passível de erro, resultando em uma filosofia cética.

2.1. A possibilidade da falsidade absoluta e a admissão do falibilismo

Buscando demonstrar que Descartes admite que sua filosofia possui, em última instância, uma natureza cética, Popkin utiliza duas passagens principais que parecem mostrar a impossibilidade cartesiana de obter fundamentação suficiente para estabelecer uma verdade absoluta frente às críticas recebidas e, assim, teria apenas reafirmado sua própria incapacidade de refutá-las (Popkin 2000, 310-30). Uma destas passagens, que aparece como imprescindível dentro da leitura de Popkin, se encontra nas *Segundas Respostas a Mersenne* e, apesar de já a termos citado inteiramente em outra ocasião, mostra-se necessário repeti-la, principalmente porque, para Popkin, Descartes teria ali admitido um problema cético dentro de sua filosofia e, além disso, assumido uma posição cética ao estabelecer que seu sistema conseguiria atingir, pelo menos, uma garantia absoluta em relação ao que nós, enquanto humanos, poderíamos alcançar. Nas palavras de Descartes:

Primeiramente, tão logo pensamos claramente qualquer verdade somos naturalmente levados a crer nela. E, se tal crença for tão forte que jamais possamos alimentar qualquer razão de duvidar daquilo que acreditamos desta forma, nada mais há que procurar: temos, no tocante a isso, toda certeza que se possa desejar. Pois, o que nos importa, se talvez alguém fingir que mesmo aquilo, de cuja verdade nos sentimos tão fortemente persuadidos, parece falso aos olhos de Deus ou dos anjos, e que, por tanto, em termos absolutos, é falso? Por que devemos ficar inquietos com essa falsidade absoluta, se não cremos nela de modo algum e se dela não temos a menor suspeita? Pois pressupomos uma crença ou uma persuasão tão firme que não possa ser suprimida; a qual, por conseguinte, é em tudo o mesmo que uma perfeitíssima certeza. Mas é realmente dubitável que tenhamos qualquer certeza dessa natureza, ou qualquer persuasão firme e imutável. (Descartes 1983, 160)

Assim, Popkin conclui que Descartes teria “desenvolvido este ceticismo completo no interior de seu sistema”, mesmo que tivesse começado “sua conquista do pirronismo insistindo que o que quer que fosse minimamente duvidoso deveria ser tratado como falso e completamente rejeitado”²³⁷, ou seja, o que era inicialmente tratado como inadmissível, acabou sendo aceito por Descartes. Na leitura de Popkin, ao perceber que não poderia chegar a uma verdade absoluta, Descartes assente a uma posição mais subjetiva e moderada a respeito das verdades que poderiam ser

²³⁷ Popkin 2000, 317.

estabelecidas dentro de seu sistema e, por isso, Popkin afirma que o pensamento cartesiano se traduz no “esforço e no fracasso (...) de dar uma solução para a *crise pyrrhonienne*”²³⁸, o que acarretaria que a própria filosofia cartesiana fosse uma filosofia cética, fazendo dele um cético apesar de seus esforços de derrotar as dúvidas céticas e a ameaça do ceticismo.

A leitura de que Descartes falha na sua empreitada de refutar os argumentos céticos é muito difundida, já a leitura de Popkin que considera o filósofo como um cético por não ter tido sucesso nesta tarefa não conquistou tantos adeptos assim. Apesar disso, alguns intérpretes concordam com a “interpretação padrão” de Popkin quase integralmente, como Curley que inclusive indica que Descartes falha em seu objetivo de rejeitar os argumentos céticos por possuir um *alter ego* cético²³⁹. A concepção de que Descartes é um cético apesar dele mesmo pode ser explicado pela herança cética deixada por Descartes, tanto na filosofia quanto nas ciências, mas, no geral, esta leitura é muito criticada, principalmente porque a leitura de Popkin aparece como sendo muito extrema ao considerar que essa possível falha da filosofia cartesiana pudesse ocasionar que o próprio Descartes fosse um cético.

Enéias Forlin, por exemplo, entende que Descartes lança um olhar cético para a tradição e age como um cético para conseguir desfazer de suas opiniões, entretanto, segundo o autor, Descartes “não é um cético: trata-se antes de um dogmático insatisfeito. Dessa forma, decide desfazer-se de todas suas opiniões, é apenas para tentar ‘começar tudo novamente, desde os fundamentos.’” (Forlin 2005, 30-1). Já Gianni Paganini, apesar de corroborar as teses de Popkin acerca da influência do ceticismo dentro do pensamento de Descartes não concorda que o filósofo seja um cético, muito menos um cético apesar dele mesmo. Segundo Paganini, Popkin estaria utilizando a passagem das *Segundas Respostas* de modo exagerado e reduzindo toda a epistemologia cartesiana a um único ponto²⁴⁰.

De fato, parece um erro depositar toda a fundamentação de uma grave acusação, como faz Popkin a Descartes, em duas ou três passagens do conjunto das *Objeções e Respostas*, negligenciando o próprio conjunto das *Meditações*. É claro

²³⁸ Popkin 2000, 327.

²³⁹ Curley 1978, 188.

²⁴⁰ “Il ne fut pas non plus « sceptic malgré lui », comme ses adversaires le lui reprochèrent juste après la publication des *Méditations*, et comme considéra encore Richard Popkin en se fondant, dans un chapitre de son *Histoire*, sur un passage des *Réponses aux Deuxièmes Objections*, où se profile l’hypothèse de la « fausseté absolue » des idées – hypothèse dont on a sans doute exagéré l’importance en réduisant presque tout l’épistémologie cartésienne à ce seul point, au détriment des *Méditations* entières.” (Paganini 2008, 229)

que as respostas cartesianas são indispensáveis para a compreensão do todo de sua filosofia, principalmente porque não há ali o interesse de produzir um texto constante e espontâneo, característico do texto meditativo, o que pode dar lugar a muitas explicações e esclarecimentos pontuais e necessários de seu pensamento (como de fato acontece nas *Objecções e Respostas*), entretanto, não se pode negligenciar que estas respostas são reativas e, estando dirigidas a inquéritos propostos, não é possível retirar estas passagens de seu contexto. Em relação ao trecho das *Segundas Respostas*, por exemplo, em que Descartes teria admitido que suas ideias poderiam ser, absolutamente falando, falsas, é necessário também fazer referência ao que Mersenne estava propondo, isto é, uma posição cética a respeito da possibilidade de garantia última em relação às percepções claras e distintas, já que o intelecto humano poderia ser falho e enganoso de modo a considerar percepções enganosas como sendo muito claras e muito distintas e, por isso, entendê-las como verdadeiras quando este não é o caso. Consequentemente, Mersenne afirma que

esse princípio do conhecimento claro e distinto deve ser explicado tão clara e distintamente que, doravante, ninguém dotado de espírito razoável possa ficar decepcionado nas coisas que julgar conhecer clara e distintamente; de outro modo, ainda não vemos nada que possamos responder com certeza sobre a verdade de qualquer coisa. (Descartes 1983, 148)

Assim, frente este ataque a sua teoria sobre a veracidade das percepções claras e distintas, Descartes teria reafirmado que a certeza humana está apoiada e assegurada nos fundamentos por ele estabelecidos e que estes seriam suficientes. Entretanto, Descartes não deixa de considerar a hipótese de engano do intelecto em relação às percepções claras e distintas proposta por Mersenne, mas conclui que mesmo se ela fosse o caso, como em um cenário em que estas certezas aparecessem como falsas para entidades superiores, isto não seria um problema, já que não poderíamos acreditar nesta hipótese. O que Descartes nota é que quando possuímos uma percepção muito clara e distinta acreditamos nela, pois a dúvida surge em relação à obscuridade, independente do grau que ela se apresenta e essa obscuridade não é encontrada em percepções claras e distintas (Descartes 1983, 160-61).

Na leitura de Lennon, esta passagem origina um dos cinco tipos de dúvidas que ocorrem no interior da filosofia cartesiana, uma dúvida que Descartes não teria respondido ou mesmo descartado, mas apenas admitido sua viabilidade e a rejeitado porque não seria passível de preocupação, sendo até mesmo irracional se inquietar

na tentativa de respondê-la. O que Lennon propõe é que Descartes de fato assume uma posição falibilista porque entende que os seres humanos não podem, tendo em vista a limitação do nosso intelecto, presumir que percepção e razão humanas sejam infalíveis assim como a percepção e a razão divina (Lennon 2008, 134-5). Esta dúvida, segundo ele, não é superada na filosofia cartesiana e em nenhuma outra filosofia, mas, justamente por isso, também não é suficiente para questionar a conexão entre a certeza subjetiva e a certeza objetiva e absoluta.

Landim Filho fornece uma interpretação bastante interessante desta noção de “falsidade absoluta”: ele entende que nas *Segundas Respostas* Descartes deixa claro que a filosofia cartesiana não associa verdade com indubitabilidade. Por isso, apesar de parecer paradoxal pensar que uma “perfeitíssima certeza” possa ser, absolutamente falando, falsa, este não é o caso, já que

o texto não deixa margem a interpretações divergentes: a certeza é imutável (“uma perfeita certeza”) e, por conseguinte, a falsidade absoluta não é uma razão de duvidar. Assim, a certeza perfeita poderia ser falsa e, no entanto, permanecer indubitável. O determinante para o conhecimento humano seria a indubitabilidade, e não a verdade. (Landim Filho 1992, 119-120)

Apesar disso, Landim Filho aponta que como a verdade para Descartes é dada em termos de correspondência o indubitável não poderia ser falso, nem mesmo em relação a uma falsidade absoluta, já que perderia seu status de indubitabilidade. Assim, tendo em vista que a falsidade absoluta não seria uma razão bem fundamentada para duvidar, “*ou bem o indubitável é verdadeiro, ou bem não é indubitável*”²⁴¹.

Neste contexto, o excerto citado sobre a possibilidade da falsidade absoluta não precisa ser lido como sendo o reconhecimento de Descartes que o ceticismo estava impregnado em sua filosofia, como indica Popkin. Pelo contrário, parece muito mais viável entender essa passagem como uma reação a esse ceticismo inerente ao pensamento de Mersenne: entendendo que seu interlocutor possui um posição até certo ponto cética, sendo considerado por Popkin como um cético mitigado, já que aceitava a força da argumentação cética, mas entendia que era possível desenvolver conhecimento tendo em vista o aparente ou provável²⁴², Descartes assume este

²⁴¹ Landim Filho 1992, 120.

²⁴² Popkin 2000, 211-27.

falibilismo na intenção de mostrar que está disposto a aceitar a objeção proposta por Mersenne, mas que ao analisá-la, entendê-la como válida, ele conclui que ela não seria algo que merecesse atenção, nem mesmo sendo um empecilho a sua filosofia²⁴³. Portanto, parece adequado assumir que Descartes estaria de fato considerando uma posição falibilista e indicando que a possibilidade de haver uma entidade superior que percebe os fatos de maneira distinta e absoluta é real, mas não seria uma preocupação para o desenvolvimento de seu sistema filosófico, o que é distinto de assumir que as certezas estabelecidas até ali não seriam suficientes e que a argumentação cética poderia abalar tudo o que havia sido desenvolvido.

2.2. A resposta desdenhosa à “objeção das objeções”

A segunda passagem utilizada pelo autor da *História do Ceticismo* se encontra na Carta a Clerselier, ou *Apêndice às Quintas Objeções e Respostas*, onde Descartes responde ao que chama de “objeção das objeções”, que questiona como é possível que a extensão e seus modos sejam objetivamente verdadeiros e não apenas matérias imaginárias do pensamento (Descartes 1983, 209), apontando as consequências decorrentes desta crítica. Diz que

se segue que nada há, exceto o que não se pode de modo algum entender, conceber ou imaginar, que se deva admitir como verdadeiro: isto é, que é preciso fechar inteiramente a porta à razão e contentar-se em ser macaco ou papagaio e não mais homem, para merecer ser colocado ao nível desses excelsos espíritos. Pois, se as coisas que podemos conceber devem ser consideradas falsas pelo simples fato de podermos concebê-las, que restará se não que devemos apenas receber como verdadeiras aquelas que não concebemos, e compor com elas nossa doutrina imitando os outros sem saber por que os imitamos, como procedem os macacos, e proferindo apenas palavras cujo sentido não entendemos, como fazem os papagaios? (Descartes 1983, 209-10)

²⁴³ Comentando esta passagem que foi muito utilizada por vários comentadores de Descartes, Paganini afirma: “En vérité, sans en arriver jusqu'à l'emphase que Popkin et les autres lui attribuent, ce passage des *Réponses* révèle tout le potentiel véritablement sceptique que la référence à la toute-puissance divine recèle, en contraste avec la thèse plus rassurante de la véracité qui l'accompagne dans le contexte cité.” (Paganini 2008, 230)

Na leitura de Popkin, Descartes estaria apenas apontando que seria terrível se não se pudesse confiar que o é concebível na mente tenha uma existência e realidade objetivas e que, se fosse assim, dever-se-ia fechar a porta à razão, “precisamente o que os pirrônicos afirmam que aconteceria”, já que “somos totalmente incapazes de encontrar qualquer certeza objetiva, qualquer ponte entre nosso conhecimento subjetivo, mesmo que indubitável, e o conhecimento sobre o mundo real.” (Popkin 2000, 319). Entretanto, tendo em vista o mesmo critério empregado a pouco, deve-se inserir a passagem dentro do contexto maior em que ela aparece e a que ela pretende responder.

Não é por acaso que essa carta é anexada ao final das *Quintas Objeções e Respostas*: Gassendi, autor das *Quintas Objeções*, não se dando por satisfeito com as respostas cartesianas às suas críticas, escreve uma tréplica, *Disquisitio metaphysica*, publicada em 1646. Descartes, por sua vez, parece não ter intenção de responder estas tréplicas, mas, quando alguns amigos de Clerselier o enviam um compilado das principais críticas do *Disquisitio*, ele escreve esta carta²⁴⁴. Visto isso, Descartes, desde o começo da carta, já apresenta sua apatia por essas objeções, enfatizando que sua intenção seria apenas dar um retorno àqueles que empregaram seu tempo em resumir seus pontos principais, já que “os melhores espíritos de meu conhecimento que leram o livro dele [Gassendi] me testemunharam que nada nele encontraram que os detivesse; é a eles somente que desejo satisfazer.”²⁴⁵. Entretanto, Descartes assume que frente a coletânea das críticas lhe foi enviada se sentiu “obrigado a respondê-la mais por reconhecimento do trabalho de vossos amigos do que por necessidade de minha defesa”²⁴⁶. O filósofo justifica essa indiferença dizendo que estas críticas são originadas apenas da má compreensão de sua filosofia e de inferências e suposições falsas, o que não indicaria uma ameaça à clareza e segurança do que ele havia proposto.

Portanto, já é claro o desagrado por parte de Descartes em responder estas objeções, o que ele acha que não seria nem mesmo necessário, mas se vê compelido em fazê-lo para retribuir o trabalho de algumas pessoas. Assim, este desagrado

²⁴⁴ “Devo-vos muita obrigação pelo fato de, vendo que negligenciei responder ao grosso livro de instâncias que o autor das *Quintas Objeções* elaborou contra minhas respostas, que tendeis pedido a alguns de vossos amigos que recolhessem as mais fortes razões deste livro e que me tendeis enviado o extrato que dele fizeram.” (Descartes 1983, 205)

²⁴⁵ Descartes 1983, 207.

²⁴⁶ Descartes 1983, 207.

poderia explicar a displicência empregada por Descartes ao responder a “objeção das objeções”, ou seja, de fato Popkin está certo ao apontar que o filósofo apenas relata as consequências decorrentes desta crítica, mas isso não acarreta necessariamente que ele não possuísse uma resposta adequada a ela. Tendo em vista o caráter da objeção, não é absurdo indicar que Descartes teria se sentido atônito com seu conteúdo e se limitasse a argumentar de modo a assumir uma hipótese ridícula consequente da crítica e, assim, rejeitá-la como incoerente por meio de uma redução ao absurdo.

Nesse sentido, Descartes não estaria admitindo a posição de um cético que diz ser necessário fechar as portas à razão e apenas viver segundo as tradições, mas estaria apenas demonstrando como a “objeção das objeções” é inadequada tendo em vista suas consequências insensatas e descabidas. A possível distorção desta crítica feita por Descartes, referida no capítulo anterior, seria simplesmente o emprego de uma redução ao absurdo e não o atestado assinado por Descartes de incapacidade de responder à “objeção das objeções”. A resposta sucinta e desdenhosa à crítica também poderia sugerir a incapacidade de Descartes em solucionar a questão, porém, como foi mencionado, toda a *Carta a Clerselier* é composta de modo indiferente e superficial, não sendo possível reduzir toda a filosofia cartesiana a uma aceitação do ceticismo por uma passagem tão irrelevante tendo em vista o pouco cuidado empregado pelo filósofo em produzi-la.

A interpretação de Lennon dessa passagem, diferentemente desta traçada, não admite que a resposta de Descartes tenha assumido as consequências caricaturescas dessa objeção, mas compreende que o filósofo rejeitaria esta objeção porque se ela fosse o caso, não seria possível nem mesmo expressá-la, já que estabeleceria que o pensamento não poderia ultrapassar a si mesmo, porque tudo se tornaria falso pelo fato de ter sido meramente concebido pelo intelecto.

2.3. A concepção de verdade absoluta em relação à razão humana

Finalmente, no que concerne a “objeção das objeções” e a passagem citada acima das *Segundas Respostas*, parece que Descartes não estava, como entende Popkin, assumindo a posição cética dentro de sua filosofia, o que poderia acarretar a interpretação que Descartes é um cético apesar dele mesmo. Entendemos aqui, junto

com Lennon, que Descartes de fato não consegue responder efetivamente às dúvidas que surgem no contexto das *Segundas Respostas* e na resposta a “objeção das objeções”, mas apenas as descarta como sendo irracionais ou incoerentes²⁴⁷. Para Lennon, esta posição assumida por Descartes é explicada pelo fato do filósofo entender que mesmo que sua filosofia fosse construída sobre princípios indubitáveis e segundo o método proposto, ela ainda poderia ser falseada, algo que é característico de um pensador com integridade intelectual que não propõe sua filosofia como um dogma inquestionável²⁴⁸.

Nesse sentido, mesmo que, como afirma Popkin, Descartes não tenha respondido aos argumentos céticos como era seu objetivo, é um exagero afirmar que ele seria um cético *malgré lui*, assim como é um exagero afirmar que a filosofia cartesiana é desenvolvida tendo como principal objetivo responder e refutar a ameaça cética proposta por uma crise pirrônica latente na modernidade. Em suma, a leitura de Popkin é baseada no seguinte: se Descartes iniciou sua filosofia por meio da dúvida cética e não foi bem sucedido em respondê-la, tendo ele admitido que não seria capaz de encontrar uma garantia absoluta para as verdades propostas em sua filosofia, o que sobraria era uma filosofia que poderia também ser questionada pelas próprias dúvidas propostas inicialmente, sendo estas dúvidas perpetuadas em sua filosofia e não o que é construído posteriormente a elas como parte positiva.

Primeiramente, pode-se argumentar, assim como faz Lennon, que assumir uma posição falibilista não é o mesmo que admitir que exista um argumento cético irrespondível que faria com que a filosofia cartesiana fosse também uma filosofia cética. Essa admissão seria apenas algo comum a filósofos que entendem não ser possível encontrar uma garantia absoluta tal como Deus ou qualquer outra entidade possa possuir tendo em vista um intelecto menos falível que o intelecto humano, ou seja, Descartes não tem a pretensão de estabelecer o que é o conhecimento absoluto, limitando-se a pensar nos fundamentos epistemológicos em que se baseiam o conhecimento humano, o que é característico de sua filosofia desde o estabelecimento da Regra I nas *Regras para a Orientação do Espírito*, em que o filósofo realiza a sua virada epistemológica dizendo que

²⁴⁷ Lennon 2008, 134-35.

²⁴⁸ Lennon 2011, 57-8.

como todas as ciências nada mais são senão a sabedoria humana, que sempre permanece uma e a mesma, seja qual for a diferença dos assuntos aos quais é aplicada, (...) e que não lhes confere mais distinções do que a luz do sol recebe à variedade das coisas que ilumina, não é necessário impor aos espíritos nenhum limite. (Descartes 1999, 2, modificado)

É claro que o projeto das *Regras* se difere muito dos projetos de outros textos cartesianos, principalmente em relação a aspectos metafísicos, entretanto, esta passagem deixa claro a intenção de Descartes em mudar o foco do conhecimento do objeto a ser conhecido para o sujeito cognoscível, fazendo com que o intelecto humano que conhece seja primordial dentro de qualquer investigação epistemológica, o que garante que o absoluto seja relativo à razão humana e não a outras entidades mais poderosas. Nesse sentido, pode-se também enquadrar o que é dito por Descartes a Mersenne, quando aquele declara que irá explicar “de novo o fundamento em que me parece possível apoiar toda a certeza humana”²⁴⁹, o que salienta a continuidade de seu pensamento que tem como crivo supremo e absoluto o próprio sujeito racional e, assim, sua recusa em se pronunciar em relação a uma perspectiva divina, entendendo que isto configuraria em uma grande presunção e, por isso, limitando a abrangência de sua busca a aspectos humanos.

2.4. O distanciamento evidente entre o pensamento cartesiano e a doutrina cética

Entende-se também que o fato de Descartes não ter conseguido refutar os argumentos céticos, mesmo em relação aos parâmetros da razão humana, não acarreta inevitavelmente que ele seja um cético, mesmo que apesar de suas intenções. O fracasso em responder aos argumentos céticos por parte do filósofo apenas manifesta seu insucesso e evidencia que sua filosofia poderia ser questionada, assim como muitas outras filosofias propostas ao longo da história. Em concordância com Lennon, mesmo que Descartes tenha falhado em seu objetivo de refutar o ceticismo (o que não é caso, segundo o autor), não faria dele um cético apesar dele mesmo “porque o mesmo poderia ser verdade a respeito de todos, isto é,

²⁴⁹ Descartes 1983, 160.

Descartes não deve ser condicionado a um padrão mais alto.”²⁵⁰ Além disso, a leitura de Landim Filho afirma que Descartes não poderia ser considerado um cético de forma alguma, já que

a dúvida cartesiana, no momento mesmo em que se efetua, não assume, nem mesmo provisoriamente, a ‘posição cética’: em cada uma de suas etapas há uma crença que, se não é indubitável, escapa a certas razões de duvidar. Se a ‘experiência’ da dúvida não demonstra a impossibilidade do ceticismo sobre o conhecimento das coisas exteriores, pois pode sempre ser reiterada sem contradição, ela mostra ao menos que não é possível ser cético. (Landim Filho 1992, 26-7)

Por isso, Landim Filho entende que Descartes nunca duvidou da possibilidade de obtenção da verdade, mas apenas queria estabelecer como seria possível descobrir a verdade e justificar os conhecimentos verdadeiros (Landim Filho 1992, 30).

Ainda assim, apresenta-se aqui uma concordância com Popkin (2000, 327-8), já que a filosofia cartesiana acaba sendo engolida por seu contexto, mesmo que ela tenha objetivo de alcançar certezas: a crise cética que estava instaurada na modernidade poderia também ser utilizada para questionar os próprios princípios e verdades propostos por Descartes, ainda que ele tenha se esforçado para construir um sistema imune aos questionamentos céticos. Contrariamente ao que foi afirmado pelo filósofo, ele não refutou de vez o ceticismo. Os pensadores da modernidade continuaram lidando com os problemas céticos, principalmente porque além de Descartes não ter conseguido refutá-los como ele acreditou ter feito, o filósofo ainda instaurou este modelo de começar a filosofar por meio das dúvidas céticas com intenção de atingir verdades, iluminando ainda mais os problemas acarretados pelo ceticismo. Assim, mesmo que não fosse sua intenção, o legado da filosofia cartesiana é claramente um legado cético, como aponta Secada:

Dada as preocupações de Descartes sobre os efeitos que o uso do ceticismo poderia ter nas ‘mentes fracas’ que ‘poderiam avidamente abraçar as dúvidas e os escrúpulos (...) e depois serem incapazes (...) de removê-las’, é irônico que a nova filosofia que ele ajudou a criar estivesse focada ao redor de questões céticas relativas à justificação

²⁵⁰ “(...) because the same is likely to be true of everyone, i.e. Descartes should not be held to a higher standard.” (Lennon 2008, 76, tradução nossa)

da crença, à obtenção de conhecimento e, finalmente, à validade e sentido da razão.²⁵¹ (Secada 2000, 268, tradução nossa)

Todavia, não é porque o legado da filosofia cartesiana seja cético que Descartes o seja, nem mesmo *malgré lui*. A utilização dos argumentos céticos por parte de Descartes se distancia muito da utilização feita pelos céticos e seu projeto não se aproxima do projeto preconizado pelo ceticismo, o que já fica claro no *Discurso* em que Descartes afirma que suas dúvidas não teriam como objetivo a suspensão do juízo e, conseqüentemente, a tranquilidade, mas seriam um método de análise do que poderia ser tomado como verdadeiro e o que deveria ser desconsiderado por ser falso, o que ele acredita ter conseguido “muito bem (...), procurando descobrir a falsidade ou incerteza das proposições que examinava, não por fracas conjecturas, mas por raciocínios claros e seguros, não deparava quaisquer tão duvidosas que delas não tirasse sempre alguma conclusão bastante certa (...).”²⁵² Assim, a intenção cartesiana é duvidar e investigar todas as coisas em busca de encontrar algo que não possa ser duvidado e, assim, estabelecer o que é verdade. Esse projeto se distancia largamente da intenção do cético²⁵³ que, pelo contrário, segundo a definição de Sexto Empírico, entende que o:

Ceticismo é a habilidade de estabelecer oposições entre as coisas que aparecem e que são pensadas de qualquer maneira, uma habilidade pela qual, por causa da equipolência nos objetos e motivos opostos, nós chegamos primeiro à suspensão do juízo e depois à tranquilidade²⁵⁴. (Empírico 2000, 4, tradução nossa)

Então, fica claro que a filosofia cartesiana não é uma filosofia cética. Pode-se perceber, inclusive, que a definição oferecida por Sexto Empírico não inclui a concepção de busca pela verdade, pelo contrário, o ceticismo (pelo menos o pirrônico), visa à suspensão do juízo por meio da equipolência entre os argumentos e

²⁵¹ “Given Descartes’s worries about the effects his use of scepticism might have on ‘weak minds’ who ‘might avidly embrace the doubts and scruples . . . and afterwards be unable . . . to remove them’, it is ironic that the new philosophy which he helped to bring about was centred around sceptical questions regarding the justification of belief, the attainability of knowledge, and ultimately the validity and point of reason.”

²⁵² Descartes, 1983 44-5.

²⁵³ Como aponta Forlin: “Diferentemente dos propósitos céticos, o projeto cartesiano não é a permanência no estado de dúvida, mas, ao contrário, a instauração do conhecimento absolutamente certo pelo esgotamento da própria dúvida.” (Forlin 2004, 31)

²⁵⁴ “Scepticism is an ability to set out oppositions among things which appear and are thought of in any way at all, an ability by which, because of the equipollence in the opposed objects and accounts, we come first to suspension of judgement and afterwards to tranquility.”

a conseqüente tranquilidade adquirida pelo espírito²⁵⁵. A proposta de Descartes é totalmente distinta: o filósofo propõe utilizar argumentos céticos (tendo em vista a equipolência) para limpar os erros e preconceitos do espírito e conseguir identificar uma verdade que seria inatingível por esses argumentos, ou seja, que conseguisse superar esta equipolência, já que nenhum argumento poderia ser forte o bastante para ser contraposto a sua veracidade. Com o uso dos argumentos céticos, Descartes está lançando mão de uma aposta dogmática porque ele entende que duvidando de tudo é possível encontrar verdades indubitáveis que serão ponto de partida para o desenvolvimento de seu sistema filosófico, algo que nem de longe faz parte do *modus operandi* do cético²⁵⁶.

Além disso, o estabelecimento da equipolência, a suspensão do juízo e a indiferença cética são coisas inadmissíveis para Descartes, o que fica claro na Quarta Meditação, em que o filósofo deixa claro que “para ser livre, não é preciso que eu possa indiferentemente me inclinar para uma ou para a outra parte, mas, ao contrário, quanto mais propendo para uma delas (...) tanto mais livremente a escolho”²⁵⁷ e que, por isso, “a indiferença que experimento (...) é o ínfimo grau de liberdade e não atesta nenhuma perfeição sua, mas somente uma deficiência do conhecimento ou alguma negação.”²⁵⁸ Assim, diferentemente do cético que busca a indiferença e tranquilidade por meio da suspensão do juízo, o que Descartes recusa como uma privação de conhecimento e liberdade²⁵⁹.

²⁵⁵ Marcondes comenta que esta concepção de dúvida na modernidade é uma combinação de três concepções distintas que estão presentes no ceticismo antigo: diaphonia, aporia e epoché. Segundo ele: “É possível também argumentar que a noção de dúvida não existia no pensamento cético grego tal como a empregaram os modernos e tal como a consagrou Descartes, e que, quando esse termo passou a ser usado, confundindo-se com o próprio Ceticismo da Modernidade, na verdade traduziu um conjunto de expressões utilizadas pelos céticos antigos. Embora esse uso seja anterior a Descartes, foi certamente esse filósofo o primeiro a dar à dúvida um papel central na formulação de seu método.” (Marcondes 2019, 119). E, por isso, o autor também afirma que “O método da dúvida cartesiana daria um novo sentido ao Ceticismo.” (Marcondes 2019, 141).

²⁵⁶ Apesar desta diferença de metodologia entre Descartes e os céticos, Forlin aponta para o grau de seriedade em que ambos os lados entendem e utilizam a dúvida. Segundo ele: “A seriedade da empresa da dúvida metódica cartesiana, portanto, expressa-se melhor na aproximação do que na oposição com a dúvida cética. (...) Descartes e os céticos (...) tomam igualmente a dúvida a sério; ocorre apenas que eles reivindicam resultados diferentes.” (Forlin 2004, 33)

²⁵⁷ Descartes 2004, 120-21.

²⁵⁸ Descartes 2004, 121.

²⁵⁹ Paganini, reconhecendo esta divergência entre Descartes e os céticos, conclui que “Descartes, pour sa part, ne sera aucunement satisfait de cette indifférence: son but n'est pas tant la paix de l'esprit que la recherche de la vérité. Pour lui le doute est orienté par la recherche de ce dont on ne peut pas douter, et donc la poursuite d'une certitude qui est tout d'abord théorique, alors que *l'usus vitae* pourrait à la limite se borner au vraisemblable, à ce qui en principe ne cesse pas d'être douté même s'il devient l'objet ferme et stable de notre pratique morale.” (Paganini 2008, 264)

2.5. O problema do critério e o intuicionismo cartesiano

É nítido o inquérito que ocorre tanto nas *Segundas Objeções* de Mersenne quanto na “objeção das objeções” sobre a possibilidade de garantir um vínculo seguro entre as verdades subjetivas e as verdades objetivas. O questionamento de Mersenne, por exemplo, sobre uma garantia que poderia ser oferecida pelo conhecimento da essência de Deus e da integridade do intelecto humano ao perceber coisas, aparentemente, claras e distintas ou a possível incapacidade humana em fazer abstrações que correspondem ao mundo real, sendo estas apenas abstrações fruto da imaginação do intelecto, já expõe a dificuldade em estabelecer um acesso das coisas que são percebidas subjetivamente ao que existe efetivamente.

Esta dificuldade é resumida no problema do critério de verdade utilizado por Descartes para construir este elo que possibilitaria a ultrapassagem dos obstáculos colocados pelas dúvidas céticas e a chancela para aceitar que o que é percebido pelo intelecto corresponde ao que existe de fato no mundo externo. Esse problema não foi negligenciado, sendo muito questionado pelos críticos de Descartes, figurando também como principal instrumento utilizado por Popkin para demonstrar que o filósofo seria um cético apesar dele mesmo. Ora, se o critério de verdade cartesiano falha, então ele deve se limitar a assentir sobre o que aparece para ele, o que é essencialmente uma posição cética.

Ainda nas *Segundas Objeções*, Mersenne coloca o problema nestes termos:

como ainda não estais certo da existência de Deus e dizeis, no entanto, que não podeis estar seguro de coisa alguma, ou conhecer coisa alguma clara e distintamente, se primeiro não conheceis certa e claramente que Deus existe, segue-se que não sabeis ainda que sois uma coisa pensante, porquanto, segundo vós, tal conhecimento depende do conhecimento claro de um Deus existente, que ainda não demonstrastes, nos lugares onde concluíis que conheceis claramente o que sois. (Descartes 1983, 147)

A mesma crítica ocorre nas *Quartas e Quintas Objeções*, escritas por Arnauld e Gassendi, respectivamente. Ambos os filósofos entendem que o critério de verdade na filosofia cartesiana seria a clareza e distinção, o que parece ser realmente o caso tendo em vista a passagem da Terceira Meditação em que Descartes afirma que:

Estou certo de que sou coisa pensante. Não saberei, portanto, também, qual o requisito para ficar certo de alguma coisa? Com efeito,

nesse primeiro conhecimento nada há senão uma percepção clara e distinta do que afirmo. Isto não seria seguramente suficiente para me tornar certo da verdade da coisa, se jamais pudesse acontecer que algo por mim percebido, assim clara e distintamente, fosse falso. E, por conseguinte, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que: é verdadeiro tudo o que percebo muito clara e muito distintamente. (Descartes 2004, 71)

Neste sentido, Descartes se refere à clareza e distinção como uma regra geral que possibilitaria distinguir o que é verdadeiro, percebido clara e distintamente, do que é falso, não se encaixando neste critério, o que orienta a acusação de Popkin, baseada nas críticas de Mersenne, Arnauld e Gassendi. Arnauld, por exemplo, questiona sobre a circularidade deste critério, já que tendo em vista sua utilização como recurso por Descartes para estabelecer a existência de Deus, mas julgando o fato de que “na ignorância disto [se há um Deus e se ele pode ser enganador], não parece que eu possa jamais estar completamente certo de nenhuma outra coisa”²⁶⁰, então parece, segundo Arnauld,

que não podemos estar certos de que Deus existe exceto porque nós o concebemos muito claramente e muito distintamente; portanto, antes de ter certeza da existência de Deus, nós devemos ter certeza de que todas as coisas que concebemos clara e distintamente são verdadeiras²⁶¹. (*Oeuvres* II, 652)

A resposta cartesiana, negligenciada por Popkin, consiste em apresentar uma distinção entre os graus de certeza: haveria a certeza adquirida por meio das percepções claras e distintas imediatas (o que garantiria o raciocínio acerca da existência de Deus) e a certeza a respeito das memórias de percepções claras e distintas (que só pode ser estabelecida após o estabelecimento da existência de Deus)²⁶².

Por sua vez, Gassendi também aponta que a clareza e distinção é um critério falho, inclusive já tendo enganado muitos sábios que afirmaram perceber verdades muito clara e distintamente, mas que estas se provaram falsidades com o tempo. Assim, Gassendi insiste na subjetividade deste critério proposto por Descartes,

²⁶⁰ Descartes 2004, 73.

²⁶¹ “(...) *nous ne pouvons être assurés que Dieu est, sinon parce que nous concevons cela très clairement et très distinctement; donc, auparavant que d’être assurés de l’existence de Dieu, nous devons être assurés que toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont vraies.*”

²⁶² *Oeuvres* II 563-72; 690

afirmando que por isso, ele não seria suficiente para distinguir o que é verdadeiro do que é falso, sendo necessário um novo critério para garantir a objetividade deste, o que não seria viável, já que levaria a um regresso ao infinito. Neste sentido, Gassendi sugere que Descartes se preocupe em formular um método para evitar os erros, já que o critério de verdade estaria fadado ao fracasso, crítica habitual entre os cétricos²⁶³.

Como visto, Descartes responde a essas questões, principalmente distanciando seu procedimento de investigação da verdade destes outros sábios a que Gassendi se refere e reafirmando que já havia estabelecido este método requisitado por seu crítico, “primeiramente afastando os preconceitos e, em seguida, explicando as principais ideias e, enfim, distinguindo as claras e distintas das que são obscuras e confusas” (Descartes 1983, 186).

Apesar de Popkin considerar essa resposta cartesiana, ele acaba concluindo que o filósofo apenas reitera a subjetividade do critério de verdade, o que não seria suficiente para estabelecer o que é de fato percebido clara e distintamente, assim, não é possível conectar as verdades subjetivas e as verdades objetivas, saindo das objeções propostas pelas dúvidas cétricas e estabelecendo um sistema de verdades, o que levaria Descartes a ser um cétrico apesar dele mesmo. Entretanto, a existência ou não de um critério de verdade dentro do pensamento de Descartes é algo muito debatido, já que, apesar da passagem citada anteriormente sobre a clareza e distinção como regra na Terceira Meditação, há algumas passagens dentro do *corpus* cartesiano que sugerem a inexistência deste critério.

Valendo-se dessas passagens, Thomas Lennon busca estabelecer que a filosofia cartesiana não precisaria de um critério de verdade, pelo contrário, Descartes seria um intuicionista e, sendo assim, nenhuma dessas objeções acerca do critério, apresentadas aqui e utilizadas por Popkin, para acusar o filósofo de não conseguir ultrapassar o ceticismo não seriam válidas, o que salvaguardaria a filosofia cartesiana de muitos inconvenientes e forneceria uma leitura mais generosa que garantiria a plausibilidade deste sistema. Assim, Lennon estabelece que o cogito não forneceria o

²⁶³ *Oeuvres* II, 723-26. Gassendi deixa claro que está recorrendo aos argumentos cétricos dizendo que “*Et certes, après ce que disent les sceptiques, dont vous ne ignorez pas les arguments, de quelle vérité pouvons-nous répondre comme d’une chose clairement connue, sinon qu’il est vrai que les choses paraissent ce qu’elles paraissent à chacun ?*” (*Oeuvres* II, 724)

critério de verdade da clareza e distinção, mas sendo ele uma percepção direta que não poderia ser negada, já que sua negação consistiria em uma incoerência, o cogito forneceria um modelo de verdade a qual a mente deveria se acostumar e, posteriormente, empregar esta noção de verdade à outras percepções²⁶⁴. Diferentemente do que entende Popkin, o cogito para Lennon é fruto de uma intuição e é este padrão intuicionista que deve ser utilizado na consideração de outras percepções tão intuitivas e verdadeiras como a do cogito (Lennon 2008, 100-5; 138-148).

Buscando principalmente rejeitar a interpretação de Huet e da “interpretação padrão”, Lennon revê a passagem em que o filósofo diz ter estabelecido a clareza e distinção como uma regra geral para distinguir a verdade nas *Meditações* e justifica esta revisão indicando que seria surpreendente que Descartes tivesse cometido um erro tão grosseiro em um dos seus principais argumentos, que este erro tivesse sido notado apenas em cinco ocasiões²⁶⁵ e que, por fim, seria também muito surpreendente que Descartes não tenha respondido de modo suficiente aos críticos atuais, tendo em vista que os contemporâneos a Descartes que o questionaram sobre o problema do critério não manifestaram grande discordância ou insatisfação com as respostas oferecidas, com exceção de Huet, o que leva Lennon a concluir que “se a interpretação padrão estivesse correta, a acusação de circularidade teria sido discutida pelo menos tanto, e nos mesmos termos destrutivos, quanto é hoje.”²⁶⁶

Nesse sentido, a “interpretação padrão”, na leitura de Lennon, está equivocada ao entender que o sistema de conhecimento proposto por Descartes segue um procedimento de adição de conhecimento tendo como ponto de partida o cogito e, assim, a utilização do critério da clareza e distinção desvelado por esta verdade que permitira distinguir outras percepções que possuiriam estas características. Para Lennon, mesmo que a leitura da clareza e distinção como um rótulo ou critério fosse

²⁶⁴ Esta interpretação intuicionista de Lennon é corroborada por Forlin que entende que o cogito é fruto de uma autopercepção e que, assim, revela o critério de verdade, que é, na verdade, a própria luz natural (Forlin 2005, 105-6; 215-22). Entretanto, mesmo entre os intérpretes brasileiros esta concepção não é consenso, Landim Filho (1992) e Ethel Rocha (2002), por exemplo, entendem que Descartes precisa e utiliza um critério de verdade nos modelos de rótulo ou regra para diferenciar o verdadeiro do falso.

²⁶⁵ Nas *Quartas Objeções* de Arnauld, que posteriormente utiliza a regra da clareza e distinção como axioma em sua *Lógica* de Port-Royal, de modo superficial nas *Segundas* e *Quintas Objeções* escritas respectivamente por Mersenne e Gassendi, na *Entrevista com Burman* e na Carta a Clerselier, conhecida também como *Apêndice às Quintas Objeções e Respostas*. (Lennon 2008, 158)

²⁶⁶ “If the standard view were correct, the charge of circularity would have been discussed at least as much, and in the same destructive terms, as it is now.” (Lennon 2008, 158-59, tradução nossa)

psicologicamente plausível, seria impossível estabelecer este critério, justamente por causa da possibilidade da existência do Deus enganador que ainda não havia sido superada e, assim, mesmo que Descartes tenha certeza da verdade do cogito, seria impossível retirar dele os rótulos que fazem com que sua verdade seja apreendida²⁶⁷ (Lennon 2008, 163-4). Assim, segundo o autor, pensar no procedimento cartesiano como uma maneira de apenas avaliar o que já era conhecido por meio do modelo de verdade fornecido pelo cogito é mais plausível, já que não seria preciso um critério, apenas a confirmação da possibilidade de atingir conhecimento da verdade e a noção de qual a percepção que a verdade produz, que é a impossibilidade de negá-la²⁶⁸. Portanto, é apenas neste sentido de modelo que o cogito pode ser entendido como regra geral estabelecido na Terceira Meditação (Lennon 2008, 164-5).

Na leitura de Lennon, o cogito é uma verdade que pode ser aceita mesmo com a hipótese do Deus enganador ainda em voga. É possível assim estabelecer que “a ruptura entre certeza e verdade foi superada, ou é tomada como superada, em pelo menos um caso, ele então usa este caso como um modelo para sua certeza em todos os casos.”²⁶⁹ Segundo Lennon, um trecho da exposição do conteúdo das *Meditações* à maneira dos geômetras consegue sustentar esta posição, já que lá Descartes afirma

que, considerando com cuidado todos os exemplos de que falei nas minhas *Meditações*, de uma clara e distinta percepção, e todos cuja percepção é obscura e confusa, habituem-se a distinguir as coisas claramente conhecidas das obscuras; pois isso se aprende melhor por exemplos que por regras, e penso que disso não se pode dar um exemplo, sem que eu já não haja a florado um pouco. (Descartes 1983, 171)

Portanto, Lennon afirma que a regra a que Descartes se refere deve ser entendida apenas em termos de exemplos e modelos e não como um rótulo ou critério que deve ser atrelado ao que é percebido. Por meio desta abordagem, Descartes não poderia ser acusado de cometer uma argumentação circular, nem mesmo uma petição de princípio, porque não teria inferido o critério de uma verdade e

²⁶⁷ “This difficulty arises because labels are detachable from what they label, and the augmentative approach is problematic precisely because it takes Descartes to be drawing an inference from the label to the labeled, an inference that in this context can never be justified.” (Lennon 2008, 164)

²⁶⁸ Segundo Forlin, no início da Terceira Meditação é possível “deduzir a percepção clara e distinta, a saber, uma intuição intelectual que se expressa em um juízo necessário como critério de verdade” (Forlin 2005, 222).

²⁶⁹ “The cleavage between certainty and truth has been overcome, or is taken to be overcome, in at least one case, and he then uses this case as a model for his certainty in all cases.” (Lennon 2008, 164, tradução nossa)

a aparente conclusão é apenas uma reafirmação da premissa, que ele é capaz de chegar à certeza mesmo a despeito de um Deus enganador. Ou, mais precisamente, a aparente conclusão não é nem uma proposição, mas a adoção de uma regra. Ele a expressa em termos proposicionais porque ele não poderia fazê-lo ao relatar sua adoção do mesmo: uma regra para certeza (justificada) é aceitar apenas o que é percebido como verdade. A certeza de que eu sou uma coisa pensante é uma regra no sentido de um modelo. Então a regra é, esteja certo sobre apenas o que é percebido como verdade do jeito que “eu existo” é percebido como verdade²⁷⁰. (Lennon 2008, 165, tradução nossa)

Por meio dessa concepção intuicionista, Lennon estabelece que segundo a filosofia cartesiana nós podemos assumir algo como verdadeiro porque percebemos que este algo é verdadeiro e, por isso, somos compelidos a aceitar sua verdade e não porque percebo algo que possui um rótulo de claro e distinto fixado a ele que me garante que é verdadeiro²⁷¹ (Lennon 2008, 166). Diferentemente do que é proposto por Popkin e por seguidores da interpretação da clareza e distinção como critério, Lennon estabelece que para Descartes a clareza e distinção é algo trivialmente verdadeiro no decorrer da apreensão da verdade, o que não seria o caso se a clareza e distinção fosse o critério de verdade inferido pela revelação do cogito²⁷². Assim sendo, Descartes não seria um filósofo cético apesar dele mesmo como acusa Popkin, já que sua filosofia não se fiaria em um critério de verdade e por isso, as críticas apontadas por Arnauld, Mersenne e Gassendi não seriam suficientes para provar que a filosofia cartesiana não conseguiu sair da subjetividade do cogito e, assim, não teria atingido as verdades objetivas que eram procuradas (Lennon 2008, 162). O autor

²⁷⁰ “The apparent conclusion is merely a restatement of the premise, that he is capable of arriving at certainty even in the face of a deceiving God. Or, more precisely, the apparent conclusion is not even a proposition, but the adoption of a rule. He expresses it in propositional terms because he could not do otherwise in reporting his adoption of it: a rule for (justified) certainty is to accept only what is perceived to be true. The certainty that I am a thinking thing is a rule in the sense of a model. Thus the rule is, be certain about only what is perceived to be true the way ‘I exist’ is perceived to be true.”

²⁷¹ É interessante apontar que Lennon considera a crítica de Huet ao suposto critério cartesiano da clareza e distinção alegando que os termos usados por Descartes a respeito deste critério são muito instáveis, sendo nomeados de forma quase que aleatória (percepção clara e distinta, luz natural, evidência, etc.), mas Lennon rejeita esta crítica porque ela só seria adequada se de fato existisse um critério de verdade na filosofia cartesiana, o que não é o caso em sua interpretação, já que estes termos não são pensados para serem termos técnicos, inclusive a única definição que aparece na obra cartesiana de clareza e distinção ocorre nos *Princípios* “and that is a work in which he is trying to impose what is likely an artificial structure on his system in order to make it suitable for presentation in a schoolbook.” (Lennon 2008, 169)

²⁷² Segundo Lennon, esta leitura é comprovada pela resposta de Descartes a Mersenne sobre a questão do exagero da regra de só aceitar o que é claro e distinto como verdade, o que minimizaria o conhecimento a pouquíssimas coisas (Descartes 1983, 148), ao que Descartes responde que quando não se conhece clara e distintamente há sempre o perigo de falhar, já que “nenhuma concepção é dita obscura ou confusa, exceto porque nela está contido algo que não é conhecido.” (Descartes 1983, 162). Assim, enquanto Mersenne claramente questiona sobre a regra proposta por um critério, Descartes não fala em termos de rótulos ou critérios, mas sim de apreensão da verdade, possível apenas caso não haja aspectos que não são totalmente compreendidos (Lennon 2008, 174).

admite que com apenas a percepção do cogito a dúvida hiperbólica não seria extinta, pelo contrário, todo o resto ainda poderia ser questionado por ela, entretanto, isto só provaria a perspectiva de um filósofo que em um sentido mais profundo seria um falibilista.²⁷³

Assim, como aponta Lennon, a figura que emerge dessa leitura é semelhante à que é proposta por Harry Frankfurt, isto é, a figura de um filósofo que não tinha tanto interesse em refutar o ceticismo, mas acredita que o faz. Enquanto Frankfurt (2008, 33-6) acredita que Descartes valida sua razão em termos de certeza e coerência, já que uma garantia absoluta não figuraria entre seus objetivos²⁷⁴, Lennon acredita que Descartes consegue oferecer a verdade que estava procurando, mesmo que entendesse que em algum aspecto mais profundo esta verdade poderia ser questionada (Lennon 2008, 167).

Por esse ângulo, a compreensão de Frankfurt sobre a clareza e distinção diverge da proposta por Lennon, já que ele entende que não é possível reduzir a regra de apreensão de verdades a uma mera experiência imediata, o que Lennon parece apontar como sendo o modelo retirado do cogito para perceber outras verdades. E assim, segundo Frankfurt:

Enquanto percepções claras e distintas envolvem uma apreensão direta de algo pelo entendimento, não é correto construir a percepção simplesmente como um assunto de experiência imediata. Fazê-lo é reduzir a doutrina de Descartes a uma teoria psicológica da verdade grosseiramente implausível, e ignorar a importância lógica essencial para sua concepção de evidência²⁷⁵. (Frankfurt 2008, 181, tradução nossa)

Frankfurt entende que para perceber algo clara e distintamente é necessário entender as relações lógicas que estão inclusas no que está sendo percebido e na

²⁷³ “But that is exactly the way it should be. From Descartes’s perspective, any philosophy that concluded that we were infallible in that regard would have produced a reduction of itself. To base skepticism on that possibility is gratuitous (...) In short, skepticism is, though unrefuted theoretical possibility, *unreasonable*. This is why Descartes has such contempt for it.” (Lennon 2008, 166)

²⁷⁴ Além da discordância de Williams sobre este ponto, que argumenta que Descartes busca encontrar a verdade absoluta no sentido de correspondência e não apenas de coerência (Williams 1978, 185-92), Curley afirma que Frankfurt está errado e que “(...) if it were right, it would make the whole enterprise an empty one” porque “Frankfurt thinks that Descartes simply takes for granted that the proper use of reason will not also lead to such incompatible results and that in doing so, he begs the question. In the end, Descartes’ defense of reason breaks down.” (Curley 1978, 113-14).

²⁷⁵ “(...) while clear and distinct perception does involve a direct apprehension of something by the understanding, it is not correct to construe the perception simply as a matter of an immediate experience. To do so is to reduce Descartes’s doctrine to a crudely implausible psychological theory of truth, and to ignore the essentially logical import of his conception of evidence.”

própria percepção, portanto, para ele, Descartes entende que existem algumas proposições que são meramente percebidas como verdades por serem autoevidentes, mas a história não se resume a isso, já que também é necessário “reconhecer que nenhum estado possível dos eventos é inconsistente com a proposição.”²⁷⁶ Entretanto, aqui se pode ver que a teoria de Frankfurt sobre a clareza e a distinção não é oposta à leitura de Lennon, isto é, mesmo que Frankfurt entenda que a clareza e distinção figure como uma regra, ele aceita que algumas proposições são aceitas porque são autoevidentes e são aprendidas apenas pela intuição, existem outras, entretanto, que devem ser avaliadas segundo suas relações lógicas. Acerca deste último ponto Lennon também não parece fazer objeções, já que entende que a apreensão da verdade em alguns casos se dá “de acordo com a lógica pragmática” que o compele a assentir a verdade “porque eu vejo a verdade”²⁷⁷, o que não nega que é preciso compreender todos os aspetos desta verdade e rejeitar a possibilidade desta ser logicamente incompatível com os cenários possíveis, mas sim que este processo está incluso no processo de apreensão de verdades que se dá ao tirar todo o tipo de preconceito e obstáculos do intelecto, chegar à verdade do cogito e usá-la como modelo para acostumar o espírito a só tomar como verdade o que aparece tão coercitivo e obrigatório quanto é o caso do cogito. Assim, enquanto Frankfurt aceita a importância da intuição na investigação da verdade, Lennon não reduz a filosofia cartesiana a uma mera procura de verdades autoevidentes²⁷⁸.

A interpretação de Lennon também é, em alguns aspectos, corroborada pela versão desenvolvida por Gaukroger sobre a clareza e a distinção. Segundo o autor,

²⁷⁶ “Descartes thinks there are a number of very elementary propositions that need only be understood in order for it to be apparent that they cannot reasonably be doubted. These propositions are self-evident in the sense that they are clearly and distinctly perceived, and thus known to be true, whenever their meanings are attentively grasped. But it is a mistake to construe his theory of clear and distinct perception as a theory of self-evidence. Even the clear and distinct perception of a self-evident proposition involves more than apprehending the proposition itself; it requires recognizing that no possible state of affairs is inconsistent with the proposition.” (Frankfurt 2008, 183)

²⁷⁷ “Instead, according to a pragmatic logic I am compelled to do so because I see the truth.” (Lennon 2008, 166)

²⁷⁸ Sobre a crescente negligência e omissão do papel da intuição pelos intérpretes da filosofia cartesiana, Frankfurt explica que: “At least two relatively recent developments have encouraged a tendency among many philosophers to overlook the role of intuition in reasoning: the extensive formalization of logic, together with the creation of more or less mechanical techniques of logical calculation; and the evidence that counter-intuitive logical principles are viable. But however it is that logical principles may be established, and whatever their ultimate justification, the use of any such principles (either within a calculus or in the application of a calculus to a subject matter) is impossible without what it is quite natural and convenient to refer to as a kind of “seeing.” Even if it can be established in an entirely mechanical way that arguments of a certain form are acceptable, it is still necessary to determine that a given argument is of this form before the principle in question can be used in reasoning.” (Frankfurt 2008, 211). Para uma ampla discussão e contrapontos sobre as teses sustentadas por Frankfurt, ver Forlin 2005.

como Descartes precisa ultrapassar a dúvida cética proposta e garantir a existência de Deus, é necessário

estabelecer as credenciais do critério intuitivamente e então estabelecer que tipo de critério ele é. O cogito fornece uma aplicação paradigmática do critério e mostra seu poder (...). Então, tendo estabelecido as credenciais do critério e sua fonte de legitimidade, ele aplica isso à natureza corpórea.²⁷⁹ (Gaukroger 1995, 338, tradução nossa)

Assim, apesar de entender a clareza e distinção como regra ou critério para ser aplicado ao distinguir o que é verdadeiro do que é falso, Gaukroger estabelece que este critério é baseado em uma compreensão intuitiva provinda do conhecimento do cogito, algo originado pela teoria desenvolvida por Descartes nas *Regras* que estabelece que a verdade apenas só pode ser alcançada por meio da intuição e da dedução²⁸⁰, e o critério da clareza e distinção seria justamente apreendido intuitivamente pela luz natural. Entretanto, como o autor apresenta que é necessário estabelecer a prova da existência de Deus para legitimar o uso do critério, as críticas feitas à dificuldade de Descartes em estabelecer o vínculo entre certeza subjetiva e verdade objetiva não são superadas.

Dessa maneira, pode-se perceber que existem muitas interpretações a respeito da utilização ou não de um critério de verdade por Descartes. E, por isso, parece ousado querer discutir aqui qual seria a melhor leitura para este aspecto da filosofia cartesiana. Entretanto, é possível indicar alguns trechos do *corpus* cartesiano que parecem fundamentar a leitura de Lennon e que, conseqüentemente, corroboram uma contestação da denúncia feita por Popkin que Descartes seria um cético apesar dele mesmo porque não consegue ultrapassar os limites da certeza subjetiva.

Primeiramente, ao comentar com Mersenne, em uma carta de outubro de 1639, sobre a tentativa de Herbert de Cherbury em estabelecer a verdade contra o ceticismo através de uma verificação do conceito de verdade, Descartes afirma que “o autor

²⁷⁹ “(...) establish the credentials of the criterion intuitively, and then establish what kind of criterion it is. The *cogito* provides a paradigm application of the criterion and shows its power (...). So, having established the credentials of the criterion and its source of legitimacy, he applies it to corporeal nature.”

²⁸⁰ Nas *Regras*, Descartes define intuição como “o conceito que a inteligência pura e atenta forma com tanta facilidade e clareza que não fica absolutamente nenhuma dúvida sobre o que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito que a inteligência pura e atenta forma, sem dúvida possível, conceito que nasce apenas da luz da razão e cuja certeza é maior, por causa de sua simplicidade, do que a própria dedução, embora esta última não pode ser mal feita mesmo pelo homem (...)”, enquanto a dedução é definida como “toda conclusão necessária tirada de outras coisas conhecidas com certeza”(Descartes 1999, 14-5).

toma o consentimento universal como regra de suas verdades; para mim, minha única regra é a luz natural, que é bem adequada para qualquer coisa: pois todos os homens possuem uma mesma luz natural e eles parecem todos ter as mesmas noções”²⁸¹. Nessa mesma carta, Descartes distingue os instintos animais, ligados ao corpo, da “luz natural ou *intuitus mentis* (intuição do espírito), que é a única em que se deve confiar.”²⁸² É claro que a redação das *Meditações* só foi terminada no ano seguinte, mas esta carta deixa claro que estabelecer uma regra ou um critério para encontrar a verdade não fazia parte de seu projeto, pelo contrário, ele confiava apenas no emprego de sua luz natural para apreensão de verdades.

No mesmo sentido, também respondendo à Mersenne nas *Segundas Respostas*, Descartes deixa claro que apreensão do cogito é “uma primeira noção que não é extraída de nenhum silogismo; e quando alguém diz: *Penso, logo sou, ou existo*, ele não conclui sua existência de seu pensamento como pela força de algum silogismo, mas como uma coisa conhecida por si; ele a vê por simples inspeção do espírito.”²⁸³ Mesmo se referindo ao cogito e não às outras verdades que o seguem ou mesmo a um possível critério, Descartes deixa claro a importância desta inspeção do espírito, que também pode ser chamada de luz natural ou mesmo intuição intelectual, na apreensão de verdades. Por meio desta experiência de percepção do cogito que é possível pela visão do espírito, o intelecto pode se acostumar a apenas assentir às coisas que se apresentam ao espírito do mesmo modo do cogito, o que é a perspectiva proposta por Lennon.

Ainda no contexto das *Segundas Respostas*, ao organizar os principais argumentos das *Meditações* por meio de uma demonstração geométrica, Descartes indica vários passos que deveriam ser seguidos por seus leitores ao considerar seus argumentos e, assim, um destes passos consiste em considerar

o próprio espírito, e todos aqueles de seus atributos de que reconhecerem não poder de alguma forma duvidar (...); e que não cessem de considerá-lo, sem que primeiramente tenham adquirido a prática de concebê-lo distintamente, e de crer que é mais fácil conhecê-lo do que todas as coisas corporais. (Descartes 1983, 170)

²⁸¹ “L’auteur prend pour règle de ses vérités le consentement universel ; pour moi, je n’ai pour règle des miennes que la lumière naturelle, ce qui convient bien en quelque chose : car tous les hommes ayant une même lumière naturelle, ils semblent avoir tous les mêmes notions (...).” (*Oeuvres II*, 145)

²⁸² “(...) c’est la lumière naturelle ou *intuitus mentis*, auquel seul je tiens qu’on se doit fier ;” (*Oeuvres II*, 146)

²⁸³ Descartes 1983, 158.

Mesmo que o objetivo da passagem seja principalmente solicitar ao leitor que se afaste das coisas corpóreas e dê atenção ao intelecto, é possível entender aqui que Descartes estava preocupado em mostrar que é necessário trabalhar e desenvolver o próprio espírito e, por conseguinte, sua capacidade de identificar verdades por meio da luz natural.

Por isso, parece aqui razoável aceitar a interpretação de Lennon que propõe que a filosofia cartesiana seria pautada em um intuicionismo e rejeitar a leitura de Popkin, que entende que a Terceira Meditação propõe um critério de verdade e, assim, considera toda a parte construtiva da filosofia cartesiana como falha já que não consegue ultrapassar a subjetividade das verdades concebidas no intelecto. Acreditando-se, na verdade, que a clareza e a distinção não figurariam como um critério de verdade na filosofia cartesiana, pelo contrário, Descartes não precisaria de um critério e nem teria estabelecido algo do tipo em sua filosofia, sustentando um intuicionismo como método de apreensão de verdades.

Por último, mesmo que Popkin esteja certo ao afirmar que Descartes implementou um critério de verdade em seu sistema filosófico tendo em vista distinguir o verdadeiro do falso e que, por isso, este sistema não teria conseguido sair da certeza subjetiva do cogito porque o critério pode ser questionado pelas dúvidas céticas propostas pelo próprio Descartes, esse fracasso não faria de Descartes um cético, mesmo que apesar dele mesmo (*malgré lui*). Entretanto, a posição proposta por Popkin a respeito desta consequência da filosofia cartesiana não precisa significar que o autor entendia que Descartes tivesse, querendo ou não, assumido uma posição cética diante do seu fracasso em responder ao ceticismo. Como mostrado anteriormente, o legado deixado pela filosofia cartesiana é um legado cético e “depois de Descartes, a filosofia moderna teve de enfrentar a *crise pyrrhonienne*”²⁸⁴, então, mesmo que com a intenção de propor uma filosofia dogmática que estabelecia certezas sólidas e seguras e que poderia, assim, fundamentar todo um sistema de conhecimento, Descartes teria reforçado a posição cética que ele quis refutar por não ter conseguido estabelecer realmente suas verdades.

A posição de Popkin acerca de Descartes pode ser compreendida tendo em vista justamente a contribuição dada pela filosofia cartesiana à divulgação e perpetuação do ceticismo. Descartes, assim, seria um cético *malgré lui* porque empreende um

²⁸⁴ Popkin 2000, 339.

grande projeto de busca de verdades e, mesmo assim, recebe uma série de críticas céticas, o que reforçou o ceticismo e ampliou o seu domínio, principalmente tendo em vista as obras publicadas pelo filósofo em francês que tinham objetivo de alcançar um público mais diversificado. Nessa leitura mais caridosa, Popkin não teria realmente considerado Descartes um cético, apenas indicado que as consequências de sua filosofia prejudicaram o ideal de um sistema filosófico dogmático além de oferecer as dúvidas céticas de modo ainda mais enfático do que era conhecido antes das *Meditações*.

De qualquer forma, é manifesto que a filosofia cartesiana pode ser questionada, criticada e refutada em muito de seus aspectos, mas se estabeleceu aqui que isto não faz com que Descartes seja um cético ou que sua filosofia acarrete um ceticismo. Parece que Lennon está correto ao afirmar que como a refutação do ceticismo não era um objetivo do projeto cartesiano, o fato de sua filosofia não alcançar tal coisa não pode ser visto como uma grande preocupação ou revés, mesmo que o autor entenda que Descartes é bem sucedido ao responder o ceticismo. Por outro lado, como já foi explicitado acima, não parece coerente negligenciar que a refutação do ceticismo aparecia como um dos objetivos da filosofia cartesiana, entretanto, também não parece que Popkin possua fundamentação suficiente para acusar Descartes de cético apesar dele mesmo, ainda que o filósofo tenha fracassado em sua empreitada de responder as dúvidas céticas empregues como princípio de seu sistema filosófico, principalmente porque, como também já apontado acima, Descartes durante a sua obra teve o cuidado de admitir que em um sentido mais profundo ele poderia estar enganado, mesmo convicto de ter atingido a verdade. Portanto, entende-se que Descartes é, de fato, apenas mais um dentre vários pensadores cujos argumentos se mostraram fracos e questionáveis e que, em razão disso, Popkin pode estar correto em afirmar que a filosofia cartesiana acabou por reforçar a posição cética.

CONCLUSÃO

Quando Richard Popkin revela que escritos céticos foram redescobertos no começo da modernidade e que estes são lidos em proporções consideráveis, tendo seus argumentos reapropriados e utilizados em grande parte das discussões filosóficas no Renascimento, surge um novo programa de pesquisa em relação à filosofia moderna, isto é, a investigação sobre como os autores dessa época utilizaram o ceticismo, como lidaram com a irresolução colocada pelos argumentos céticos e a consequente impossibilidade de fundamentação de conhecimentos. A filosofia cartesiana, nesse contexto, é entendida por Popkin como um esforço notável, o mais importante dentre todos então realizados, que intencionava refutar os argumentos céticos por meio de estabelecer um sistema de conhecimento baseado em certezas sólidas e inabaláveis. Entretanto, ainda seguindo a interpretação de Popkin, as certezas colocadas por Descartes não são suficientes para responder o ceticismo e, na verdade, os próprios argumentos céticos poderiam questioná-las, fazendo com que Descartes seja um cético apesar dele mesmo.

É claro que essa tese não foi acolhida integralmente, porém, muitos intérpretes e leitores de Descartes assentiram a ela, principalmente com referência a tentativa de refutação do ceticismo, já que a filosofia cartesiana realmente parece apontar para tal investida, inclusive possuindo como seu grande objetivo, este bastante comentado e divulgado por Descartes, fundamentar todo o sistema de conhecimento em princípios sólidos e inabaláveis. Além disso, Descartes muitas vezes se coloca contra o pensamento cético e utiliza os próprios argumentos desta corrente como início de sua filosofia, procurando assim, segundo o filósofo, a limpeza da mente e o alcance de pelo menos uma certeza que conseguisse sobreviver a estas dúvidas.

Por outro lado, já foi comentado na introdução deste trabalho que as disputas e controvérsias acerca das questões colocadas pela filosofia cartesiana são habituais, começando inclusive com o próprio Descartes e colocando-se de maneira ininterrupta desde então. Desse modo, a tese inovadora de Popkin sobre a influência do ceticismo no pensamento de Descartes inaugura mais um ponto que é e ainda será muito debatido e analisado por vários estudiosos e pesquisadores da filosofia cartesiana. Nesse contexto surge a rejeição integral da teoria de Popkin sobre a filosofia cartesiana feita por Thomas Lennon. Este intérprete entende que a leitura de Popkin

se tornou tão aceita e difundida que começou a ser um empecilho para atingir uma compreensão adequada da filosofia proposta por Descartes e, por isso, era preciso refutá-la, rejeitando seus argumentos, para que fosse possível atingir uma leitura mais adequada ao pensamento cartesiano. Lennon entende que Descartes não tinha como meta responder o ceticismo, possuindo apenas certo desprezo por esta corrente de pensamento. Mesmo assim, por ter desenvolvido uma filosofia baseada em fundamentos verdadeiros, baseadas em um intuicionismo, Descartes teria sim refutado o ceticismo e não poderia ser, em nenhum aspecto, considerado um cético.

Assim, pensar este desacordo se colocou como matéria de primeira importância porque tornou possível abordar de forma minuciosa e pormenorizada duas interpretações distintas e opostas, bem como robustas e fundamentadas, acerca de uma questão que foi pouco abordada e explorada antes do reconhecimento da existência de uma crise cética na modernidade desvelada por Popkin. Desse modo, o objetivo neste trabalho foi apresentar uma análise de ambas as leituras, indicando como elas foram desenvolvidas e estruturadas, buscando também suas fontes e verificando as argumentações utilizadas. Foi alcançado, por meio dessa investigação, retomar as passagens do próprio *corpus* cartesiano, analisando como elas foram interpretadas e desenvolvendo uma interpretação própria que proporcionou o encontro de uma leitura moderada, figurando como uma via média entre o que foi proposto por Popkin e Lennon.

Primeiramente, em relação aos objetivos de Descartes foi possível verificar que é impossível negar que o ceticismo influenciou o desenvolvimento da filosofia cartesiana. Mesmo que Descartes não estivesse tão preocupado assim com a refutação dos céticos e não entendesse que esta refutação fosse um dos pontos importantes entre seus objetivos, seu contexto intelectual teria feito com que ele percebesse que para construir um sistema de conhecimento inabalável era necessário superar os argumentos propostos por esta corrente de pensamento, se não, estes sempre poderiam ser utilizados para questionar os pressupostos de sua filosofia. Por meio dos objetivos traçados por Descartes na *Sinopse* da Primeira Meditação e nas *Terceiras Respostas* a Hobbes, conclui-se que responder o ceticismo era, pelo menos, um objetivo intermediário, já que a existência das dúvidas céticas aparecia como um obstáculo à obtenção do que o filósofo aspirava.

Assim, não é possível afirmar o que estabelece Popkin, que a refutação do ceticismo era um objetivo central dentro da filosofia cartesiana, nem mesmo o que indica Lennon, já que Descartes parece ter mais que apenas um desprezo pelos argumentos céticos. Como visto, o ceticismo foi uma corrente de pensamento frequentemente citada por Descartes, principalmente porque o filósofo queria se distanciar dos argumentos e propósitos céticos, mas estas menções também indicavam que ele conhecia o pensamento cético e apresentavam os motivos de utilizar seus argumentos. Neste sentido, Lennon também não é capaz de explicar satisfatoriamente algumas passagens em que Descartes deixa claro que refutar o ceticismo estava entre seus objetivos, o que corrobora a interpretação proposta por Popkin.

O ceticismo, de fato, aparece como essencial para que Descartes desenvolvesse sua filosofia, sendo um alicerce fundamental para sua estruturação, tanto em relação a uma dúvida individual e subjetiva relatada no começo do *Discurso do Método* tanto em relação à dúvida metódica e epistêmica que serve de abertura para toda a construção das *Meditações*. Essa importância fica clara nas passagens apresentadas através das obras de Descartes, assim como o contexto intelectual em que ele estava vivendo que era permeado por discussões céticas e, assim, é impossível pensar que a proposta de fundamentar uma filosofia, que daria lugar a uma física, por meio de princípios inabaláveis pode ser insulada do propósito de refutar o ceticismo. Contudo, não se pode também limitar a filosofia cartesiana a esta intenção, já que esta se apresenta como um caminho para objetivos maiores.

Já em referência aos resultados da filosofia cartesiana, principalmente seu sucesso ou fracasso em responder os argumentos céticos, há concordância com Lennon que não é adequado considerar Descartes um cético apesar dele mesmo, mesmo que sua filosofia apresente os problemas apresentados por Popkin. Primeiramente, comprova-se a afirmação de Lennon que Descartes não descarta a possibilidade de perceber como muito claro e muito distinto algo que, absolutamente falando, é falso; porém, isto não seria uma admissão do ceticismo, mas sim uma conduta de alguém que é intelectualmente íntegro e que entende que a razão humana é limitada, não sendo capaz de ter acesso à realidade da mesma forma que Deus ou um anjo teriam. Depois, porque Descartes não se coloca como um cético em nenhum

momento, pelo contrário, se distancia desta corrente de pensamento e utiliza seus argumentos com propósitos muito distintos daqueles dos céticos.

Além disso, foi argumentado que a compreensão intuicionista da filosofia cartesiana proposta por Lennon parece adequada e que, assim, a crítica de Popkin que indica que o critério de verdade da clareza e distinção seria falho, não permitindo que Descartes conseguisse sair da verdade de sua subjetividade, transferindo a certeza subjetiva para a certeza objetiva, não seria aplicável. Descartes não precisaria de um rótulo para identificar as verdades porque sua intuição intelectual, chamada muitas vezes de luz natural, garantiria a apreensão destas.

Entretanto, mesmo estabelecendo que Descartes não poderia ser acusado de dispor de uma filosofia cética, já que toda a parte construtiva que ele propõe pode ser questionada e tudo que poderia se salvar ali seriam as próprias dúvidas céticas, também visto que não é necessário entender que Popkin compreendeu deste modo a filosofia cartesiana. Observou-se que, de fato, o legado da filosofia de Descartes é cético e assim, muito dos filósofos que o sucederam tiveram que lidar com esta impossibilidade de estabelecer conhecimento verdadeiro. Portanto, a concepção de cético *malgré lui* pode estar relacionada com o fracasso de Descartes em estabelecer um sistema de conhecimento inabalável e universal que iria extinguir todos os motivos para discussões e confusões epistemológicas, já que apresentaria a verdade que, sendo aprendida de forma clara e distinta por meio de um espírito livre de preconceitos, não poderia ser negada por ninguém. Desse modo, a leitura de Popkin sobre Descartes ser um cético apesar dele mesmo se torna admissível e não é preciso rejeitá-la integralmente.

Por fim, foi possível estabelecer, como desejado, interpretações mais moderadas que configuram um intermédio entre as leituras de Popkin e Lennon, estando também em conforme com os escritos de Descartes e suas intenções. É claro que ainda há muito a ser debatido, tanto em relação ao contexto geral do ceticismo sendo utilizado pelos pensadores da modernidade, quanto em relação à utilização específica do ceticismo feita por Descartes. Todavia, entendemos que a consideração deste debate entre Popkin e Lennon consegue abrir muitos caminhos importantes para pensar a real influência do ceticismo na filosofia cartesiana, o que é fundamental para compreensão de suas origens, seus objetivos, seus resultados e, por fim, seu

legado. Independentemente de erros cometidos por Descartes, de um fracasso da filosofia cartesiana em produzir pontes que conseguiriam garantir um elo seguro entre as verdades subjetivas e as verdades objetivas ou mesmo que Descartes tenha, de fato, deixado um legado de viés cético, podendo ser considerado neste sentido um cético apesar dele mesmo, concordando com Lennon que este pensador ocupa um papel ilustre e heroico na história da filosofia e que, sob muitos aspectos, a filosofia cartesiana pode ser defensável.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia Primária

- Charron, Pierre. 1986. *De la Sagesse*. Ed. B. de Negroni. Paris: Fayard.
- Descartes, René. 1983. *Discurso do Método; Meditações; Objeções e Respostas; As paixões da alma; Cartas*. Trad.: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção Os Pensadores)
- . 1984. *The Philosophical Writings of Descartes*, 2 vols. Trad. John Cottingham; Robert Stoothoff & Douglas Murdoch (volume 3 com Anthony Kenny, 1991). Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1999. *Regras para a Direção do Espírito*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes.
- . 2004. *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. Trad.: Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp.
- . 2005. “Carta-Prefácio aos Princípios da Filosofia”, trad. Alexandre G. Tadeu de Soares, *Educação e Filosofia*, 19: 215-255.
- . 2010. *Oeuvres philosophiques*, 3 vols. Ed. Ferdinand Alquié. Paris: Éditions Classiques Garnier.
- Gassendi, Pierre. 1962. *Disquisitio metaphysica: seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa, recherches metaphysiques, ou doutes et instances contre la metaphysique de R. Descartes etreponses*. Paris : J. Vrin.

Bibliografia Secundária

- Adam, Michel. 1991. *Études sur Pierre Charron*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux.
- . 1992. “René Descartes et Pierre Charron”, *Revue Philosophique*, 4: 467-483.
- Alquié, Ferdinand. 1950. *La Découvert métaphysique de l'Homme chez Descartes*. Paris : PUF.

- . 1993. *A filosofia de Descartes*. Lisboa: Editora Presença.
- Ayers, Michael. 2004. "Popkin's Revised Scepticism", *British Journal for the History of Philosophy* 12: 319-332.
- Baillet, Adrien. 1691. *La Vie de Descartes*, 2 vols. Paris: D. Horthemels.
- Bérnudez, José Luis. 2000. "The originality of Cartesian skepticism: Did it have ancient or mediaeval antecedents?" *History of Philosophy Quarterly*, 17-4:333-360.
- Brahami, Frédéric. 1998. "L'Articulation du scepticisme religieux et du scepticisme profane dans l'*Histoire du Scepticisme* de Richard Popkin", *Revue de Synthèse* 119 (2/3) : 293-305.
- Broughton, Janet. 2002. *Descartes's Method of Doubt*. New Jersey: Princeton University Press.
- Brunschvicg, Léon. 1942. *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*. Neuchâtel: Éditions de la Baconnière.
- Curley, Edwin. 1978. *Descartes against the skeptics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Damska, Izydora. 1950. "'Meditationes' Descartes na tie sceptycyzmu francuskiego XVII wieku," *Kwartalnik Filozoficzny* 19: 1-24 (resumo em francês: 161-62).
- Faye, Emmanuel. 1998. *Philosophie et perfection de l'homme: de la Renaissance à Descartes*. Paris: J. Vrin.
- Fine, Gail. "Descartes and ancient skepticism: Reheated cabbage?", *The Philosophical Review*, 109-2: 195-234.
- Forlin, Enéias. 2004. *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas.
- . 2005. *A teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Editora Unijuí.
- Frankfurt, Harry. 1970. *Demons, dreamers, and madmen: the defense of reason in Descartes's Meditations*. Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill Company.

- Garber, Daniel. 1986. "Semel in Vita: The scientific Background to Descartes' Meditations", In: Rorty, A (ed.). *Essays on Descartes' Meditations*. Los Angeles: University of California Press: 81-116.
- . 1992. *Descartes' Metaphysical Physics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gaukroger, Stephen. 1995. *Descartes: an intellectual biography*. Oxford: Clarendon Press.
- Gilson, Étienne. 1925. *Commentaire historique du Discours de la Méthode*. Paris : J. Vrin.
- Giocanti, Sylvia. 1998 "Histoire du fideisme, histoire du scepticisme?", *Revue de Synthèse*, vol. 119 (2/3): 193-210.
- Gouhier, Henri. 1954a. "Doute méthodique ou négation méthodique?", *Etudes Philosophiques* 9 : 135-62.
- . 1954b. " La crise de la théologie au temps de Descartes", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 4: 19-54.
- Gouhier, Henri. 1958. *Les Premières Pensées de Descartes : contribution a l'histoire de l'anti-renaissance*. Paris : J. Vrin.
- Grene, Marjorie. 1999. "Descartes and Skepticism", *The Review of Metaphysics*, 52-3: 553-571.
- Groarke, Leo. 1984. "Descartes' first meditation: Something old, something new, something borrowed", *Journal of the History of Philosophy*, 22-3: 281-301.
- Guérout, Martial. 1968. *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols. Paris : Aubier-Montaigne.
- Kisner, Michael. 2005. "Scepticism and the early Descartes", *British Journal for the History of Philosophy*, 3, 2: 207-232.
- Landim Filho, Raul. 1992. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Edições Loyola.
- Lennon, Thomas. 2004. "Huet, Descartes and the Objection of the Objections", in. Maia Neto, J.R & Popkin, R. (eds.) *Skepticism in Renaissance and Post-Renaissance Thought: New Interpretations*. New York: Humanity Books.

- . 2008. *The Plain Truth: Descartes, Huet, and Skepticism*. Leiden: Brill.
- . 2011. “Descartes, Arcesilau e a estrutura da epokhé”, *Filosofia e Educação*, 25: 37-62.
- Lenoble, Robert. 1943. *Mersenne ou la naissance du mécanisme*. Paris: J. Vrin.
- MacLean, Ian. 2006. “The ‘Sceptical Crisis’ Reconsidered: Galen, Rational Medicine and the *Libertas Philosophandi*.”, *Early Science and Medicine*, 11:3 : 247–274.
- Maia Neto, José Raimundo. 2013. “Le probabilisme académicien dans le scepticisme français de Montaigne à Descartes”, *Revue Philosophique de la France et l’Étranger*, 138 : 467-484.
- . 2013. “Rationalisme critique académicien chez Montaigne et Descartes”, *Montaigne Studies*, 25: 49-60.
- . 2014. *Academic Skepticism in Seventeenth-Century French Philosophy: The Charronian Legacy 1601-1662*. Dordrecht: Springer.
- . 2015. “Lennon on Descartes and Skepticism” in Easton, P. & Smith, K. (eds.), *The Battle of the Gods and Giants Redux. Papers presented to Thomas M. Lennon*. Leiden: Brill: 60-79.
- Marcondes, Danilo. 2019. *Raízes da dúvida: Ceticismo e Filosofia Moderna*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Mehl, Édouard. 1996. “Le méchant livre de 1630”, *Libertinage et Philosophie au XVIIe siècle*, vol.1: 53-67.
- Naya, Emmanuel. 2009. “Renaissance Pyrrhonism: A Relative Phenomenon”, in Paganini, Gianni & Maia Neto, José Raimundo (eds.). *Renaissance Scepticisms*. Dordrecht: Springer: 13-32.
- Pintard, René. 1937. “Descartes et Gassendi”, *Travaux du IXe Congrès Internationale de Philosophie (Congrès Descartes)*, 2, 2 : 115-122.
- . 1983. *Le libertinage érudit dans la premier moitié du XVIIe siècle*. Gêneve-Paris : Slatkine.
- Paganini, Gianni. 2008. *Skepsis : Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne – Le Vayer – Campanella – Hobbes – Descartes – Bayle*. Paris: J. Vrin.

- Perler, Dominik. 2004. "Was There a 'Pyrrhonian Crisis' in Early Modern Philosophy? A Critical Notice of Richard Popkin.", *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, 86: 209–220.
- Popkin, Richard. 1985. *Ceticismo*, textos organizados por Emílio Eigenheer, Coleção "Sképsis". Niterói: Eduff.
- . 2000. *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Trad.: Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- . 2003. *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*. Oxford & Nova York: Oxford University Press.
- Rocha, Ethel M. 2002. "Teoria das ideias no sistema cartesiano: A questão da fundamentação do conhecimento", *Analytica*, 6-2: 11-32.
- Secada, Jorge. 2000. *Cartesian Metaphysics: The Scholastic Origins of Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Verbeek, Theo. 1988. *La Querelled'Utrecht: René Descartes et Martin Schoock*. Paris: Impressions Nouvelles.
- . 1992. *Descartes and the Dutch : Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Williams, Bernard. 1978. *Descartes: the project of pure enquiry*. Harmondsworth: Penguin Books.