

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

**DESCARTES E O CÉTICISMO:**  
**o estatuto da dúvida na filosofia cartesiana**

Maíra de Souza Borba

Belo Horizonte  
2010

Maíra de Souza Borba

**DESCARTES E O CÉTICISMO:  
o estatuto da dúvida na filosofia cartesiana**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.  
Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Orientador: Prof. Dr. José Raimundo Maia Neto

Belo Horizonte  
2010

Maíra de Souza Borba

**DESCARTES E O CÉTICISMO:  
o estatuto da dúvida na filosofia cartesiana**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.  
Linha de Pesquisa: História da Filosofia

---

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

---

Prof. Dr.

---

Prof. Dr.

Belo Horizonte, \_\_ de \_\_\_\_ 2011.

## AGRADECIMENTOS

Ao longo desses anos de pesquisa e estudo na filosofia, houve momentos em que me senti perdida e desacreditada, mas devido à força que me foi dada por algumas pessoas consegui seguir nessa jornada, muitas vezes angustiante, e finalizar esse projeto para o qual eu tanto me dediquei. Gostaria agora de expressar minha gratidão a essas pessoas queridas que me ajudaram a suportar os infortúnios desse caminho.

Primeiramente, como não poderia deixar de ser, agradeço ao professor José Raimundo, que durante todos esses anos, não só no mestrado, mas em minhas pesquisas de iniciação científica, realizadas na graduação, foi uma presença absolutamente fundamental. Não apenas pelo seu papel de orientador, desempenhado de maneira louvável, mas por sua pessoa, sempre gentil, generosa e disposta a me ajudar e incentivar em todos os momentos. Todo o crescimento intelectual que tive durante esses anos se deve a figura desse professor, que é, sem dúvida, um exemplo excepcional. Agradeço pela confiança, pelo incentivo, pelo apoio, pelos ensinamentos, pela inspiração e por todo esse tempo em que se dedicou a me orientar pelos tortuosos caminhos da filosofia.

Gostaria de agradecer também ao professor Dennis Kambouchner que gentilmente me recebeu em Paris 1, se disponibilizando a me fornecer todo tipo de ajuda. Seus cursos e seus conhecimentos sobre Descartes foram extremamente valiosos para a minha formação e seu incentivo e palavras de apoio me ajudaram a suportar o duro período na França.

Agradeço aos professores do departamento, em especial àqueles que considero que tiveram mais peso na minha formação, Verlaine Freitas, Helton Adverse, Ernesto Perini, Telma Birchal e também ao professor Rogério Lopes, pelos comentários feitos ao meu terceiro capítulo.

Aos meus companheiros de curso não posso deixar de tecer um agradecimento especial. Ao César, que sempre me incentivou e acreditou em mim, foi uma presença essencial na minha vida, não só pelo seu apoio incondicional, mas por ter sido fundamental em minhas decisões de partir para o intercâmbio e de tentar a seleção do mestrado. Ao amigo André, por tornar meus dias na FAFICH menos solitários. Ao colega de mestrado Thiago Almeida, pela companhia e pelo suporte durante esses dois anos, a presença de um rosto amigo é sempre valiosa. Ao Eduardo Salatiel, por ter me dado coragem para pedir ao Zé que me orientasse no meu projeto de iniciação (não me esqueci disso!). E ao Estefano, por ter tido a paciência de ler esse trabalho e adicionar seus preciosos comentários.

Aos amigos do intercâmbio, que me ajudaram a sobreviver na França, período extremamente valioso para a minha formação, mas incrivelmente difícil pessoalmente. Carol, Camila, Lucas, Lívia, Benoit e Jakob, eu realmente não teria conseguido sem vocês.

Aos amigos de toda vida pelo suporte e por me ajudarem a superar os momentos difíceis, Raphaella, Carla, Henrique, Juliana, Lidyane, Desirée, Fernanda, Déborah Regina, Debinha, Carol e Livinha. Gostaria de agradecer especialmente à Luciana, pela paciência, pelos bons conselhos e por não ter me deixado desistir.

Por fim, agradeço a todos os meus familiares que me acompanham e suportam minhas crises de humor. Aos meus pais, Sandra e Libério, pelo suporte que tornou possível que eu chegasse até aqui. Aos meus tios de coração, Luiz e Christine, por tudo que fizeram por mim. E, especialmente, à minha querida irmã, Sarah, por sempre acreditar em mim, até mais do que eu mesma.

## RESUMO

O objetivo dessa dissertação é analisar o estatuto da dúvida em Descartes, tendo em vista elucidar as raízes de sua constituição e determinar o papel do ceticismo nesse processo. Por meio da comparação com os céticos chega-se a conclusão de que Descartes foi influenciado principalmente pelos modernos contemporâneos a ele (Montaigne, Charron e La Mothe Le Vayer) e que, em relação ao ceticismo antigo, o mais importante é a distinção entre acadêmicos e pirrônicos, que será fundamental para a compreensão do filósofo. A análise da tese de Popkin, que se coloca como central, tendo em vista o objetivo de determinar o papel do ceticismo na filosofia cartesiana, revela que não há provas suficientes para validar a ideia de que a refutação do ceticismo seria o principal objetivo de Descartes. Todavia, o lugar do ceticismo na filosofia cartesiana não pode ser menosprezado, pois a dúvida deve ser vista como um passo necessário na busca da verdade. Há que se destacar o fato de que o ceticismo deve ser visto como exercendo uma influência tanto negativa, quanto positiva em Descartes. É por deixar de lado um, ou outro, desses aspectos que a maioria dos comentadores do filósofo apresenta teorias radicais ou insuficientes a respeito da relação entre Descartes e o ceticismo. Para se escapar a isso se deve atentar para a distinção entre ceticismo acadêmico e pirrônico, pois enquanto o ceticismo pirrônico é recusado por Descartes, muitos dos elementos do ceticismo acadêmico são assimilados por ele.

Palavras-Chave: Descartes, dúvida, ceticismo

## **ABSTRACT**

The object of this dissertation is to analyse the concept of doubt in Descartes, in order to elucidate the roots of its constitution and determine the role played by scepticism in this process. By comparing Descartes with the sceptics, one can conclude that he was influenced mostly by the modern philosophers, his contemporaries (Montaigne, Charron, La Mothe Le Vayer) and that, as to the ancient scepticism, the most important is the distinction between academic and Pyrronian scepticism, which is vital to comprehend the philosopher. The analysis of Popkin's theory, which is central when trying to determine the role played by skepticism in Descartes' philosophy, reveals that there is not enough evidence to validate the idea that Descartes' primary aim was to refute scepticism. Nevertheless, one should not underestimate the place occupied by scepticism in Descartes' philosophy, for his doubt must be seen as an important step in the search for the truth. It is necessary to point out the fact that scepticism influenced Descartes both in a positive and a negative way. It is by leaving aside one of these aspects that most of the philosopher's commentators present radical or insufficient theories concerning the connection between Descartes and scepticism. To avoid this, one should be attentive to the distinction between academic and Pyrrhonian scepticism, since, while Pyrrhonian scepticism is refused by Descartes, many elements of academic scepticism are assimilated by him.

Key words: Descartes, doubt, scepticism.

## RÉSUMÉ

L'objectif de cette dissertation est d'analyser le concept de doute en Descartes, dans le but d'élucider les racines de sa constitution et de déterminer le rôle joué par le scepticisme dans ce processus. En comparant Descartes et les sceptiques, on arrive à la conclusion que Descartes a été influencé principalement par les modernes, contemporains à lui (Montaigne, Charron e La Mothe Le Vayer) e que, concernant le scepticisme ancien, le plus important est la distinction entre le scepticisme académique et le pyrrhonien, qui est fondamental pour comprendre le philosophe. L'analyse de la thèse de Popkin, qui est central pour déterminer le rôle du scepticisme dans la philosophie de Descartes, révèle qu'il n'y a pas assez des preuves pour valider l'idée que la réfutation du scepticisme serait le principal objectif de Descartes. Néanmoins, on ne peut pas sous-estimer la place occupée par le scepticisme dans sa philosophie, car le doute doit être vu comme une étape nécessaire dans la recherche de la vérité. Il faut souligner que le scepticisme a eu une influence à la fois positive et négative en Descartes. C'est parce qu'ils laissent de côté l'un ou l'autre de ces aspects que la majorité de commentateurs du philosophe présente des théories radicales ou insuffisantes en ce qui concerne la relation entre Descartes et le scepticisme. Pour éviter cela on doit faire attention à la distinction entre le scepticisme académique e le pyrrhonien, car, tandis que le dernier est refusé par Descartes, plusieurs éléments du scepticisme académique sont incorporés par lui.

Mots-clés: Descartes, doute, scepticisme.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>CAPÍTULO 1- O CETICISMO</b> .....	13
1.1 Ceticismo Antigo.....	15
1.1.1 Ceticismo Pirrônico.....	16
1.1.2 Ceticismo Acadêmico.....	26
1.2 Ceticismo moderno.....	33
1.2.1 Michel de Montaigne.....	34
1.2.2 Pierre Charron.....	46
1.2.3 François La Mothe Le Vayer.....	53
<b>CAPÍTULO 2 - DESCARTES E A DÚVIDA DOS CÉTICOS</b> .....	60
2.1 Algumas considerações sobre a comparação entre Descartes e os céticos.....	61
2.2 O Erro dos Sentidos.....	71
2.3 O Argumento do Sonho.....	75
2.4 Deus enganador.....	89
2.5 O Gênio Maligno: um argumento?.....	95
<b>CAPÍTULO 3 - RICHARD POPKIN E A TRADIÇÃO INTERPRETATIVA DE DESCARTES</b> .....	104
3.1 Descartes: Conquistador do Ceticismo e Cético Malgré Lui.....	105
3.2 Analisando a tese de Popkin.....	110
3.3 Lennon x Popkin.....	137
3.4 Paganini: uma proposta de revisão da tese de Popkin.....	143
3.5 Interpretações alternativas sobre o que seria o verdadeiro projeto cartesiano nas <i>Meditações</i> .....	146
<b>CONCLUSÃO</b> .....	154
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	166

## INTRODUÇÃO

René Descartes viveu entre 1596 e 1650, período histórico bastante conturbado, principalmente devido à crise que assolava as ciências e a religião. A filosofia de Descartes certamente foi bastante influenciada pelo contexto. Mas até que ponto esse fator pode ser dito como determinante dos temas e objetivos da filosofia cartesiana? É uma pergunta difícil de ser respondida. O ressurgimento do ceticismo no Século XVI, aliado aos fatores históricos mencionados, tem sido visto como elemento desencadeador dos temas que guiarão a filosofia de Descartes, principalmente aquela apresentada nas *Meditações* (1641). Obviamente a dúvida expressa nas *Meditações* de Descartes teve suas origens no ceticismo. Mas até que ponto o ceticismo é relevante para a filosofia cartesiana? Qual seria o verdadeiro papel desempenhado por essa corrente filosófica no pensamento de Descartes? São questões que merecem ser tratadas com mais atenção.

A dúvida das *Meditações*, vista em termos de argumentos céticos, possui bastante semelhança com aquela trazida à tona pelo ceticismo, mas, o contexto no qual ela se coloca a faz extremamente diferente ao torná-la capaz de alcançar um grau jamais antes visto. É interessante fazer notar quais são de fato essas semelhanças e diferenças, em que a dúvida cartesiana supera a dúvida cética e em quais céticos, ou correntes céticas, ela teria se inspirado. Desse modo poderemos compreender melhor o papel do ceticismo na filosofia de Descartes. Tendo em vista a importância da dúvida e de suas implicações para a melhor compreensão da filosofia cartesiana, o objetivo deste estudo é, portanto, analisar o papel do ceticismo na filosofia de Descartes na tentativa de determinar o estatuto da dúvida cartesiana.

Para tanto, pretendemos em nosso primeiro capítulo fazer um levantamento de alguns autores céticos, antigos e modernos, que pareçam ter tido maior relevância para Descartes, entre os antigos, Sexto Empírico (c. 200) e Marco Túlio Cícero (106-43 A.C.) e entre os modernos, Michel de Montaigne (1533-1592), Pierre Charron (1541-1603) e François de La Mothe Le Vayer (1588-1672). Com isso, pretendemos elucidar as diferenças entre ceticismo pirrônico e ceticismo acadêmico, que se estabelecem no ceticismo antigo, e, apresentar os pontos principais do que chamamos ceticismo moderno, ou renascentista, a fim de buscar elementos que possam ter sido fundamentais para a constituição da dúvida cartesiana.

Em um segundo momento, faremos uma análise dos argumentos céticos apresentados por Descartes e de outros elementos de ceticismo presentes em sua filosofia, buscando por meio da comparação com os céticos anteriores ao filósofo, principalmente, os modernos,

determinar quais de fato foram suas influências e em que medida, ele inovou em relação ao ceticismo. Para isso, recorreremos constantemente ao levantamento feito no primeiro capítulo.

Em nosso terceiro capítulo, com intuito de determinar o papel do ceticismo na filosofia de Descartes, pretendemos analisar a tese de Richard Popkin, presente em sua *História do Ceticismo*, que vê a filosofia cartesiana como sendo guiada pelo objetivo de refutar o ceticismo solucionando a crise cética que atormentava os filósofos contemporâneos a Descartes. A análise dessa tese se justifica não só pela maneira como ela defende a centralidade do ceticismo na filosofia de Descartes, mas também pela sua grande aceitação entre os comentadores nas últimas décadas. Popkin inaugurou um terreno até então, pouco ou nulamente explorado ao chamar atenção para a relação entre Descartes e o ceticismo e, a partir de seu trabalho, vários estudos foram feitos nesse sentido, ampliando-se os conhecimentos no tocante a esse tema.

É justamente por isso que acreditamos na necessidade de se reavaliar a tese do autor, pois tendo em vista os diversos estudos posteriores e os avanços proporcionados por eles na determinação da relação Descartes/ceticismo, inúmeras das questões levantadas originalmente por Popkin podem ser vistas por um novo ângulo e respondidas de uma maneira mais precisa. Além disso, estudos recentes mostram a possibilidade de uma modificação no que diz respeito às fontes cartesianas, principalmente no tocante à distinção entre ceticismo pirrônico e acadêmico, se Popkin acreditava que a influência cética na filosofia de Descartes teria sido fundamentalmente pirrônica, hoje essa tese não é mais aceita de forma unânime.

Desse modo, pretendemos fazer uma análise detalhada da tese exposta por Popkin em sua *História do Ceticismo*, tendo em vista os estudos recentes relativos à relação entre Descartes e o ceticismo. Dentre esses estudos, os que ganharão destaque para nós serão os de Gianni Paganini, *Skepsis*, e Thomas Lennon, *The Plain Truth*, ambos publicados em 2008. O privilégio dado por nós a esses trabalhos se justifica não só pelo fato de serem bastante recentes, mas por serem estudos extremamente cuidadosos e por apresentarem visões divergentes a respeito da tese de Popkin. Paganini se coloca ao lado do autor americano e defende a importância da refutação do ceticismo no seio da filosofia cartesiana e a forte influência pirrônica no pensamento de Descartes. Por outro lado, Lennon não vê a refutação do ceticismo como algo que perturbasse o filósofo, defendendo não só o desprezo de Descartes pelo ceticismo pirrônico, mas também, a forte influência acadêmica sofrida por ele.

Sendo assim, ainda que o nosso pano de fundo seja a tese de Popkin, nossa intenção é confrontá-la com as reações que lhe foram endereçadas. Pretendemos assumir a hipótese de Popkin como nossa hipótese inicial, que deve ser trabalhada para que possamos, ao fim,

adotá-la ou refutá-la. Talvez seja necessário tomar uma postura menos radical que, embora considere papel fundamental do ceticismo na constituição da filosofia cartesiana e lhe dê o devido valor nesse processo, não atribua demasiado peso ao seu papel de único ou principal adversário de Descartes.

O objeto de nossa pesquisa é, portanto, o exame do estatuto da dúvida cartesiana por meio da relação de Descartes com o ceticismo, tendo em vista também a sua relação com outras correntes filosóficas. Para tanto analisaremos a tese de Popkin e as reações a ela, buscando determinar o real papel do ceticismo na filosofia de Descartes. Pretendemos confrontar a interpretação padrão com as reações a ela e com novos elementos provenientes de estudos recentes sobre Descartes e o ceticismo. A nossa tese principal é de que Descartes foi bastante influenciado pelo ceticismo, em particular pelo ceticismo moderno, mas que a distinção entre ceticismo pirrônico e acadêmico é fundamental para a determinação dessa influência.

## CAPÍTULO 1 - O CETICISMO

O ceticismo é um tema bastante controverso e sujeito as inúmeras interpretações. Termo que ganhou adeptos no senso comum, ceticismo, ou cético, tem atualmente no vocabulário corrente o sentido de “alguém que não acredita em nada”. Inúmeras vezes em nosso cotidiano ouvimos alguém que afirma uma opinião negativa a respeito de determinado tema ser chamado de “cético”. Quando alguém afirma não acreditar na existência de Deus, ou em alguma descoberta mirabolante da ciência, por exemplo, esse alguém é tido como cético. Entretanto, tal denominação estaria de acordo apenas com o que Michael Frede<sup>1</sup> denomina ceticismo dogmático, pois segundo ele, para o ceticismo clássico, professado pelos maiores expoentes do ceticismo, os acadêmicos e os pirrônicos, o cético não pode defender nenhuma posição, ainda que seja negativa. O cético dogmático é aquele que assume uma opinião – característica que o alia aos dogmáticos, mas ao mesmo tempo, acredita na impossibilidade do conhecimento – o que o aproximaria do cético. Assim, tal posição apresenta uma espécie de incoerência, que Sexto acusará os acadêmicos de cometer.

Não são raras as vezes em que mesmo no meio acadêmico, o ceticismo clássico é assimilado ao dogmático. Apesar de ser difícil compreender o porquê dessa concepção errônea e geral que o ceticismo adquiriu no senso comum, não se pode dizer que ela explicita verdadeiramente a essência do termo “cético”, mesmo porque, como veremos adiante, o ceticismo não pode ser dito como um termo unívoco, pois possui diferentes correntes que apresentam ideias distintas a respeito do que seria propriamente o ceticismo.

Adotaremos em nosso trabalho a clássica distinção entre ceticismo antigo e ceticismo moderno. Como já vimos o ceticismo antigo possui duas escolas principais, os acadêmicos e os pirrônicos. Em linhas gerais pode-se dizer que o objetivo dos pirrônicos era encontrar a felicidade, ou tranquilidade (*ataraxia*) e o dos acadêmicos era evitar o erro, postura na qual consistiria a verdadeira sabedoria. Os principais representantes dessas escolas foram, no caso do pirronismo, Pirro de Élis (c.360-275), Timão de Flionte (c.315-225), Enesidemo de Cnossos (c.100-40) e Sexto Empírico (c.150-250), sendo este último o mais importante no que concerne a transmissão do ceticismo pirrônico, quase tudo que conhecemos atualmente a esse respeito provêm de Sexto. No caso do ceticismo acadêmico, seus principais

---

<sup>1</sup> A esse respeito, ver: FREDE, Michael. The Sceptics's beliefs. In BURNYEAT, M.; FREDE, M. (eds.) **The Original Sceptics: a controversy**. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1997. p. 1-24.

representantes foram Arcesilau de Pitane (c.315-241), Carnéades de Cirene (c.213-129) e seu discípulo Clitômaco de Cartago (c.175-110) e, por fim, Marco Túlio Cícero (106-43), representante dessa escola, cujos escritos nos foram transmitidos, sendo referência no que diz respeito ao ceticismo acadêmico.

Obviamente o ceticismo moderno se vale das ideias cunhadas pelos antigos, contudo, na modernidade o ceticismo se vê diante de novas questões que acarretam diferenças fundamentais no que diz respeito ao seu escopo. O advento do cristianismo, bem como a Reforma Protestante é fundamental quando se tem em vista o ceticismo moderno, que tem Michel de Montaigne (1533-1592) como autor determinante para a sua retomada nesse período. Seguindo a linha da filosofia montaigneana, na recusa de que verdades possam ser demonstradas, encontram-se Pierre Charron (1541-1603) e François de La Mothe Le Vayer (1588-1672), que, cada um ao seu estilo, deram contribuições preciosas para a formação da tradição cética moderna que foi tão valiosa para Descartes. A divisão dos céticos entre acadêmicos e pirrônicos na modernidade não é precisa, pois nem todos os filósofos se aliam explicitamente a uma das duas escolas, embora possamos perceber a influência delas em seu ceticismo.

Devido à forte influência de Popkin<sup>2</sup> nas últimas décadas nos estudos referentes a Descartes, tem-se uma tendência dominante a assimilar ceticismo a pirronismo, ignorando a divisão entre acadêmicos e pirrônicos e supondo que, devido à retomada dos escritos de Sexto no Século XVI, o pirronismo seja a única influência de Descartes. Entretanto a probabilidade de Descartes ter lido Sexto diretamente é bastante remota, além disso, acreditamos que Descartes encontre sua maior influência nos céticos contemporâneos a ele e que tenha tido pouco, ou nenhum conhecimento direto dos antigos<sup>3</sup>. Ainda assim, caso o filósofo tenha tido algum contato direto com o ceticismo antigo, o mais provável é que tenha sido por intermédio dos *Acadêmicos* de Cícero.

Desse modo, um esclarecimento sobre o ceticismo antigo e sobre a sua divisão entre acadêmicos e pirrônicos se mostra fundamental para a melhor compreensão da questão da dúvida e do ceticismo em Descartes. E mesmo que o filósofo francês não tenha tido contato direto com os textos dos antigos, eles são de extremo valor para a formação da tradição cética moderna, ou renascentista que terá grande importância para Descartes.

---

<sup>2</sup> Principalmente através de seu livro “**História do Ceticismo**: de Erasmo a Spinoza”, publicado pela primeira vez em 1979.

<sup>3</sup> A esse respeito, ver: PAGANINI, Gianni. **Skepsis** : le debat des Modernes sur le Scepticisme. Paris: Vrin, 2008.

Portanto, esse capítulo tem dois objetivos. O primeiro é elucidar as diferenças entre ceticismo pirrônico e ceticismo acadêmico que se estabelecem no ceticismo antigo, tendo em vista principalmente, Sexto Empírico em seus *Esboços do Pirronismo* e Marco Túlio Cícero em seus *Acadêmicos*. O segundo é apresentar os elementos principais, do que denominamos ceticismo moderno, ou renascentista, onde trataremos dos filósofos que parecem ter sido os mais relevantes para a constituição da dúvida cartesiana: Michel de Montaigne, Pierre Charron e La Mothe Le Vayer. Ainda que possa parecer exagero para alguns dedicar em um estudo referente a Descartes um capítulo inteiro ao ceticismo, isso se justifica pelo nosso propósito de estabelecer uma base na qual possamos nos amparar para futuramente, confrontar as relações entre Descartes e o ceticismo e determinar quais de fato foram as influências sofridas pelo filósofo no que diz respeito ao tema da dúvida.

### 1.1 Ceticismo Antigo

O ceticismo antigo foi marcado pela sua divisão em duas vertentes, o ceticismo acadêmico e o ceticismo pirrônico associados respectivamente no que concerne ao seu surgimento a Sócrates e a Pirro. Embora, haja diferenças entre a nova e a velha academia e Arcesilau como representante dos acadêmicos tenha possivelmente sofrido a influência de Pirro, adotaremos a divisão entre acadêmicos e pirrônicos em termos gerais.

Ao se tratar do ceticismo antigo há um problema essencial no que diz respeito às fontes, pois muitos textos dos antigos foram extraviados, além disso, há dentre os céticos muitos que nada escreveram, como - Arcesilau e Carnéades. Se nossa questão aqui fosse, como historiadores da filosofia, tratar o ceticismo antigo especificamente e determinar em que consiste a filosofia de autores como Arcesilau, esse problema ganharia para nós, demasiada relevância. Entretanto, como nossa preocupação está em torno da recepção, da apropriação e da reutilização que os modernos, inclusive Descartes, fizeram dos antigos, o problema perde a importância, pois as mesmas fontes que temos hoje são muito provavelmente as fontes principais dos modernos, nesse caso, Cícero e Sexto, especialmente, os *Acadêmicos* e os *Esboços do Pirronismo*.

O ceticismo formulado pelos pirrônicos e pelos acadêmicos fez uso do ataque aberto ao dogmatismo, afirmando a insuficiência de seus padrões de racionalidade e a impossibilidade de se estabelecer um critério de verdade definitivo e irrefutável. A pretensão dos dogmáticos em alcançar a verdade é alvo das maiores críticas do ceticismo sem que nada, nem mesmo a impossibilidade do conhecimento, seja afirmada por eles positivamente. Esse

seria o ceticismo genuíno, ou clássico, como é chamado por Frede, e recebe também a denominação de dialético, devido ao fato de o cético não se comprometer com nenhum dos argumentos proferidos por ele no momento da investigação.

Desde a antiguidade o ceticismo vem sofrendo críticas que se assentam principalmente, e de forma mais calorosa, no que diz respeito à sua conciliação com a vida prática. Problema que, embora os antigos acreditassem ter sido resolvido por eles, atormentou pensadores da modernidade e continua vivo até hoje, sendo uma questão fundamental para os contemporâneos que pretendem estudar o tema. Os relatos da vida de Pirro, presentes na *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres* de Diógenes Laércio<sup>4</sup>, contribuíram muito para o crescimento dessa polêmica, pois ali, Diógenes afirma que Pirro, por não acreditar em nada, levava seu ceticismo para a vida prática e tinha que ser guiado por seus amigos para que não caísse em precipícios e outras coisas do gênero (DL IX 62)<sup>5</sup>. Todavia, a confiabilidade dos relatos de Diógenes Laércio é questionável. E, no caso de Pirro, eles parecem ser, para muitos, exagerados. Michel Frede<sup>6</sup> afirma não só a possibilidade de haver um exagero a esse respeito, mas também a possibilidade de que a influência de Pirro no pirronismo, ainda que esse nome lhe seja devido, não seja tão grande quanto de costume lhe é atribuído.

As questões a respeito da *apraxia* dos céticos obtiveram respostas na antiguidade tanto por parte dos acadêmicos, quanto por parte dos pirrônicos e estão diretamente ligadas a definição do escopo do ceticismo. Desta maneira, daremos atenção especial a esse tema, que repercutirá de forma significativa em Descartes.

### 1.1.1 Ceticismo Pirrônico

O fim do ceticismo pirrônico é alcançar a tranquilidade (*ataraxia*). De acordo com o que afirma Sexto em seus *Esboços do Pirronismo*<sup>7</sup>, o cético pirrônico é aquele que, inicialmente perturbado pela contrariedade presente nas coisas, acredita que para alcançar a tranquilidade deve-se investigar a verdade e determinar o que seria verdadeiro ou falso. Entretanto, nesse percurso o cético percebe que há um desacordo constante entre as coisas, pois há sempre posições divergentes de igual valor que se opõem de modo que não é possível decidir entre uma delas. Assim, ele é obrigado a suspender o juízo a respeito das coisas e, para

<sup>4</sup> DIÓGENES LAÉRCIO. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução de M. da G. Kury Brasília: UnB, 1987.

<sup>5</sup> DL será a abreviação utilizada para Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*.

<sup>6</sup> FREDE, Michael. The Sceptics's beliefs. In BURNYEAT, M.; FREDE, M. (eds.) **The Original Sceptics: a controversy**. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1997. p. 1-24.

<sup>7</sup> PHI 12

o seu espanto, alcança a tranquilidade. Ao buscar a verdade para obter a tranquilidade, o cético encontra o desacordo que o faz constatar a equipolência que o leva a suspender o juízo e inesperadamente alcançar a tão almejada tranquilidade. Desse modo, a empreitada pirrônica é em seu início, dogmática, pois tem a mesma pretensão dos dogmáticos em alcançar a verdade, mas ao se render a suspensão do juízo, marca do cético, ele se afasta definitivamente do dogmatismo e encontra o que tanto procurava. Em consequência disso, a conquista da *ataraxia* é dita casual, pois ela não se encontra onde era, inicialmente, procurada. Ao se dar conta de que a tranquilidade vem imediatamente após a suspensão do juízo, o pirrônico passa a buscar a equipolência, que possibilita essa suspensão. Contudo, a tranquilidade que diz respeito às opiniões não é o único objetivo do pirrônico, este busca também a moderação das afecções (PH I 25)<sup>8</sup>, pois embora o pirrônico possa se desfazer de todas as opiniões que o perturbam, ele reconhece a impossibilidade de extinguir todos os seus sentimentos e afecções. Assim, ele espera apenas que quando ocorrer o inevitável, ele seja capaz de moderar suas afecções sem que nenhuma crença as intensifique. Portanto, por intermédio da suspensão do juízo, o cético alcança o seu duplo objetivo, a tranquilidade e a moderação das afecções.

Embora o pirrônico perceba que a tranquilidade não se encontra na descoberta da verdade, isso não faz com que ele cesse a investigação, muito antes pelo contrário, a investigação se mantém necessária, mas agora se sabe que a tranquilidade não está vinculada à verdade. A estratégia pirrônica passa a ser, portanto, opor argumentos conflitantes e demonstrar que, para cada teoria ou doutrina que se possa estabelecer, há uma contrária de igual valor. Tendo em vista que é por meio da equipolência que o cético alcança a suspensão do juízo necessária para se chegar aos seus objetivos de tranquilidade e moderação das afecções, nada mais natural que a empreitada pirrônica seja guiada pelo esforço contínuo em opor para todo argumento, um contrário de igual peso. Desse modo, o próprio pirronismo se define pela:

(...) habilidade, ou atitude mental, de opor coisas que aparecem e coisas que são pensadas de todos os modos possíveis de maneira que, devido à equipolência nas coisas e na razão, somos primeiramente levados a um estado de suspensão do juízo e, em seguida, a um estado de ‘imperturbação’ ou quietude. (PH I 8, tradução nossa).<sup>9</sup>

<sup>8</sup> PH será a abreviação usada para Sexto Empírico *Esboços do Pirronismo*.

<sup>9</sup> “(...) ability, or mental attitude, which opposes appearances to judgement in any way whatsoever, with result that, owing to the equipollence of the objects and reason thus opposed, we are brought firstly to a state of mental suspense and next to a state of ‘unperturbedness’ or quietude.”

A definição do pirrônico é, pois, erigida do seio de sua tarefa na busca da tranquilidade, guia do pirronismo.

Embora o ceticismo tenha o dogmatismo como principal adversário, seu objetivo ao opor argumentos não é refutar as doutrinas dogmáticas demonstrando sua falsidade, mas apenas expor a precipitação dos dogmáticos ao aderirem posições às quais poderão se opor outras de igual valor, ou seja, com o mesmo poder de convencimento. Fica exposto, assim, o quão presunçosa é a pretensão dogmática de alcançar a verdade, pois quando o pirrônico opõe-se aos argumentos, fica clara a insuficiência da argumentação dos dogmáticos e o quão precipitada é a sua tomada de posição, já que, embora não fique provada a falsidade das posições defendidas pelos dogmáticos, chega-se a um impasse diante do qual qualquer tomada de posição será um ato de precipitação. Diante de um dilema desse gênero, o que se deve fazer é reter o assentimento, pois assentir a algo sem razões suficientes é precipitar-se.

O cético pirrônico acredita que para cada argumento, há um contrário com igual poder de convencimento. Mas, como há diferentes graus de convencimento para cada tipo de argumento, o cético deve avaliar, de acordo com a necessidade, o argumento que deve ser colocado em oposição em cada caso específico, de modo que nenhum dos argumentos possa ser visto como mais convincente que o outro. Mesmo que haja um argumento com extremo grau de convencimento, o pirrônico acredita que haverá um oposto que lhe seja equivalente. A suposição da possibilidade de se estabelecer equivalência entre os argumentos é um ponto fundamental do ceticismo pirrônico, pois é o objetivo a ser alcançado com a contraposição de argumentos e a condição para a suspensão do juízo, que por sua vez, leva ao objetivo principal do pirronismo: a *ataraxia*.

No embate com os dogmáticos, o pirrônico almeja a equipolência no que concerne às afirmações dogmáticas de como as coisas são. As aparências não entram em questão. O erro dos dogmáticos consiste justamente em tentar ultrapassar o limite das aparências para afirmar como as coisas são na sua realidade. Nesse sentido, o pirrônico aceita as aparências e as tem como guia, como critério de ação para a vida prática. É por intermédio do fenômeno que a vida prática se viabiliza. Não há avaliação crítica por parte do pirrônico sobre o que aparece, mas sim, sobre o discurso do que é aparente. Desse modo, a suspensão do juízo atinge apenas as afirmações dogmáticas a respeito da natureza das coisas.

Nesse ponto se insere uma questão que tem sido motivo de grande discussão entre os intérpretes do ceticismo antigo: qual seria o escopo do pirronismo? Na tentativa de responder ao argumento da *apraxia*, lançado contra os cétricos pelos dogmáticos, Sexto afirma que os pirrônicos não visam às aparências com a suspensão do juízo, e que é a partir do fenômeno

que eles podem agir. Tal afirmação pode fazer parecer que os pirrônicos mantêm algumas crenças, o que, para muitos, seria inconsistente com o ideal cético. Como consideramos a questão a respeito do escopo do ceticismo fundamental para os estudos sobre a dúvida cartesiana<sup>10</sup>, faremos aqui um rápido levantamento das principais interpretações que já foram feitas a esse respeito.

Jonathan Barnes<sup>11</sup> afirma que ao longo do tempo houve divergência dentro do próprio pirronismo no tocante ao seu escopo, podendo-se observar pirrônicos mais radicais ou moderados. Ao tentar solucionar a questão do escopo do pirronismo de Sexto, expresso nos *Esboços do Pirronismo*, o autor lança mão de uma distinção interessante entre dois tipos de ceticismo, o primeiro ele denomina ceticismo rústico (seguindo Galeno) e o segundo seria o ceticismo urbano. O pirrônico rústico não tem crenças e direciona sua *epoché* para todos os assuntos. Já o pirrônico urbano acredita na maioria das coisas que o homem comum acredita e sua *epoché* é direcionada apenas às questões filosóficas e científicas. Para decidir entre as duas posições expostas acima, Barnes analisa alguns conceitos presentes em Sexto: aparência; dogma e a oposição aos dogmáticos; *bios* e o significado da vida.

No que diz respeito à aparência, Barnes afirma que o termo não parece ter um sentido epistêmico nos *Esboços*, remetendo apenas à como as coisas parecem ser. Contudo, declarações a respeito de coisas aparentes implicam crenças ao menos em quatro sentidos: afirmação da existência do próprio sujeito; a afirmação do tempo presente, conseqüentemente da existência do tempo; a afirmação da existência de objetos externos; a afirmação da própria sentença expressa pela aparência em questão. Ainda assim, não se pode afirmar que há um comprometimento com as crenças, pois nem toda declaração expressa crenças. Nesse caso, pode ser uma afecção, o pirrônico pode se desviar de crença. Para explicar no que consistiria tal desvio, Barnes dá o exemplo de uma criança que chora por sentir dor, o choro não afirma a crença na dor, mas apenas a afecção. Já o termo dogma é utilizado por Sexto para designar princípios filosóficos ou doutrinas científicas, mas para Barnes, ainda que as crenças ordinárias não sejam dogmas, para aceitá-las seria necessário um critério de verdade, que seria um dogma. Assim, o pirrônico deve rejeitar as crenças ordinárias, pois aceitá-las seria dogmatizar. Rejeitar o dogma é explicitamente rejeitar teorias científicas e filosóficas e implicitamente rejeitar crenças ordinárias. Portanto, o pirrônico dos *Esboços* seria, nesse

<sup>10</sup> Como veremos no capítulo seguinte, Descartes tem uma visão equivocada do escopo do pirronismo que se assemelha à imagem de Pirro que estendia o seu ceticismo à vida prática.

<sup>11</sup> BARNES, Jonathan. The beliefs of a pyrrhonist. In BURNYEAT, M.; FREDE, M. (eds.) **The Original Sceptics: a controversy**. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1997. p. 1-24.

sentido, um pirrônico rústico. Quando se trata do termo *bios*, Sexto o utiliza para designar a vida ordinária.

Ao ser questionado sobre como o pirrônico poderia agir no mundo, Sexto afirma que ele agiria de acordo com a observação da vida ordinária. Ainda que a interpretação rústica possa se adequar às regras de conduta elencadas por Sexto, Barnes acredita que ele parece, nesse ponto, admitir a existência de algumas crenças, o que contraria a interpretação rústica e faz com que sua adequação nesse caso pareça um pouco forçada.

Barnes conclui que o conteúdo geral dos *Esboços* é rústico, mas ele contém também algumas importantes inserções de urbanidade. Não há uma resposta definitiva para a questão, e o autor acredita poder explicar o porquê disso por meio de uma possibilidade interessante, elencada por ele e não presente em Sexto, mas que, segundo o autor, poderia ser a resposta do filósofo, caso a pergunta tivesse lhe sido feita diretamente. De acordo com Barnes, a questão a respeito do escopo da *epoché* pirrônica é, até certo sentido, irreal. Isso porque, tendo em vista o objetivo do pirronismo - a *ataraxia* - e o percurso pirrônico, o escopo da *epoché* varia de acordo com a situação do indivíduo, do pirrônico em particular, pois o escopo dependeria do nível de intranquilidade do sujeito diante das coisas. Se determinada coisa o faz ficar intranquilo e buscar pela investigação, essa coisa consequentemente pertencerá ao escopo da *epoché* deste pirrônico, caso contrário, não. Portanto, o fato de os *Esboços do Pirronismo* não nos darem uma resposta clara para a questão colocada não chega a ser um problema, visto que, fazendo uso da metáfora médica,

(...) se o escopo da *epoché* é determinado pela condição do paciente e não pelas teorias do médico, então, nós não devemos esperar que as teorias do médico contenham uma tese coerente – ou qualquer tese que seja – sobre o grau e o escopo da *epoché*. (BURNYEAT; FREDE, 1997, p. 91, tradução nossa).<sup>12</sup>

Michael Frede<sup>13</sup>, ao contrário de Barnes, acredita que há uma resposta para essa questão que consiste na diferenciação entre aparência e realidade. O cético pode manter algumas crenças no que diz respeito à aparência das coisas, mas não sobre sua realidade. Segundo Frede, a ideia de que o cético não possui nenhuma crença, nem mesmo em relação às aparências, suspendendo o juízo nas questões que concernem à vida ordinária, se deve, em

---

<sup>12</sup> “(...) if the scope of *ἔπoχῆ* is determined by the patient’s condition and not by the doctor’s theories, then we should not expect the doctor’s theories to contain a coherent thesis – or any thesis at all – about the range and scope of *ἔπoχῆ*.”

<sup>13</sup> FREDE, Michael. The Sceptics’s beliefs. In BURNYEAT, M.; FREDE, M. (eds.) **The Original Sceptics: a controversy**. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1997. p. 1-24.

grande parte, ao demasiado crédito dado aos relatos da vida de Pirro e à influência de Pirro no pirronismo. Para ele, ainda que o pirronismo tenha ganhado esse nome por causa de Pirro, não devemos considerar as atitudes relatadas como sendo de Pirro como aquelas de todos os pirrônicos ou como as que inspiraram o pirronismo. Mesmo porque, esses relatos podem ser em grande parte exageros. A extensão da influência de Pirro é questionável. O cético pode ter crenças e a pergunta que deve ser feita é: que tipo de crenças seriam essas? Aqueles que defendem que os pirrônicos não têm crenças mesmo na vida ordinária devem responder da seguinte maneira: os pirrônicos suspendem o juízo sobre como as coisas são, e, a esse respeito ele não possui crenças, estas que eles possuem dizem respeito às aparências. Os pirrônicos usam os termos “parecer” ou “aparecer” de forma não epistêmica. Desse modo, poderia dizer-se que o cético aceita o que quer que seja evidente para ele. O que diferencia o cético do homem comum é o fato de ele saber que normalmente as coisas são, na realidade, muito diferentes de como elas parecem ser. E o que o diferencia do dogmático é sua atitude frente às crenças, embora ele saiba que é possível que as coisas não sejam como parecem ser, isso não o preocupa.

Myles Burnyeat, por sua vez, concorda que o cético vive guiado pelas aparências e que elas não são atingidas pela suspensão do juízo, ou seja, não fazem parte do escopo da dúvida cética. Entretanto, para Sexto, as aparências não poderiam ser ditas crenças. Burnyeat faz tais afirmações em um artigo<sup>14</sup> que visa responder a crítica feita por Hume em sua *Investigação Sobre o Entendimento Humano*, em que se afirma que a dúvida cética, em termos práticos, seria risível. De acordo com Hume, a natureza humana é compelida a fazer inferências e sustentar crenças. Para responder a crítica humeana, Burnyeat lança mão de uma questão: o que seria propriamente uma vida sem crenças? O autor aponta para o fato de que na empreitada cética pela busca da tranquilidade, a verdade, ou o conceito de verdade, desempenha papel fundamental, pois é um tipo de referência. Mas essa verdade é, para o cético, relacionada à realidade ou real existência e se contrasta com a aparência. Quando o cético duvida que alguma coisa possa ser dita verdadeira isso não tem relação com as aparências, o que aparece não pode ser dito verdadeiro ou falso, isso é dito apenas a respeito de como as coisas são na realidade. Assim, a suspensão do juízo se aplica às crenças a partir do momento em que crer é aceitar algo como verdadeiro. Sexto define dogma como o

---

<sup>14</sup> BURNYEAT, Myles. Can the sceptic live his Scepticism? BURNYEAT, M.; FREDE, M. (eds.). **The Original Sceptics: a controversy**. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1997. p. 25-57.

assentimento a algo não evidente<sup>15</sup> e para ele, viver seguindo as aparências contrasta com a vida de crenças.

Assim, a razão é deixada de lado, pois as aparências não precisam de justificativa racional. Mas a vida sem crenças não é um vazio mental. É uma atitude mental manifestada nos pensamentos. O cético deixa de se preocupar em determinar o que é certo. O afastamento da verdade e da realidade se torna um afastamento de si mesmo. Em se tratando de assentimento, Burnyeat afirma que a noção de assentir é mais ampla que a de acreditar. A suspensão do juízo do cético é o seu não assentimento a algo não dado como aparência. Mas, há coisas as quais ele assente: os fenômenos. Há um constrangimento que força o assentimento às aparências e há algo de passivo tanto no assentimento, quanto na suspensão do juízo. A vida sem crenças não é uma realização da vontade, mas uma paralisação da razão por si mesma. O que evidencia o afastamento de si mesmo ao qual se submete o cético. Não obstante, a vida sem crenças seja possível, em certo sentido, ao perceber quão radicalmente o cético se afasta de si mesmo, é forçoso concordar que, no fim das contas, a suposta vida sem crenças não é possível para o homem.

No que diz respeito às aparências, nos parece de certo modo consensual que o pirrônico as mantém, pois esta afirmação se encontra claramente em Sexto:

Aqueles que dizem que os céticos abolem as aparências, ou fenômenos, parecem desconhecer o princípio teórico da nossa Escola. Pois, como dissemos acima, nós não suprimimos as impressões sensoriais que induzem involuntariamente o nosso assentimento; e essas impressões são ‘aparências’. E quando questionamos se o objeto oculto e fundamental é o que ele aparenta ser, nós admitimos que ele aparece e a nossa dúvida não concerne a aparência em si, mas a descrição dessa aparência; e isto é diferente de questionar a aparência em si. (PH I 19 tradução nossa).<sup>16</sup>

A divergência maior parece estar em torno do fato de as aparências serem ou não consideradas como crenças e, se aceitar as aparências seria o mesmo que acreditar nelas. Ao que nos parece, o problema do escopo da suspensão do juízo e da sua extensão ou não à vida prática, se mantém atrelada a essa questão. Mas, as crenças ordinárias seriam necessariamente ligadas às aparências ou unicamente a elas? Haveria uma separação, assim tão clara, na

---

<sup>15</sup> PH I 13-16

<sup>16</sup> “Those who say that ‘the Sceptics abolish appearances,’ or phenomena, seem to me to be unacquainted with the statement of our School. For, as we said above, we do not overthrow the affective sense impressions which induce our assent involuntarily; and these impressions are ‘the appearances’. And when we question whether the underlying object is such as it appears, we grant the fact that it appears, and our doubt does not concern the appearance itself but the account given to that appearance, - and that is a different thing from questioning the appearance itself.”

antiguidade, entre filosofia e vida ordinária?<sup>17</sup> São questões que talvez, sejam relevantes na tentativa de solucionar esse problema, o que não é nosso objetivo aqui, por isso, passaremos adiante sem tratá-las.

Ao tratar do escopo do pirronismo, um detalhe não nos pode escapar: a maioria absoluta das discussões a esse respeito tiveram como cerne o fato de se suspender ou não o juízo a respeito das crenças ordinárias. Parece geralmente aceito que o ceticismo pirrônico se atenha às propriedades, e não questione a existência das coisas ou do mundo exterior, como mais tarde fará Descartes. A maioria dos intérpretes nem menciona essa questão e quando o fazem, é para se questionar o porquê de o ceticismo antigo não ter chegado a esse ponto, como fazem Burnyeat<sup>18</sup>, que relaciona esse fato ao escopo prático do ceticismo antigo, e, Williams<sup>19</sup>, que acredita que o ceticismo do mundo exterior exige pressupostos metafísicos que serão encontrados posteriormente em Descartes. Entretanto, devido à relevância que o tema ganha em Descartes, achamos importante trazer a opinião de intérpretes que defendam a presença da dúvida, a respeito do mundo exterior nos antigos, ainda que esses sejam reconhecidamente minoria.

Dentre os poucos que acreditam que o ceticismo antigo recai sobre a existência do mundo exterior, encontramos Oswaldo Porchat que em seu artigo, *Ceticismo e Mundo Exterior* (1994)<sup>20</sup>, nos apresenta uma visão peculiar a respeito do tema. A tese de Porchat se ampara na ideia de que os cétricos antigos possuíam uma teoria mentalista do conhecimento, que, trazendo à tona a noção de exterioridade levaria à suspensão do juízo a respeito da existência do mundo exterior. Deixando de lado as posições questionáveis que o autor adota sobre o ceticismo antigo, como a já referida assimilação do ceticismo acadêmico a um mero ceticismo dogmático, ou dogmatismo negativo, a teoria não deixa de ser interessante, contudo, não parece ser fiel aos argumentos expostos por Sexto.

---

<sup>17</sup> A esse respeito, ver BURNYEAT, Myles. The Sceptic in his place and time. In BURNYEAT, M.; FREDE, M. (eds.) **The Original Sceptics: a controversy**. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1997. p. 92-126.

<sup>18</sup> BURNYEAT, Myles. Idealism and Greek Philosophy: what Descartes saw and Berkley missed. **The Philosophical Review**, Ithaca, v.91, n 1., p. 3-40, 1982.

<sup>19</sup> WILLIAMS, Michael. Descartes and the Metaphysics of Doubt. In RORTY, A. (ed.). **Essays on Descartes' Meditations**. Berkeley: The University of California Press, 1986. p. 117-139.

<sup>20</sup> É interessante lembrar que em texto posterior, *O Argumento da Loucura* (2007) Porchat parece defender a posição contrária, pelo menos no que diz respeito ao pirronismo: "Por outro lado, se alguém me perguntar por que não tratei do problema filosófico da realidade do mundo exterior, responderei que, tal como formulado pela filosofia moderna e contemporânea na esteira de Descartes, esse não é um problema cético pirrônico, ou mesmo um cético neopirronico, como eu, se permitiria levantar. Porque sua formulação tem pressupostos que o pirronismo não pode aceitar". (PEREIRA, 2007, p. 339).

Segundo Porchat<sup>21</sup>, a suspensão do juízo sobre as coisas exteriores é uma atitude característica e fundamental do ceticismo grego. Embora o autor concorde que, à primeira vista, os argumentos lançados pelos cétricos pareçam não questionar a existência do mundo exterior, ele acredita que, se olhados de forma mais atenta, eles acabam por revelar “a distinção entre objeto fenomenal e objeto real, nossas impressões dizendo respeito ao primeiro, nossa epokhé traduzindo a impossibilidade de afirmar o que quer que seja sobre o último, nem mesmo caberia, por exemplo, dizer que temos percepção de objetos exteriores.”<sup>22</sup>

Ainda de acordo com ele, por não poder ir além da esfera da fenomenicidade, o cétrico suspende o juízo sobre a própria existência do mundo exterior. Mas, não poder ir além do fenômeno é não poder afirmar nada a respeito de sua verdade ou falsidade, é não poder dizer que as coisas que aparecem sejam, na realidade, como se apresentam. O salto dado por Porchat nos parece grande demais. Não há elementos em Sexto que possibilitem essa afirmação, e em momento algum se vê exposto nos cétricos antigos um argumento que coloque em dúvida claramente a existência do mundo exterior. A partir de noções presentes nos antigos, Porchat faz uma dedução que parece não se adequar aos antigos. Além disso, o apontamento de uma teoria da mente presente nos cétricos nos parece um pouco exagerado.

Para sustentar sua teoria, Porchat esclarece o que seria a noção de mundo exterior, contrapondo-a com a noção de mundo interior e de mente. Segundo ele, a problemática cétrica a respeito do mundo exterior implica a oposição entre mente e mundo e mente e corpo, numa doutrina positiva da mente e numa concepção da representação a ela associada. Desse modo, o autor ampara a presença dessa questão nos cétricos antigos por meio do embate entre cétricos e estóicos, em que, segundo ele, vê-se que a noção de mente pode ser extraída do critério de verdade dos estóicos. “Para o estoicismo, o conhecimento do ‘exterior’ se constrói, de algum modo, como uma experiência ‘interior’ de natureza toda peculiar.”<sup>23</sup> O ceticismo assimilaria, portanto, o ponto de vista estóico segundo o qual para haver conhecimento é necessário haver um critério para decidir sobre a adequação ou não das nossas representações aos objetos exteriores representados por elas. O cétrico assumiria assim, a distinção estóica entre interior e exterior e sem ter como se passar do interior ao exterior, suspenderia o juízo. Como podemos observar, a argumentação do autor vai muito além das evidências textuais encontradas em Sexto. Portanto, ainda que a tese de Porchat possa se mostrar interessante em alguns aspectos, ela nos parece, em linhas gerais, insuficiente.

---

<sup>21</sup>PORCHAT, Oswaldo. Ceticismo e Mundo Exterior. In **Vida comum e ceticismo**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

<sup>22</sup>PORCHAT, 1994: 132

<sup>23</sup>PORCHAT, 1994: 143

Ainda na defesa da existência de uma dúvida sobre o mundo exterior, nos antigos se encontra Leo Groarke que em seu livro *Greek Scepticism*<sup>24</sup>, defende a presença de noções anti-realistas nos cétricos antigos. Segundo Groarke, a defesa da não existência de um ceticismo do mundo exterior nos antigos se ampara na ideia de que a verdade para eles sempre se refere a um mundo real e objetivo fora da mente<sup>25</sup>, ou seja, os antigos se comprometeriam com uma concepção realista de verdade, assumindo a existência do mundo exterior.

Nesse sentido, o realismo dos antigos seria comparado ao antirrealismo dos modernos, que torna a verdade relativa a fatores subjetivos. Todavia, os cétricos antigos, apesar de defenderem uma versão realista da verdade, endossariam visões antirrealistas ao suspender o juízo sobre todas as verdades realistas em favor de noções subjetivas de assentimento que correspondem à verdade antirrealista. O que, para Groarke, demonstra que os cétricos antigos antecipam o antirrealismo moderno, desse modo, não seria correto dizer, como fazem muitos comentadores, que o antirrealismo dos modernos introduz uma noção radical de crença definida em termos subjetivos, pois “Qualquer suposição desse tipo ignora que os cétricos aprovam noções similares e somente persiste porque nós continuamos a ignorar os cétricos.” (GROARKE, 1990, p. 22, tradução nossa)<sup>26</sup>. Portanto, assim como Porchat, Groake acredita que há nos antigos uma espécie de teoria mentalista do conhecimento, ainda que, não tão bem elaborada como nos modernos.

Voltando a apresentação dos pontos principais do pirronismo, nos parece oportuno falar dos modos da suspensão do juízo. Nesse caso, vamos nos ater aos mais conhecidos que são atribuídos a Enesidemo e a Agripa. Sempre com o intuito de atingir a equipolência, os pirrônicos agem de acordo com a sua própria definição por meio da contraposição de argumentos. Para tanto, fazem uso dos modos ou tropos da suspensão do juízo, que são padrões de argumentação e resumem a estratégia pirrônica.

Os cinco modos de Agripa<sup>27</sup> expressam os principais erros presentes na forma de argumentação dogmática, revelando a maneira mais eficaz de destruí-la. O primeiro modo é o de desacordo, início de todo embate. O terceiro modo é o da relatividade que é, de certo modo, outra forma de atestar o desacordo. O segundo, o quarto e o quinto são,

<sup>24</sup> GROARKE, Leo. **Greek Scepticism**: anti-realist trends in Ancient Thought. Toronto: McGill-Queens University Press, 1990.

<sup>25</sup>BURNYEAT, Myles. Idealism and Greek Philosophy: what Descartes saw and Berkley missed. **The Philosophical Review**, Ithaca, v.91, n. 1, p. 3-40, 1982.

<sup>26</sup> “Any such assumption ignores the sceptical endorsement of similar notions and persists only because we continue to ignore the sceptics.”

<sup>27</sup> PHI I 164

respectivamente, o de regresso ao infinito, o da hipótese e o da reciprocidade, ou raciocínio circular, que são erros lógicos nos quais incorrem os dogmáticos. Seguindo o ideal pirrônico, o cético buscará e encontrará argumentos que levam ao desacordo, fazendo com que o dogmático sempre incorra em um dos erros lógicos expostos nos modos, e que, conseqüentemente, sempre se chegue à inevitável suspensão do juízo.

Já os dez modos de Enesidemo<sup>28</sup> se caracterizam por distinguir a argumentação cética em categorias de oposição e fazer com que o desacordo se torne manifesto. Assim o dogmático se encontraria frente a um dilema: ou assente a algo incerto e se precipita, ou retém o assentimento. Dessa maneira, o primeiro dos modos depende das variações entre animais; o segundo depende das variações entre os próprios seres humanos; o terceiro depende das diferentes constituições dos órgãos dos sentidos; o quarto depende das circunstâncias; o quinto depende das posições, intervalos e lugares; o sexto depende das misturas; o sétimo depende das quantidades; o oitavo deriva da relatividade; o nono depende da frequência ou raridade dos encontros; o décimo depende das diferenças entre as leis e costumes, as crenças em mitos e suposições dogmáticas. O papel desses modos é trazer à tona o desacordo e a equivalência das posições conflitantes. Não se pode, por exemplo, escolher entre as representações de um homem e as de um animal (primeiro modo).

Assim, para os pirrônicos, as coisas tornam-se inapreensíveis. Porém, a conclusão a respeito da inapreensibilidade das coisas não pode ser vista como uma afirmação dogmática, pois não concerne à natureza das coisas, é apenas uma conclusão momentânea, que pode vir a ser modificada caso um dia possa se estabelecer um critério de verdade. Além de tratar as coisas como inapreensíveis, os pirrônicos também as consideram como obscuras, pois não podem ser ditas umas mais convincentes que as outras. Desse modo, a suspensão do juízo pirrônica abrange todas as afirmações, sejam elas positivas ou relativas. As positivas proferem juízos sobre a natureza das coisas, já as relativas aderem a uma posição como mais convincente que outra, mais crível. Nesse ponto, vem à tona uma diferença entre os acadêmicos e os pirrônicos, pois a suspensão do juízo pirrônica o impede de assumir algo como verdadeiro e também como provável. Já os acadêmicos suspendem o juízo apenas sobre a veracidade das coisas, aceitando, de certo modo, a probabilidade. Voltaremos a esse ponto adiante, quando tratarmos do ceticismo acadêmico.

### 1.1.2 Ceticismo Acadêmico

---

<sup>28</sup> PHI 36

O ceticismo acadêmico tem como fim evitar o erro, objetivo para o qual a noção de suspensão do juízo também será fundamental<sup>29</sup>. Proveniente da academia platônica, os céticos acadêmicos são uma corrente dissidente que acabou por se separar do platonismo. Contudo, manteve traços oriundos da influência de Sócrates, principalmente no que tange ao seu modo de argumentar que se define como sendo *in utramque partem*, ponto no qual, para Cícero, reside a unidade entre as academias, a velha e a nova (Acad. I 46).<sup>30</sup>

Diferentemente dos pirrônicos, os acadêmicos, mais precisamente os seguidores de Carnéades não buscam a equipolência, pois embora defendam a suspensão do juízo, não acreditam que os argumentos se equivalham<sup>31</sup>. Assim, admitem que haja determinadas opiniões que possam ser ditas mais convincentes ou prováveis que outras, e que, mesmo não sendo correto assentir a elas, ou seja, afirmá-las como verdadeiras, pode-se consentir, ou seja, aderi-las não dogmaticamente, sem emitir juízos a seu respeito. Aqui podemos observar mais um ponto de divergência com os pirrônicos. Estes seguem o fenômeno como critério de ação, enquanto os acadêmicos seguirão o provável. Tal posição é extremamente criticada por Sexto ao fim do livro I dos *Esboços*, onde o filósofo afirma que ao seguir o provável, os discípulos de Carnéades e Clitômaco inclinam-se de maneira intensa a determinadas posições, deixando de seguir a regra da suspensão do juízo.

Já que, portanto, Carneades e Cleitomachus declaram que uma forte inclinação acompanha a crença deles e a credibilidade do objeto – enquanto nós afirmamos que a nossa crença é uma simples questão de sucumbir sem consentimento –, aqui também deve haver uma diferença entre nós e eles. (PH I 230, tradução nossa).<sup>32</sup>

Para Sexto, eles erram ao negarem a equipolência e por assentirem ao que, segundo eles, seria o mais provável. Todavia, a crítica feita por Sexto, embora não possa ser dita

---

<sup>29</sup> “These considerations necessarily engendered the doctrine of epoche, that is ‘a holding back of assent,’ in which Arcesilas was more consistent, if the opinions that some people hold about Carneades are true. presents For if nothing that has presented itself to either of them can be perceived, assent must be withheld; for what is so futile as to approve anything that is not known? But we kept being told yesterday that Carneades was also in the habit of taking refuge in the assertion that the wise man will occasionally hold an opinion, that is, commit an error”. (Acad. II 59) A esse respeito ver também Acad II 67-68.

<sup>30</sup> Acad. Será a abreviação usada para Cícero *Academica*.

<sup>31</sup> “Carneades holds that there are two classifications of presentation, which under one are divided into those that can be perceived and those that cannot, and under the other into those that are probable and those that are not probable; and that accordingly those presentations that are styled by the Academy contrary to the senses and contrary to the perspicuity belong to the former division whereas the latter division must not be impugned; and that consequently his view is that there is no presentation of such a sort as to result in perception, but many that result in a judgement of probability”. (Acad. II 99)

<sup>32</sup> Since, therefore, Carneades and Cleitomachus declare that a strong inclination accompanies their credence and the credibility of the object, while we say that our belief is a matter of simple yielding without any consent, here too there must be a difference between us and them”.

absurda, parece não compreender bem o ceticismo de Carnéades, pois ele preserva a suspensão do juízo, seguindo o provável sem assentir a ele da mesma maneira que os pirrônicos fazem em relação às aparências. Já Arcesilau, acadêmico responsável por inserir o ceticismo na academia platônica, é tido como o acadêmico mais próximo do pirronismo, pois não afirma a maior ou menor probabilidade de uma coisa em relação à outra.

O principal embate do ceticismo acadêmico se configura com os estóicos e recai sob o conceito de impressão cataléptica cunhado por Zenão. De acordo com os estóicos, é possível determinar a verdade e a falsidade das coisas por meio das impressões catalépticas e, na ausência delas, o sábio deve reter o assentimento. A impressão cataléptica é incontestavelmente verdadeira, pois contém em si mesma um signo que a faz verdadeira e permite que o sábio distinga o verdadeiro do falso<sup>33</sup>. Diante desse tipo de impressão o assentimento torna-se compulsivo. O papel do acadêmico passa a ser, portanto, o de destituir a impressão cataléptica do seu caráter do critério de verdade e mostrar a impossibilidade de discernir entre o verdadeiro e o falso<sup>34</sup>, mostrando que na verdade, não há uma impressão cataléptica, isto é, cognitiva ou apreensiva (que nos dá conhecimento do objeto). Assim, torna-se manifesto que a única saída seria suspender o juízo a respeito de todas as coisas. Seguindo esse propósito, os acadêmicos lançam mão de argumentos que abalam o critério instaurado pelos estóicos e impõem à suspensão do juízo.

Um dos argumentos utilizados pelos acadêmicos na tentativa de destruir a noção de impressão cataléptica dos estóicos é argumento do sonho. É admitido tanto pelos dogmáticos, quanto pelos céticos que as pessoas sonham e que, no momento em que sonham possuem representações que não condizem com a realidade. Todavia, ainda que reconhecidamente errôneas no momento da vigília, no momento em que as pessoas sonham são tão vívidas que são tomadas como correspondendo à realidade, de modo que o sonhador em muitas ocasiões tem reações físicas no momento do sonho e, até mesmo, em algumas das vezes, ao acordar, o indivíduo não consegue distinguir imediatamente sonho e vigília<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Ao simular um debate entre Arcesilau e Zenão, onde Arcesilau questiona a possibilidade de o sábio não ter uma percepção que o possibilite formar uma opinião, Cícero expressa a definição da impressão cataléptica dada por Zenão da seguinte forma: "... a presentation impressed and sealed and moulded from a real object, in conformity with its reality." (Acad. II 77).

<sup>34</sup> "Some presentations are true, others false; and what is false cannot be perceived. But a true presentation is invariably of such a sort that a false presentation also could be of exactly the same sort; and among presentation of such a sort that there is no difference between them, it cannot occur that some are capable of being perceived and others are not. Therefore there is no presentation that is capable of being perceived." (Acad. II 40-41)

<sup>35</sup> "Your assertion was that presentations seen by people asleep and tipsy and mad are feebler than those of persons awake and sober and sane. How? (...) As if anybody would deny that a man has woken up thinks that he has been dreaming (...) But there is not the point at issue; what we are asking is what these things looked like at the time when they were seen". (Acad. II 88)

Tal cenário tem para os acadêmicos o poder de mostrar que representações falsas, como as dos sonhos, são capazes de levar ao assentimento. Sendo assim, como se sustenta a impressão cataléptica se representações falsas também impõem o assentimento? Não seria possível, como afirmam os estóicos, distinguir a impressão cataléptica das outras. Ainda que, as representações dos sonhos sejam percebidas como falsas no momento posterior ao sonho, a questão se coloca no momento exato da impressão, pois é nesse momento que, caso houvesse de fato impressão cataléptica, ela deveria se manifestar. Se no momento em que se tem uma impressão falsa somos levados ao assentimento, não se pode afirmar a existência de impressões catalépticas, nem que seja possível distinguir o falso do verdadeiro assentindo apenas ao verdadeiro<sup>36</sup>. Na dúvida, não se deve assentir a nada, pois haverá sempre o risco de assentir ao falso e incorrer em erro, situação que o acadêmico pretende evitar a todo custo.

Ainda no contexto da argumentação contra a impressão cataléptica dos estóicos, aparece em Cícero um argumento interessante que pode ser apontado como possível precursor do Deus Enganador de Descartes e merece aqui nossa atenção. O argumento seria o seguinte:

Eles dizem, quando a escola de vocês afirma que algumas representações são enviadas pela divindade, – sonhos, por exemplo, e as revelações fornecidas pelos oráculos, auspícios e sacrifícios (pois eles afirmam que os estóicos, contra quem eles estão discutindo, aceitam essas manifestações) – como é possível, eles perguntam, a divindade tornar uma representação falsa possível e não ter o poder de tornar possíveis aquelas representações mais próximas da verdade? E se ela é capaz de tornar também as últimas possíveis, por que ela não pode tornar possíveis as que são distinguíveis, ainda que com extrema dificuldade, das representações falsas? E se essas, por que não aquelas que não diferem das representações falsas de modo algum? (Acad. II 47, tradução nossa).<sup>37</sup>

De fato o argumento pode ter influenciado o Deus enganador de Descartes, mas não se pode dizer que ali esteja presente uma espécie de dúvida a respeito da existência do mundo exterior. A ideia é de que como algumas das impressões que nos são enviadas por divindades (as dos sonhos, por exemplo) são convincentes, ainda que falsas, essas divindades podem ter o poder de criar impressões, não só falsas, mas que dificilmente possam ser distinguidas das verdadeiras. Assim, mesmo nas melhores condições de percepção, não poderíamos distinguir

<sup>36</sup> “But you (academics) will say that at the time when we are experiencing them the visions we have in sleep have the same appearance as the visual presentations that we experience while awake!” (Acad. II 52)

<sup>37</sup> “They say, when your school asserts that some presentations are sent by the deity – dreams for example, and the revelations furnished by oracles, auspices and sacrifices (for they assert that the Stoics against whom they are arguing accept these manifestations) – how possibly, they ask, can the deity have the power to render false presentation probable and not have the power to render probable those which approximate absolutely most closely to the truth? Or else, if he is able to render these also probable, why cannot he render probable those which are distinguishable, although only with extreme difficulty, from false presentations? And if these, why not those which do not differ from them at all?”

o verdadeiro do falso. Mas, como afirma Burnyeat<sup>38</sup>, o argumento para aí, a generalização feita por Descartes de que esse Deus possa fazer com que toda percepção seja falsa e que possamos estar enganados em tudo, não é alcançada pelos acadêmicos. Como já foi dito, o objetivo desse argumento é mostrar a invalidade do critério de verdade erigido pelos estóicos, tendo cumprido esse objetivo o argumento é finalizado.

De acordo com Burnyeat, nem teria sido possível aos antigos levarem o argumento mais longe, pois seus objetivos e o fato de seu ceticismo ter uma preocupação prática, não os permitiriam talvez nem mesmo pensar numa dúvida tão radical quanto será aquela de Descartes, embora a orientação prática do ceticismo antigo seja mais evidente no pirronismo do que no ceticismo acadêmico.

Dado a força dos argumentos dos acadêmicos contra a impressão cataléptica, ela é tida como inválida e conclui-se, assim como os pirrônicos, pela inapreensibilidade das coisas. Mas, embora não se possa distinguir entre as representações, não se afirma a sua equivalência, elas não são iguais no que diz respeito ao seu poder de convencimento, logo a noção de obscuridade não está presente nos acadêmicos da mesma maneira como está nos pirrônicos. Isso devido a já referida noção de probabilidade que Carnéades defende como critério de ação. Se a ação dos acadêmicos se apóia no provável, não pode haver entre as coisas a similaridade que os pirrônicos pregam e que as tornam obscuras e equípolentes, quanto ao seu convencimento. É a dissimilaridade defendida pelos acadêmicos, que faz com que seja possível que uma coisa seja mais provável do que outra. No entanto, a noção de probabilidade não implica apreensibilidade, as coisas continuam inapreensíveis, embora algumas delas sejam prováveis.

Nos *Acadêmicos*, Luculo faz uma crítica ao conceito de provável, ou verossímil, apresentado pelos acadêmicos. Segundo ele a verossimilhança supõe, em certa medida, o conhecimento de verdade. Visto que o cético diz não conhecer a verdade, ao defender a verossimilhança ele parece estar caindo em contradição. Dizer que algo é mais provável seria assumir a sua maior proximidade com a verdade, mas para isso seria necessário um critério, como afirma Luculo: “Para torná-los capazes de confiar no próprio julgamento, será necessário que a marca característica da verdade seja conhecida por eles; e se essa for obscura e suprimida, então, qual verdade, por favor, suporão eles poder alcançar?” (Acad. II 36,

---

<sup>38</sup> BURNYEAT, Myles. Idealism and Greek Philosophy: what Descartes saw and Berkley missed. *The Philosophical Review*, Ithaca, v. 91, n 1, p. 3-40, 1982.

tradução nossa)<sup>39</sup>. À primeira vista, a crítica de Luculo procede, porém, há contido nela um erro de interpretação. Ao falar da probabilidade das coisas, Carnéades não a toma como uma característica das coisas na realidade, não diz respeito à como as coisas são. A probabilidade se encontra no âmbito apenas de como as coisas aparecem para o cético e não é dita provável por corresponder, de alguma forma, à realidade. Desse modo, o acadêmico é atingido pela probabilidade, manifestada nas representações, e direcionado a agir de acordo com ela.

(...) qualquer objeto que entrar em contato com ele, de tal forma que a representação seja provável e totalmente desimpedida, ele será colocado em movimento. Pois ele não é uma estátua entalhada em pedra ou talhada em madeira; ele tem um corpo e uma mente, um intelecto e sentidos móveis, de maneira que para ele muitas coisas parecem verdade, embora elas não pareçam possuir aquela distinta e peculiar marca que conduz à percepção. Por isso a doutrina de que o homem sábio não consente, pois é possível que ocorra uma representação falsa que tenha a mesma característica de uma verdadeira. (Acad. II 10, tradução nossa).<sup>40</sup>

A probabilidade se dá, portanto, em relação ao sujeito da representação, e não em relação à realidade das coisas. Por isso ela pode ser dita critério de ação sem comprometer a suspensão do juízo, já que esta última concerne à realidade das coisas.

Ainda no que tange à probabilidade, há, para Carnéades, graus de probabilidade. Uma representação pode ser dita mais ou menos provável de acordo com determinados testes e exames aos quais ela pode ser submetida<sup>41</sup>. Não vem ao caso detalhar agora a natureza desses testes, mas é importante observar que são testes racionais que podem tanto aumentar, quanto diminuir a probabilidade de uma representação. Nota-se aqui mais um ponto de divergência com os pirrônicos, pois o critério de ação dos acadêmicos é racional e acolhido após

<sup>39</sup> “For to enable them to trust their judgement, it will be necessary for the characteristic mark of truth to be known to them, and if this be obscured and suppressed, what truth pray will they suppose that they attain to?”

<sup>40</sup>“(...) whatever object comes in contact with him in such a way that the presentation is probable, and unhindered by anything, he will be set in motion. For he is not a statue carved out of stone or hewn out of timber; he has a body and a mind, a mobile intellect and mobile senses, so that many things seem to him to be true, although nevertheless they do not seem to him to possess that distinct and peculiar mark leading to perception, and hence the doctrine that the wise man does not assent, for the reason that it is possible for a false presentation to occur that has the same character as a given true one”.

<sup>41</sup> Porchat, seguindo o *Contra os Lógicos* de Sexto Empírico, dá uma explicação resumida do que seriam os graus de probabilidade: “em face, porém, de questões não-triviais, mas de maior importância, não nos satisfaremos com regular nossa conduta por representações meramente ‘prováveis’; nesses casos, dado que nossas representações se combinam umas com as outras como os elos de uma cadeia, formaremos nosso juízo a partir da concorrência de várias representações e de sua interação consistente umas com as outras? Nosso critério será, então, uma representação inabalável (...). Em questões de importância máxima, quando nossa própria felicidade está em jogo, exigiremos ainda mais de nossas representações, procedendo ao escrutínio sistemático e atento de cada uma daquelas que se acham mais estreitamente concatenadas com a representação que nos interessa, isto é, testaremos nossa representação, obtendo destarte uma representação com grau máximo de confiabilidade: além de ‘provável’ e ‘inabalável’, ela estará também ‘testada’”. (PORCHAT, Oswaldo. **Vida comum e ceticismo**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 145).

investigação. Já o critério de ação dos pirrônicos, o fenômeno, se impõe de modo involuntário e prescinde de investigação, é acolhido pelo cético de forma passiva.

Portanto, há entre acadêmicos e pirrônicos duas noções que se contrapõem a equipolência e a probabilidade. Tal contraposição tem como pano de fundo a noção de obscuridade que, no caso dos pirrônicos, não permite que as coisas sejam umas mais prováveis que as outras, pois enquanto são obscuras, são iguais no que tange à credibilidade. Já os acadêmicos, por não defenderem nesse sentido a obscuridade das coisas, podem dizer que, embora elas sejam inapreensíveis, são dessemelhantes no que concerne a credibilidade e podem ser ditas umas mais prováveis que as outras.

Desse modo, o ceticismo antigo ao se dividir entre acadêmicos e pirrônicos apresenta respostas diferentes ao argumento da *apraxia*, pois as duas correntes filosóficas possuem diferentes critérios de ação, cada qual de acordo com suas ideias. Enquanto os pirrônicos têm a sua ação viabilizada pelo acolhimento dado ao fenômeno, os acadêmicos se pautam na probabilidade para agir, em ambos os casos, embora haja ação, nega-se que haja assentimento. Os pirrônicos seguem as aparências, que não revelam a realidade das coisas, sem acreditar nelas, e os acadêmicos, por sua vez, afirmam a probabilidade em relação ao aparente e a seguem sem assentir a ela. Nos dois casos preserva-se a suspensão do juízo. Nesse ponto é importante notar que fenômeno e probabilidade podem não ser tão distintos quanto possa parecer, pois tomados não epistemicamente, ambos versam apenas sobre as aparências e não envolvem assentimento. Assim, o critério de ação dos pirrônicos e dos acadêmicos converge mais do que diverge. No entanto, eles se diferenciam pela racionalidade presente apenas no caso dos acadêmicos. Estes ao defenderem a probabilidade estabelecem diferentes graus para essa noção que são atingidos por meio de argumentação racional. Dessa maneira, o acolhimento ao provável é um ato de escolha do acadêmico, escolha tomada após cuidadosa investigação. Assim, a liberdade do acadêmico é preservada, pois sua ação é determinada pelo que sua razão apresenta como mais provável, ainda que, não ocorra o assentimento. Já para os pirrônicos, o acolhimento ao fenômeno prescinde da razão, é algo imposto a ele, e ocorre de maneira passiva.

Embora a suspensão do juízo convenha aos dois, ela desempenha diferentes papéis em cada caso. Para os pirrônicos, a suspensão do juízo é alcançada por meio da equipolência entre os opostos, noção ausente nos acadêmicos, e leva à tranquilidade. Já para os acadêmicos, a suspensão do juízo é fruto apenas da constatação da inapreensibilidade das coisas e com o propósito de evitar a precipitação e o erro. Tanto o ceticismo pirrônico quanto o ceticismo acadêmico são formas genuínas de ceticismo e preservam a suspensão do juízo.

Contudo, o percurso cético apresentado por elas é bastante distinto, assim como suas formas de argumentação e seus critérios de ação.

## 1.2 Ceticismo Moderno

Embora, a denominação “ceticismo moderno” recaia no mais das vezes sobre os céuticos pós-cartesianos, devido às inovações céuticas atribuídas a Descartes e à mudança que elas proporcionaram em todo ceticismo que lhe é posterior, o termo abrangerá para nós o ceticismo “renascido” no Século XVI, até a contemporaneidade de Descartes após o ressurgimento dos textos de Sexto Empírico. Os participantes desse grupo que merecerão aqui nossa maior atenção serão: Michel de Montaigne, Pierre Charron e La Mothe Le Vayer.

O “renascimento” do ceticismo teria ocorrido no Século XVI devido ao terreno propício ocasionado pelo advento da Reforma Protestante e ao oportuno ressurgimento dos textos de Sexto<sup>42</sup>. É a partir da publicação latina dos textos de Sexto nos anos 60 e do uso do ceticismo em debates provenientes da Reforma que essa corrente filosófica, nesse caso mais especificamente o pirronismo, ganhou luz e se inseriu na filosofia moderna.

A Reforma Protestante levantou uma questão que remetia ao problema do critério de verdade, um problema clássico dos céuticos pirrônicos. Tal questão dizia respeito ao padrão correto do conhecimento religioso, ou “regra de fé”. Segundo Lutero, as Escrituras podiam ser lidas e interpretadas por todos, não havia necessidade de mediação. O novo critério de conhecimento religioso consiste no fato de que aquilo que a consciência era compelida a aceitar ao ler as Escrituras é a verdade. Entretanto, o abandono de critérios estabelecidos em prol de novos critérios causa um problema sério já formulado pelos pirrônicos: para decidir a disputa entre critérios é necessário um critério de julgamento, mas para haver esse critério, é necessário resolver a disputa. É um raciocínio circular.

---

<sup>42</sup> Nesse ponto, seguimos a tese apresentada por Popkin, em sua *História do Ceticismo*, que tem sido muito influente nas últimas décadas. Entretanto, sabe-se hoje que os textos de Cícero também tiveram importância nesse período e, embora não se possa negar a relevância de Sexto e do pirronismo, questiona-se a existência de uma “crise pirrônica”, como defende Popkin. (Sobre o ceticismo acadêmico no período, ver: SCHMITT, Charles. **Cicero Scepticus: a study of the Academia in the Renaissance.** The Hague: Martinus Nijhoff, 1972 e MAIA NETO, J. R. Academic Skepticism in Early Modern philosophy. **Journal of the History of Ideas**, Pennsylvania, v 58., n. 2, p. 199-220, 1997). Sobre o questionamento da “crise pirrônica”, ver: AYERS, Michael. Popkin revised Skepticism. **British Journal for the History of Philosophy**, Oxford, v.12, n.2, p. 319-332, 2004; PERLER, Dominik. Was there a pyrrhonian crisis in Early Modern Philosophy? A critical notice of Richard Popkin. **Archiv für Geschichte der Philosophie**, Berlin, v. 86, issue 2, p. 209-220, 2004; MACLEAN, Ian. The ‘Sceptical Crisis’ reconsidered: Galen, Rational Medicine and the Libertas Philosophandi. **Early Science and Medicine**, Nijmegen, v.11, n 3., p. 247-274, 2006. Vale salientar que, embora a análise feita pelo autor a respeito do ressurgimento do ceticismo no sec. XVI nos tenha bastante utilidade, a sua tese como um todo, principalmente no que concerne a Descartes, apresenta deficiências que serão, a seu momento, ressaltadas.

Em meio a uma crise gerada por problemas genuinamente céticos, surge a possibilidade de defesa da religião católica fazendo uso do próprio ceticismo, apresentada primeiramente por Erasmo de Rotterdam. Como as Escrituras são demasiado complexas e estão sujeitas a diversa interpretação, ao invés de tentar entender e julgar por si próprio seria mais fácil permanecer em uma atitude cética, aceitando a antiga sabedoria da Igreja a respeito desses assuntos. Embora, a Contra-Reforma defendesse com Erasmo uma atitude cética, os Protestantes eram acusados de ceticismo, pois reduziam o conhecimento religioso a meras opiniões subjetivas, sem certeza objetiva.

Com a crise da religião criou-se um impasse : católicos e protestantes eram capazes de mostrar como os critérios dos seus rivais eram insuficientes, mas nenhum dos lados foi capaz de provar a validade dos seus próprios critérios. Instaurou-se um combate intelectual que indicava os contornos de um problema epistemológico. Um problema essencial foi levantado: como justificar a base do nosso conhecimento? Assim iniciou-se uma crise cética que se estendeu da teologia às ciências, à filosofia e a todas as áreas de conhecimento em geral.

Inseridos portanto, num contexto de crise religiosa, os céticos modernos, em grande parte cristãos, apresentam diferenças fundamentais em relação ao ceticismo antigo, principalmente no que tange ao seu escopo, pois a suspensão do juízo nos modernos não se estende aos artigos de fé. Assim, pode parecer indevido denominá-los céticos, eles próprios não teriam se conferido tal denominação. Montaigne e Charron, por exemplo, nunca se denormiram céticos, já Le Vayer se classifica em alguns momento como um cético cristão. Mas, a verdade é que se eles são chamados céticos, de certo são detentores de um novo tipo de ceticismo.

### 1.2.1 Michel de Montaigne

A capítulo dos *Ensaio*s (1580) de Montaigne que possui mais elementos céticos é reconhecidamente a *Apologia de Raymond Sebond*, contida no livro II, capítulo XII. Entretanto, não é sempre que Montaigne é tido como um cético, às vezes, nem mesmo como filósofo. Devido ao seu estilo de escrita, o para nós, filósofo francês, tem muitas vezes seus textos classificados como literatura<sup>43</sup>. Nas próprias livrarias de Paris, ao procurar os livros de

---

<sup>43</sup> “Montaigne has been only a secondary figure in the traditional histories of philosophy, scarcely considered original and without any important philosophical contributions. Much more appreciated are his stylistic contributions: he was the inventor of the modern essay and contributed to the renewal of French literature with a cultured humanism. Montaigne, in short, is more famous as a writer than as a thinker.” (ROSALENY, 2009, p. 55)

Montaigne na sessão de filosofia, o leitor se encontra perdido e incapaz de encontrá-los, pois se deve procurá-los na sessão de Literatura Francesa. Nas últimas décadas a interpretação de Popkin que afirma Montaigne como filósofo fundamental para o ressurgimento do ceticismo no Século XVII tem ajudado a mudar essa visão<sup>44</sup>. Mas, mesmo quando sendo reconhecido como filósofo, Montaigne não é, e nem poderia ser, sempre classificado como cético, pelo menos não exclusivamente, já que, no tocante ao ceticismo, seus textos apresentam muitas incoerências que poderiam torná-lo, na verdade um filósofo dogmático, ou um cético dogmático. Todavia, Montaigne será tratado por nós como um cético, visto o nosso objetivo de apresentar os elementos céticos presentes em sua obra nos quais Descartes possa ter se amparado para constituir sua dúvida, bem como as influências sofridas por ele por parte dos céticos antigos. Serviremos-nos, portanto, para esse propósito, fundamentalmente da *Apologia de Raymond Sebond*.

Montaigne publicou os *Ensaio*s no fim do Século XVI, um período marcado por uma crise das autoridades políticas e religiosas. Como as autoridades existentes se contradiziam, o poder se deteriorava. O cristianismo se divide então em dois e o poder real faz ressurgir as antigas rivalidades da nobreza. A crise das Ciências também desempenha importante papel, mas seguramente, a crise mais relevante para Montaigne seria a religiosa que se instaurou após os ataques de Lutero em 1517. Inserida nesse contexto, a *Apologia* se coloca como um texto de cunho religioso. Após traduzir, a pedido de seu pai, o texto de Sebond, *Liber Creaturarum*, Montaigne decide escrever uma defesa de Sebond que versaria contra as objeções feitas à obra, basicamente duas:

- a) a de que os cristãos erram em querer apoiar a fé com razões humanas e
- b) a de que os argumentos de Sebond seriam fracos e ineptos.

Na tentativa de responder a essas objeções, Montaigne lança mão de argumentos céticos, muito deles clássicos do ceticismo antigo. O principal alvo de Montaigne em seus argumentos é a razão humana e sua pretensão. Seu objetivo é demonstrar a falibilidade dessa faculdade e fazê-la perder o seu estatuto de soberana. Segundo Montaigne, o homem pensa coberto de orgulho e vaidade, ser o mais perfeito dentre os animais devido a sua razão, mas tal pretensão não teria nenhum fundamento. “A presunção é a nossa doença natural e original. De todas as criaturas, a mais calamitosa e frágil é o homem, e, ao mesmo tempo, a mais

---

<sup>44</sup> “Michel de Montaigne foi o personagem mais importante da retomada do ceticismo antigo no século XVI. Não foi só ele o melhor escritor e pensador dentre os que se interessaram pelas idéias dos acadêmicos e dos pirrônicos, mas foi também o que mais fortemente sentiu o impacto da teoria pirrônica da dúvida total, bem como sua relevância para os debates religiosos da época.” (POPKIN, Richard H. **História do ceticismo de Erasmo a Spinoza**. Tradução de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000. p. 89).

orgulhosa.” (MONTAIGNE, 2004, p. 452, tradução nossa)<sup>45</sup>. Para demonstrar a validade de sua teoria, o filósofo faz uso de exemplos diversos, gerais ou particulares, que certificam a falibilidade da razão e do julgamento humano. Assim, como vários céuticos antigos já haviam feito, Montaigne se valeu de exemplos cotidianos e muito comuns, como aqueles que atestam à imbecilidade humana e aqueles que mostram que não devemos confiar nos sentidos, ainda que muito do que pensamos saber sobre o mundo seja proveniente deles.

Segundo a ordem exposta na *Apologia*, primeiramente Montaigne ataca a razão humana afirmando a sua diferença em relação à razão divina, mostrando assim a ininteligibilidade de Deus e a pretensão dos discursos religiosos, pois não seria possível ao homem e à sua razão tecer nenhum tipo de discurso sobre Deus. É por isso que Montaigne é considerado um fideísta, pois nega a possibilidade de interpretação racional das verdades reveladas. Contudo, o fideísmo parece implicar a ideia de que o ceticismo seria um instrumento para sustentar a fé e, para muitos, isso não se aplica a Montaigne, seria justamente o contrário, o ceticismo se fortificaria através da fé. De toda maneira, o importante para nós aqui é o caráter antropológico<sup>46</sup> desse fideísmo, ou seja, o fato de Montaigne atacar a razão revelando-a como incapaz de versar sobre artigos de fé e destituindo-a de seu poder de determinar a essência do homem. De acordo com Frédéric Brahami<sup>47</sup>:

Deste modo, a razão, como faculdade humana, não é mais aquilo através do qual o real ou o divino podem ser conhecidos por nós. Ela é destituída da sua dignidade, reduzida à imaginação, dotada de uma função vital bem precisa. É por esse motivo que não é mais a partir dela que é possível determinar a essência do homem, mas é a partir de uma eventual determinação da natureza humana que será possível apreender a essência ou as principais características da razão. Ora, se não se parte da razão para definir a natureza humana, só nos resta aproximar-se do humano situando-o na natureza. (BRAHAMI, 2001, p. 36-37, tradução nossa)<sup>48</sup>.

Na tentativa de situar o homem na natureza e encontrar o lugar que lhe é próprio, Montaigne passa então a uma extensa comparação entre os homens e os animais que nos faz

---

<sup>45</sup> “La presumption est nostre maladie naturelle et originelle. La plus calamiteuse et fraile de toutes les creatures, c’est l’homme, et quant et quant, la plus orgueilleuse”.

<sup>46</sup> A esse respeito, ver: CARDOSO, Sérgio. On skeptical fideism in Montaigne’s apology for Raymond Sebond. In MAIA NETO, J. R.; PAGANINI, G.; LAURSEN, J. C. (eds.). **Skepticisms in the Modern Age: building on the work of Richard Popkin**. Leiden: Brill, 2009. p. 71-82.

<sup>47</sup> BRAHAMI, Frederic. **Le travail du scepticisme: Montaigne, Bayle, Hume**. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

<sup>48</sup> “Ainsi donc la raison, comme faculté humaine, n’est plus ce par quoi le réel ou le divin peuvent nous être connus. Elle est destituée de sa dignité, réduite à l’imagination, dotée d’une fonction vitale bien précise. C’est pourquoi ce n’est plus à partir d’elle qu’il est possible de déterminer l’essence de l’homme, mais c’est à partir de la détermination éventuelle de la nature humaine qu’il sera possible saisir l’essence ou les caractères principaux de la raison. Or si l’on ne part pas de la raison pour définir la nature humaine, il reste à approcher l’humain en le situant dans la nature.”

lembrar o primeiro modo da suspensão do juízo de Enesidemo, que trata das variações entre os homens e os animais. O “Bestiário” seria, portanto, uma longa parte do texto montaigneano a qual ele destina a tratar das relações entre os homens e os animais, fazendo comparações que indicam que não se pode afirmar que o homem seja superior aos animais, nem que as percepções humanas sejam mais válidas que as dos animais.

Esta deficiência que impede a comunicação entre eles e nós, por que não é ela atribuída tanto a nós quanto a eles? É de adivinhar-se de quem é a culpa de não nos entendermos: pois nós não os compreendemos mais do que eles nos compreendem. Por esta razão, eles podem estimar-nos bestas, como nós os estimamos. (MONTAIGNE, 2004: 453, tradução nossa)<sup>49</sup>.

(...) qual aspecto da nossa superioridade não reconhecemos nas operações animais? Seria a nossa organização social mais regulada, melhor dividida em cargos e ofícios e melhor conservada do que a das abelhas? Essa disposição de ações e ocupações tão ordenada; podemos imaginá-la se conduzir sem o intelecto e sem a providência divina? (MONTAIGNE, 2004: 454-55, tradução nossa)<sup>50</sup>.

Da mesma maneira, Sexto afirma que “Não podemos nós mesmos julgar entre nossas próprias impressões e aquelas de outros animais, (...) nós somos incapazes, com ou sem provas, de preferir nossas próprias impressões àquelas de animais irracionais.” (PH I 59-60, tradução nossa)<sup>51</sup>. Contudo, segundo Brahami, a intenção de Montaigne no “Bestiário” não é diretamente a comparação entre os homens e os animais, mas antes avaliar a pertinência do discurso dos homens sobre os animais<sup>52</sup>. A comparação conduz a uma crítica do humanismo e à recusa da definição aristotélica do homem como “animal racional”. Constata-se por fim que o homem não merece o lugar especial que lhe atribui a si mesmo na natureza.

Um dos pontos mais marcantes da argumentação de Montaigne se encontrará em seu discurso sobre a variabilidade dos costumes, questão também abordada por Sexto ao tratar do décimo modo. Montaigne fala, por exemplo, de costumes familiares, coisas que são abominadas em algumas nações, como relações amorosas entre pais e filhos, seriam

<sup>49</sup> “Ce default qui empesche la communication d’entre elles et nous, porquoy n’et il aussi bien à nous qu’à elles? C’est à deviner, à qui est la faute de ne nous entend point: car nous ne les entendons non plus qu’elles nous. Par cette mesme raison, elles nous peuvent estimer bestes, comme nous les en estimons.”

<sup>50</sup> “(...) quelle sorte de nostre sufisance ne reconnoissons nous aux operations des animaux? Est-il police reglée avec plus d’ordre, diversifiée à lus de charges et d’offices, et plus constamment entretenuë que celle des mouches à miel? Cette disposition d’actions et de vocations si ordonnée, la pouvons nous imaginer se conduire sans discour et sans providence?”

<sup>51</sup> “we cannot ourselves judge between our own impressions and those of the other animals, (...) we are unable with or without proof, to prefer our own impressions to those of the irrational animals.”

<sup>52</sup> “Il conclut que ce qu’on dit d’es animaux est faux ou gratuit, mais que si, par impossible, c’était vrai, il faudrai en déduire l’infériorite des hommes, tant il est manifest que l’instinct est supérieur à la raison.” (BRAHAMI, Frederic. **Le travail du scepticisme**: Montaigne, Bayle, Hume. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, p. 39).

aprovadas e até mesmo incentivadas em outras. Não há nada, por mais absurdo que seja que não possa ser aprovado por diferentes nações, partidárias de costumes diversos. “Assassinato de crianças, assassinato de pais, compartilhamento de mulheres, tráfico de artigos roubados, licença para toda sorte de volúpia; não há nada, afinal, de tão extremo que não se encontre recebido pelos usos de alguma nação.” (MONTAIGNE, 2004, p. 580, tradução nossa)<sup>53</sup>. Como se pode então decidir o que é certo e o que é errado em relação a hábitos e costumes de cada sociedade? Como se pode afirmar que os costumes dos europeus são mais válidos que aqueles dos índios do Brasil? É impossível para a razão decidir algo sobre esse assunto. “Os assuntos têm características diversas e considerações diversas: é principalmente isso que gera a diversidade de opiniões. Uma nação estima um assunto por um aspecto, e se fixa neste; e a outra, por outro.” (MONTAIGNE, 2004, p. 581, tradução nossa)<sup>54</sup>. Desse modo, não se pode decidir entre os vários costumes de diversas civilizações, deve-se suspender o juízo.

Montaigne, afirma, portanto, a suspensão do juízo no que diz respeito aos costumes, mas qual seria então o critério de ação? Ao descrever o pirronismo, o filósofo afirma que ao serem levados à suspensão do juízo pela dúvida completa, os pirrônicos vivem de acordo com os costumes. Afirmção conveniente para os católicos, pois diante das dúvidas geradas pela Reforma, o sábio deve suspender o juízo para receber a revelação e, enquanto isso, seguir os costumes, ou seja, o catolicismo. Desse modo, o pirronismo seria compatível com o catolicismo. No entanto, essa seria a postura de Montaigne? Como ele responderia ao argumento da *apraxia*? Como já vimos essa questão é fundamental para o ceticismo e atormenta os céticos desde a antiguidade e no caso de Montaigne não poderia ser diferente. Todavia, devido à própria maneira de escrever do filósofo, a resposta a essa questão não é tão simples de ser alcançada e gera muitas controvérsias.

Luiz Eva<sup>55</sup>, por exemplo, afirma a existência de uma aparente contradição em Montaigne quando o assunto é a conciliação entre ceticismo e vida prática, pois em alguns momentos o filósofo afirma a possibilidade de conciliação e em outros ele defende o contrário. Retomando a distinção entre ceticismo rústico e ceticismo urbano, Eva acredita haver elementos dos dois tipos em Montaigne, pois quando ele afirma que não devemos

---

<sup>53</sup>“Le meurtre des enfans, meurtre des pères, communication des femmes, trafiques de voleries, licence à toutes sortes de voluptez, il n’est rien en somme si extreme qui ne se trouve receu par l’usage de quelque nation.”

<sup>54</sup> “Les subjects ont divers lustres et diverses considerations: c’est de là que s’engende principalement la diversité d’opinions. Une nation regard un subject par un visage, et s’arreste à celuy là; l’autre, par un autre.”

<sup>55</sup> EVA, Luiz. Montaigne’s Radical Skepticism. In MAIA NETO, J. R.; PAGANINI, G.; LAURSEN, J. C. (eds.). **Skepticisms in the Modern Age: building on the work of Richard Popkin**. Leiden: Brill, 2009. p. 83-104.

ignorar as impressões sensíveis, parece corroborar a tese de um ceticismo urbano<sup>56</sup>, mas quando ele reafirma a extensão da suspensão do juízo e diz que estar convencido da certeza, é certamente uma evidência de loucura e de extrema incerteza, dá indícios de ceticismo “rústico”<sup>57</sup>. Para Montaigne, as coisas que não são colocadas em dúvida, a experiência e as aparências, não oferecem conhecimento epistêmico. Entretanto, o escopo da dúvida varia de acordo com cada situação. Assim, parece haver graus de ceticismo, pois Montaigne defende tanto elementos de ceticismo rústico como de ceticismo urbano.

Eva acha interessante fazer uma distinção entre o interesse exegético de Montaigne pelo ceticismo antigo e seu esforço de estender seu próprio ceticismo à prática. Ainda que ele se aproprie em grande parte dos argumentos de Cícero e, principalmente, de Sexto, Montaigne lança também alguns argumentos originais que parecem lidar com o problema da *aproxia*. Eles ao mesmo tempo elevam o ceticismo à sua forma mais radical e são compatíveis com a aceitação da aparência<sup>58</sup>.

O autor propõe então considerar que o ceticismo de Montaigne seja uma espécie de movimento no qual a reflexão se torna mais profunda na medida em que a dúvida cresce. Seria uma forma de investigação potencialmente ilimitada à qual todo objeto poderia, inicialmente, se submeter.

O ceticismo radical de Montaigne é, em resumo, um esforço para restaurar o diagnóstico Pirrônico da nossa incapacidade de detectar a verdade, que foi, segundo ele, o mais audacioso e coerente ceticismo. Montaigne recorre a diferentes fontes do ceticismo e a abordagens conceituais pessoais que o permitem realizar essa reconstrução de uma forma coerente. (...) Entretanto, isso gera um resultado

---

<sup>56</sup> “I will consider first an argument taken from the *Apology*, more precisely from Montaigne’s criticism of the philosophical theories that rest upon the evidence of *phainomena* as part of a strategy to legitimate their theses on the non-evident. What we should criticize, he says (surely following the same remarks we find in Sextus), is not the very fact that fingers move or the face sometimes blushes and at other times becomes pale, but the way philosophers take advantage of this to try to establish their theories on the relation between body and soul, which remains to us entirely mysterious. It would therefore not be pertinent to refuse sensible impressions that appear to us in our ‘natural state’ or even the ‘legitimate and common beliefs’ that, in another text, he tells us he obeys.” (EVA, Luiz. Montaigne’s Radical Skepticism. In MAIA NETO, J. R.; PAGANINI, G.; LAURSEN, J. C. (eds.). **Skepticisms in the Modern Age**: building on the work of Richard Popkin. Leiden: Brill, 2009. p. 86).

<sup>57</sup> “Car toute presupposition humaine et toute enunciation a autant d’authorité que l’autre, si la raison n’en fait la difference. Ainsi il les faut toutes mettre à la balance; et premierement les generalles, et celles qui nous tyrannisent [C] L’impression de la certitude et un certain tesmoignage de folie et d’incertitude extreme.” (MONTAIGNE, 2004: 540-541)

<sup>58</sup> “Si n’est-il point de secte qui ne soit contrainte de permettre à son sage de suivre assez de choses non comprinses, ny aperceuës, ny consenties, s’il veut vivre. Et quand il monte en mer, il suit ce dessein, ignorant s’il luy será utile, et se plie à ce que le vaisseau est bon, le pilote experimenté, la saison commode, circonstances probables seulement: apres lesquelles il est tenu d’aller et se laisser remuer aux apparences, pourveu qu’elles n’ayent point d’expresse contrarieté. Il a um corps, il a une ame; les sens le poussent, le esprit l’agite. Encore qu’il ne treuve point en soy cette propre et singuliere marque de juger et qu’il s’aperçoive qu’il ne doit engager son consentement, attendu qu’il peut estre quelque faulx pareil à ce vray, il ne laisse de conduire les offices de sa vie pleinement et commodement”. (MONTAIGNE, 2004:505-506)

paradoxal. O julgamento não pode evitar a busca pela verdade – mesmo quando essa busca concerne ao problema da consciência de sua própria incapacidade de alcançar a verdade e de entender como agimos face aos seus limites –, mas ele não é jamais capaz de alcançar a verdade de forma adequada. (EVA, 2009: 101, tradução nossa)<sup>59</sup>.

Já Brahami recorre aos sentidos e à imaginação para tratar dessa questão. Vejamos, portanto, como esses pontos são apresentados em Montaigne para retornarmos a interpretação de Brahami sobre o problema da *aproxia*.

Montaigne nos apresenta vários exemplos que abalam a confiabilidade nas percepções sensoriais, seriam os famosos argumentos sobre o erro dos sentidos, clássicos do ceticismo em geral. Recorrendo, como de costume, a situações rotineiras, o filósofo apresenta cenários em que os sentidos podem ser enganosos, partindo daí, conclui-se que não se pode, em nenhuma situação, confiar neles plenamente, em suas próprias palavras: “Quanto ao erro e à incerteza da operação dos sentidos, cada um pode fornecer o tanto de exemplos que lhe agradar, tanto os erros e os enganos que eles nos fazem são comuns.” (MONTAIGNE, 2004, p. 592, tradução nossa)<sup>60</sup>. Os erros proporcionados pelos sentidos são os mais comuns e por isso são alvo de grande parte dos escritos dos cétricos. Eles versam sobre as aparências, se as percepções que os nossos sentidos nos revelam seriam, ou não, correspondentes à realidade. A questão é que para se julgar as aparências seria necessário um critério, mas para verificar esse critério, haveria a necessidade de uma demonstração que necessitaria, ela mesma, de outro critério, é um raciocínio circular (erro lógico mencionado no quinto modo de Agripa).

Montaigne afirma ainda que a classificação das coisas provenha unicamente do nosso julgamento, é ele que as torna boas ou más. Além disso, a aflição humana não é fruto da natureza, mas apenas da opinião. No entanto, os nossos juízos são extremamente precários, pois variam de acordo com diversas circunstâncias (quarto modo). Quando estamos doentes, por exemplo, a comida parece ter um gosto diferente. Ou quando estamos com medo, as coisas parecem ser piores, o que tem relação com o poder da imaginação:

Ponha-se um filósofo em uma gaiola de arame fino e pendure-se no alto das torres de Notre-Dame, ele verá de maneira evidente que é impossível que ele caia e apesar disso, a menos de estar familiarizado com o ofício de pedreiro, não evitará o medo,

<sup>59</sup> “Montaigne’s ‘radical’ skepticism, in a nutshell, is an effort to restore the Pyrrhonian diagnosis of our incapacity to detect the truth, which was, according to him, the boldest and most coherent skepticism. Montaigne draws on different skeptical sources and personal conceptual approaches that allow him to do this reconstruction in a coherent way—as in the case of his criticism of judgment, which plays a pivotal role, as we saw. Yet this amounts to a paradoxical result. The judgment cannot avoid the quest for the truth, even concerning the problem of knowing its own incapacity to reach the truth and to understand how we act in the face of its limits, but it is never capable to reach the truth adequately.”

<sup>60</sup> “Quant à l’erreur et incertitude de l’operation des sens, chacun s’en peut fournir autant d’exemples qu’il luy plaira, tant les fautes et tromperies qu’ils nous font, sont ordinaires.”

transido de pavor pela vista da altura. (MONTAIGNE, 2004, p. 594, tradução nossa)<sup>61</sup>

A nossa razão é maleável e nossas opiniões variam e podem mudar ao longo do tempo. Não há exemplo maior disso que a hoje chamada Revolução Copernicana (MONTAIGNE, 2004, p. 570). Portanto, não podemos confiar em nossos juízos, a certeza é impossível, salvo em caso de revelação divina (graça), única maneira de alcançar um conhecimento seguro da verdade.

Assim, ao reconhecer inevitavelmente que não se pode confiar nos sentidos, a suspensão do juízo torna-se completa e, novamente, nos deparamos com o problema colocado anteriormente: como é possível ao cético agir no mundo? De acordo com Brahami, embora os sentidos falhem, precisamos acreditar neles para viver, assim Montaigne observa a potência da percepção no campo da afetividade:

Ele concebe assim o dogmatismo da crença espontânea, segundo o qual o percebido é a realidade mesma, como um efeito psíquico da natureza viva dos indivíduos: é necessário que acreditemos nos nossos sentidos, assim como é necessário que o animal faça confiança aos seus. (BRAHAMI, 2001, p. 47-48, tradução nossa)<sup>62</sup>.

Nesse ponto, Brahami identifica uma inovação montaigneana, que se mostra de forma mais clara no argumento do sonho apresentado por Montaigne, que, segundo o autor, é utilizado por ele de maneira inversa àquela de Cícero, pois afirma a mesma obscuridade das representações dos sonhos naquelas da vigília.

Os que compararam nossa vida a um sonho foram mais judiciosos talvez do que pensavam. Em nossos sonhos nossa alma vive, age, exerce todas as suas faculdades, tal qual quando está acordada. Admitamos que o faça de um modo menos eficiente e visível, a diferença ainda não será tão grande quanto entre um dia de sol e a noite, mas apenas entre esta e o crepúsculo. Se ela dorme durante o nosso sono, cochila mais ou menos quando estamos acordados. Em um e outro caso permanecemos nas trevas mais profundas. Durante o sono, não vemos com nitidez, mas acordados não é tampouco perfeita a claridade. (MONTAIGNE, 2004: 596, tradução nossa)<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> “Qu’on loge un philosophe dans une cage de menus filets de fer cler-semez qui soit suspendue au haut des tours nostre Dame de Paris, il verra par raison evidente qu’il est impossilbe qu’il en tombe, et si ne se sçaurioy garde que le veuë de cette hauteur extreme ne l’espouvante et ne le transisse.”

<sup>62</sup> “Il conçoit ainsi le dogmatisme de la croyance spontanée, selon laquelle le perçu est le réel même, comme un effet psychique de la nature vivante des individus: il est nécessaire que nous croyions en nos sens, tout comme il est nécessaire que l’animal fasse confiance aux siens.”

<sup>63</sup> “Ceux qui ont apparié notre vie à un songe ont eu de la raison, à l’aventure plus qu’il ne pensaient: Quand nous songeons, notre âme vit, agit, exerce toutes ses facultes, ne plus ne moins que quand elle veille. Mais si plus mollement et obscurément, non de tant certes, que la différence y soit comme de la nuit à une clarté vive. Oui, comme de la nuit à l’ombre: là elle dort, ici elle sommeille – Plus et moins. Ce sont toujours ténèbres et ténèbres Cimmériennes. Nous veillons dormanm, et veillant dormons, je ne vois pas si clair dans le sommeil. Mais quant au veiller, je ne le trouve jamais assez pur et sans nuage.”

O cético montaigneano não se veria incapaz de agir diante da suspensão do juízo, “(...) pois ele não considera que a igualdade de força das representações seja uma posição estável: ela é apenas uma invenção dos filósofos. Na verdade o princípio do julgamento está no sentimento.” (BRAHAMI, 2001, p. 68, tradução nossa)<sup>64</sup>. A suspensão do juízo é vã diante do poder da imaginação. Assim, não podendo escapar a persuasão, o sábio pode manipulá-la ativamente. E nisso Montaigne se distingue dos antigos.

Nesse contexto, insere-se outro problema que parece instigar os intérpretes de Montaigne: há algo de original no ceticismo de Montaigne? Se sim, onde residiria essa originalidade? Ao fazermos uma comparação com os antigos, fica evidente a influência dos *Esboços do Pirronismo* na *Apologia*. Há por vezes citações literais do texto de Sexto. Contudo, isso seria suficiente para afirmar que Montaigne seria, a exemplo de Sexto, um cético pirrônico? De fato, Montaigne adota muitas das ideias lançadas pelo pirronismo e, entre pirrônicos e acadêmicos, ele estaria mais próximo dos pirrônicos, mas isso não quer dizer que ele não tenha sido também influenciado por autores como Cícero e que não tenha assimilado alguns pontos do ceticismo acadêmico. Não podemos negar que Montaigne tenha lido os *Acadêmicos*, pois em seu texto encontramos também citações da obra de Cícero. No que tange a probabilidade, por exemplo, embora ela seja muitas vezes criticada por Montaigne, por mais contraditório que isso possa soar, ele parece adotá-la em alguns momentos<sup>65</sup>. Além disso, o filósofo parece, por muitas vezes, negar a possibilidade do conhecimento, o que seria uma posição, de acordo com Sexto, mais próxima dos acadêmicos.

No que diz respeito à impossibilidade do conhecimento, encontramos em Telma Birchall<sup>66</sup> uma resposta interessante. De acordo com ela, embora Montaigne admita o dogmatismo presente nas posições acadêmicas que, supostamente proferem afirmativamente a impossibilidade do conhecimento, ele parece não adotar o ideal pirrônico, pois exprime suas opiniões afirmando a falibilidade da razão. Birchall lembra, no entanto, que há dois modos de constatar a fraqueza da razão nos *Ensaaios*, o primeiro seria dogmático, pois afirma positivamente a sua falibilidade a partir dela mesma, já o segundo, por se basear na verdade divina e ir além da razão para negá-la não seria propriamente dogmático<sup>67</sup>. A autora conclui então que:

<sup>64</sup> “(...) puisqu’il ne considèrè pas que l’égalité de force des représentations soit une position stable: elle n’est qu’une invention de philosophes. En vérité le principe du jugement est dans le sentiment.”

<sup>65</sup> MONTAIGNE, 2004: 505-06

<sup>66</sup> BIRCHALL, Telma de Souza. **O eu nos Ensaaios de Montaigne**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

<sup>67</sup> A autora afirma também a possibilidade de se seguir outra linha interpretativa, segundo a qual se poderia mostrar que a falibilidade da razão não poderia ser afirmada no interior do discurso filosófico, pois a razão não seria capaz de se autolimitar.

‘A razão não conhece a verdade’ deriva-se da relação estabelecida entre o absoluto e o relativo, e só faz sentido tendo por horizonte a hipótese de um outro que não o homem, e de um conhecimento absoluto que não o humano. ‘A razão não conhece a verdade’ não é uma proposição auto-referente em Montaigne, mas a constatação de uma diferença; poderia ser traduzida por ‘o homem não é Deus’. Assim como ‘a alma é imortal’ é uma verdade que só se pode dizer e não compreender (...), também a proposição ‘a razão não conhece as coisas’ não é um conhecimento, apenas indica o lugar do conhecimento, que não é o homem. Verdade que não pode ser dita pelo cético, que cairia em contradição, mas pode sê-lo pelo cristão.<sup>68</sup>

Todavia, afora a questão das possíveis afirmações dogmáticas feitas por Montaigne, a mistura de elementos acadêmicos e pirrônicos presente no filósofo é reconhecida pelos intérpretes em geral em vários outros pontos e, para alguns, seria justamente nisso que o filósofo expressaria sua originalidade. Brahami, por exemplo, afirma que para responder ao argumento da *aproxia*, Montaigne recorre a elementos pirrônicos e acadêmicos, mas isso se explicaria pelo seu propósito de mostrar a adequação da configuração sensorial à sua função vital. Segundo o autor, o primeiro e o terceiro modo de Ensidemo são usados por Montaigne de forma diversa da usada por Sexto, pois em Montaigne,

A questão da quantidade de sentidos e a da sensibilidade animal é ligada ao conceito de vida plena. A abordagem é diferente porque o argumento não serve mais para denunciar o arbitrário das representações humanas; ele estabelece que a crença na característica objetiva delas advém do fato que as representações satisfazem plenamente o vivente que elas afetam. (BRAHAMI, 2001, p. 51, tradução nossa)<sup>69</sup>.

Assim fica claro que ao retomar os antigos de forma incongruente, Montaigne revela sua inovação, uma visão nova sobre a sensibilidade.

Rosaleny<sup>70</sup> faz um apanhado das interpretações a respeito da originalidade de Montaigne e lança uma questão: Montaigne pode ser aliado a uma corrente cética? Ou seu ceticismo seria novo?

Para muitos autores seria um erro ler Montaigne de acordo com fontes antigas. Se fizermos de Montaigne um herdeiro da tradição Pirrônica, não conseguimos discriminar o que há de novo no seu ceticismo. De acordo com essa interpretação, Montaigne rompe com as fontes antigas e introduz uma nova visão “positiva” do ceticismo que é irreduzível ao antigo modelo pirrônico. (ROSALENY, 2009, p. 60, tradução nossa)<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> BIRCHAL, Telma de Souza. **O eu nos Ensaios de Montaigne**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007. p. 75.

<sup>69</sup> “La question de la quantité des sens et celle de la sensibilité animal est ordonnée au concept de vie pleine. L’approche est différent parce que l’argument ne sert plus à dénoncer l’arbitraire des représentation humaines; il établit que la croyance en leur caractère objectif procede du fait qu’elles satisfont pleinement le vivant qu’elles affectent.”

<sup>70</sup> ROSALENY, Vicente Raga. The current debat about Montaignes’s Skepticism. In MAIA NETO, J.R; PAGANINI, G. e LAURSEN, J.C. (eds.) **Skepticims in the Modern Age: building on the work of Richard Popkin**. Leiden: Brill, 2009, p. 71-82.

<sup>71</sup> “For many authors it would be a mistake to read Montaigne in relation to the ancient sources. If we make Montaigne heir to the Pyrrhonian tradition, we cannot discriminate what is new in his skepticism. According to

Embora haja semelhanças entre Montaigne e os pirrônicos, o autor acredita que há também diferenças, pois o filósofo trata da maleabilidade da razão revelando um incessante movimento da condição humana e tecendo uma crítica às presunções do homem, a sua vaidade e curiosidade.

Em geral, podemos dizer que Montaigne não aspira a uma filosofia estável e definitiva. Ele sempre ficava fascinado com o movimento incessante do mundo fenomenal e estava sempre insatisfeito com a idéia de um espírito estável. Desta forma, seu ceticismo era genuinamente zetético, como definido por Sexto: uma investigação sem fim. Nisto ele era diferente dos escritores antigos, que nunca teriam levado a idéia de *zetesis* a sério. O principal objetivo deles, a *ataraxia*, era oposto ao *zetesis*. (ROSALENY, 2009: 62, tradução nossa)<sup>72</sup>.

Para alguns autores, como Brahami, Montaigne amplificou o poder das crenças irracionais, mostrando que o espírito é inibido por representações emocionais. Para Brahami<sup>73</sup>, a ruptura de Montaigne se explica pela oposição entre divindade cristã e pagã. Em contato com a religião cristã, o ceticismo gera uma crise da razão de sua capacidade de sustentar opiniões filosóficas sem tomar decisões.

Giocanti (2001) também defende uma inovação por parte de Montaigne, mas é contra a visão fideísta e o aproxima de uma espécie de racionalismo. Ela vê o ceticismo como uma prática discursiva e um propósito ético que faz uso da razão para tornar a fé impossível. Assim, “a falta de confiança de Montaigne na regularidade da experiência, um traço do ceticismo de Sexto, e a rejeição da alegada indiferença e insensibilidade à *aphasia*, característica de Pirro, resulta na novidade do ceticismo dos *Ensaio*s.” (ROSALENY, 2009, p. 65, tradução nossa)<sup>74</sup>.

Rosaleny assinala que as duas visões que defendem a novidade montaigneana apresentam dois elementos chaves: um ponto de vista zetético e uma nova visão de subjetividade:

---

this interpretation, Montaigne breaks with the ancient sources and ushers in a new “positive” view of skepticism that is irreducible to ancient Pyrrhonian models.”

<sup>72</sup> “Generally, we can say that Montaigne does not aspire to a stable and definitive philosophy. He always remained fascinated by the incessant movement of the phenomenal world and was perpetually unsatisfied with the idea of a stable spirit. In this way, his skepticism was genuinely zetetic, as defined by Sextus as “investigation without end.” This was different from the ancient writers, who would never have taken the idea of *zetesis* seriously. Their main aim, *ataraxia*, was opposed to *zetesis*.”

<sup>73</sup> BRAHAMI, Frederic. **Le travail du scepticisme**: Montaigne, Bayle, Hume. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

<sup>74</sup> “Montaigne’s lack of confidence in the regularity of experience, a feature of Sextus’s skepticism, and rejection of alleged indifference and insensitivity to *aphasia* characteristic of Pyrrho, results in the novelty of the *Essais*’s skepticism”.

A novidade do estilo de Montaigne demonstra, por um lado, um desejo de remover qualquer ilusão de certeza na busca zetética pura e sem fim. Por outro lado, ela demonstra a natureza evasiva do sujeito que se torna essa *zetesis* reflexiva de si mesmo, sempre escapando à investigação filosófica. (ROSALENY, 2009: 66, tradução nossa)<sup>75</sup>.

O autor acredita, entretanto, que os dois elementos chaves que representam a inovação de Montaigne se encontram também, de alguma maneira, nos antigos. Todavia, a visão que vê a continuidade entre Montaigne e os antigos também enfrenta problemas, pois como defender Montaigne como um puro pirrônico se ele apresenta também elementos do ceticismo acadêmico?

Nós encontramos em Montaigne uma apreciação tanto positiva quanto crítica das duas antigas correntes do ceticismo. Mas o que é de maior interesse para ele é talvez o que une essas duas correntes, nomeadamente a oposição deles ao dogma, a integridade intelectual deles, ou a habilidade de exercer poder intelectual, e a liberdade de julgamento, não restringida por qualquer crença *a priori*. (ROSALENY, 2009: 69-70, tradução nossa)<sup>76</sup>.

Para Rosaleny, ao associar elementos dos pirrônicos e dos acadêmicos, Montaigne recria um ceticismo que lhe é peculiar.

Portanto, nos parece que Montaigne, como não poderia deixar de ser, sofre forte influência dos antigos, chegando a se apropriar de algumas ideias dos pirrônicos e acadêmicos. Entretanto, seu ceticismo não deixa de ter um quê de originalidade, pois a forma como ele agrega elementos das duas correntes céticas antigas lhe é particular.

### 1.2.2 Pierre Charron

Pierre Charron é considerado por muitos um reles discípulo de Montaigne que teria, no mais das vezes, plagiado seu mestre, sem apresentar nada de original em seus escritos. Contudo, sua obra *De la sagesse*<sup>77</sup> fez um sucesso considerável em sua época, o que é

<sup>75</sup> “Montaigne’s novelty of style shows, on the one hand, a desire to remove any illusion of certainty in a pure, endless zetetical searching. On the other hand, it shows the elusive nature of the subject who becomes this reflexive zetesis of the self, always escaping philosophical enquiry.”

<sup>76</sup> “We find in Montaigne both a positive and a critical assessment of the two Ancient branches of skepticism. But what is of most interest for him is perhaps what brings these two branches together, namely their opposition to dogma, their intellectual integrity, or ability to exercise intellectual power, and their freedom of judgement, uncurtailed by any *a priori* beliefs.”

<sup>77</sup> CHARRON, Pierre. *De la sagesse*. Paris: Fayard, 1986.

comprovado pelo número de edições do livro<sup>78</sup> (44 no Século XVII, incluindo doze traduções para o inglês, uma para o italiano e outra para o alemão). A influência exercida por Charron em sua época é inegável, mas, ainda assim, ele é tido hoje como um autor menor, provavelmente devido às críticas que o acusam de ter apenas copiado Montaigne, sem apresentar o mesmo brilho de seu mestre<sup>79</sup>. Embora normalmente se admita que Charron tenha sido discípulo de Montaigne, é difícil precisar a relação que possa ter havido entre os dois, se de fato foram próximos pessoal e intelectualmente, como se imagina. E não se sabe ao certo o quanto Charron pode ser considerado devedor de Montaigne.

A reflexão filosófica de Charron é marcadamente de cunho cético e tem por objetivo elaborar uma sabedoria. Em seus escritos pode-se notar uma sistematização<sup>80</sup> muito diferente da ausência de ordem presente em Montaigne, para muitos, essa seria, na verdade, a única diferença entre os dois. Para o filósofo, há três tipos de sabedoria: a divina, a humana e a mundana. Em seu livro mais célebre, o *De la sagesse*<sup>81</sup>, Charron nos apresenta as características da sabedoria humana contrastando-a com as outras duas, com o intuito de limitar o que concerne ao saber do homem. A sabedoria divina é elevada demais para a compreensão humana, já a sabedoria mundana seria uma forma vil e corrompida de saber. Tendo em vista o propósito charroniano de instruir o homem para o bem viver e para o bem morrer (não para o bem crer), é interessante ressaltar aqui a definição da sabedoria como excelência e perfeição do homem enquanto homem<sup>82</sup>. Assim, a sabedoria humana é o grau mais elevado que o homem é capaz de, por si mesmo, alcançar. E, embora essa sabedoria não abarque o conhecimento de Deus, exclusivo à sabedoria divina, ela é capaz da verdadeira piedade. Além disso, segundo Christian Belin<sup>83</sup>, a divisão dos três tipos de sabedoria se define em função do lugar e do papel desempenhado por elas frente a Deus, que é o denominador comum das três formulações. A sabedoria divina se ocupa apenas de Deus, a humana do homem com Deus e a mundana do homem sem Deus.

<sup>78</sup> A esse respeito, ver: ADAM, M. Pierre Charron et son temps. In ADAM, M. Pierre. *Études sur Pierre Charron*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 1991a, p.11-37.

<sup>79</sup> Segundo Popkin, “Pierre Charron é uma figura esquecida no desenvolvimento da filosofia moderna, esquecida sobretudo porque nem seu pensamento, nem seu estilo alcançaram o nível dos de seu mentor, Montaigne, e também devido a seu repúdio *do libertinismo*.” (POPKIN, 2000, p. 108-109).

<sup>80</sup> “Devido ao fato de ter sido um teólogo profissional Charron pôde conectar o ceticismo de Montaigne de modo mais sistemático com as principais correntes anti-racionalistas no pensamento cristão (...)” (POPKIN, 2000, p. 109).

<sup>81</sup> CHARRON, Pierre. *De la sagesse*. Paris: Fayard, 1986. Que será citado por nós abreviado como DS.

<sup>82</sup> “Nous disons donc naturellement et universellement, avec le Philosophes et le Theologiens, que cette sagesse humaine est une droiture, belle et noble composition de l’homme entier, en son dedens, son dehors, ses pensées, paroles, actions, et tous ses movimens c’est l’excellence et perfection de l’homme comme home (...)” (DS, Pref. § 6)

<sup>83</sup> BELIN, Christian. *L’oeuvre de Pierre Charron, 1541-1603: littérature et théologie de Montaigne à Port-Royal*. Paris: H. Champion; Genève: Diffusion hors France, Slatkine, 1995.

O meio pelo o qual o homem pode alcançar essa sabedoria é o estudo diligente da filosofia<sup>84</sup>, que seria para Charron, a superação do mal natural. Esse mal natural ao qual o filósofo se refere seria identificável a três concupiscências: opulência, volúpia e glória, e pode ser ultrapassado por meio do estudo da filosofia, em especial a filosofia moral, que leva ao autoconhecimento<sup>85</sup>. O conhecimento de si, dito como pré-requisito para a sabedoria, é o tema ao qual se dedica o livro I do *De la sagesse* e seria o ponto distintivo entre a sabedoria humana e a mundana, pois por não conhecer a si mesmo, o mundano não é capaz de possuir um verdadeiro saber. Assim, ao contrário de Montaigne, Charron vê a possibilidade de um conhecimento humano legítimo, que seria um meio termo entre a sabedoria divina, a mais elevada, e a sabedoria mundana, que, a bem dizer, nem poderia ser dita sabedoria, mas sim loucura.

Entretanto, nem todos os homens estão aptos a alcançar a sabedoria humana. Insere-se aqui a célebre distinção charroniana entre espíritos fortes e espíritos fracos. Segundo Charron, os espíritos fracos são aqueles que, devido à conformação recebida dos pais, jamais terão o temperamento adequado para alcançar a sabedoria ou serão incapazes de alcançá-la devido à sua má cultura e à temeridade com que tendem a se ater a determinadas opiniões. Além disso, quando se rendem à ciência, esses espíritos fracos tornam-se irremediáveis e pedantes. A ciência é útil apenas aos espíritos fortes, que são capazes de bem utilizá-la, para formar e reger o julgamento e a consciência, o que seria uma forma não dogmática de usar a razão. Deste modo, a sabedoria humana não deve ser compreendida de forma positiva, como um conjunto de doutrinas ou dogmas.

A busca pela sabedoria humana é um percurso que tem apenas início com o conhecimento de si que será seguido de condutas genuinamente céticas, quais sejam, a isenção dos erros e a liberdade de julgar, sendo que essa última implica a capacidade de tudo examinar e de não se ater a nada. Nesse contexto, Charron recorre a elementos céticos que podemos encontrar na *Apologia* de Montaigne como a comparação entre homens e animais<sup>86</sup>, para a qual Charron faz uso de exemplos presentes também em Sexto, mais especificamente

---

<sup>84</sup> Há também a rara possibilidade de se possuir uma conformação inata, lograda dos pais.

<sup>85</sup> DS Pref. §8

<sup>86</sup> “Les avantages, que l’homme pretend sur les bestes, mais qui sont disputables, et qui peut estre, sont au rebours pour les bestes contre l’homme, sont plusieurs. (...) Le renard voulant passer sur la glace d’une riviere gelée, applique l’oreille contre la glace, pour sentir s’il y a du bruit et si l’eau court au dessous, pour sçavoir s’il faut avancer ou reculer; dont s’en servent les Tharaciens voulans passer une riviere gelée: Le chien pour sçavoir auquel des trois chemins se sera mis son maistre ou l’animal qu’il cerche, apres avoir fleuré et s’estre assuré des deux, qu’il n’y a passé, pour n’y sentir la trace, sans plus marchander, n’y fleurir il s’eslance dedans le troisieme.” (DS, I 34 § 6)

referentes ao primeiro modo, e a análise da presunção da razão humana<sup>87</sup>. Ainda na esteira de Montaigne, Charron se vale de distinção entre natural e sobrenatural<sup>88</sup>, que atribui apenas a Deus (sobrenatural) o conhecimento da verdade.

Não há desejo mais natural que o desejo de conhecer a verdade. Nós tentamos todos os meios que para isso pensamos poder servir, mas ao fim e ao cabo todos os nossos esforços são curtos, pois a verdade não é conquistável, nem algo que se deixe tomar e manusear, ainda menos ser possuída pelo espírito humano. Ela se aloja dentro do seio de Deus; lá é seu abrigo e seu repouso. (...) Nascemos para buscar a verdade: possuí-la pertence a um poder maior e mais alto.” (DS I 14 §13)<sup>89</sup>

Todavia, a incognoscibilidade de Deus não impede que haja provas da sua existência nem de que o cristianismo seja a verdadeira religião. Ainda que se defenda a maleabilidade da razão, ela não leva à equipolência no que diz respeito à religião. As diferentes crenças religiosas ou as opiniões acerca da existência ou não de Deus não se equivalem e, ainda que a razão não seja demonstrativa, ela pode dar indícios de qual crença seria mais razoável. Assim, Charron se aproxima muito do ceticismo acadêmico, pois defende a probabilidade, ainda que não se possa conhecer a verdade, há crenças mais prováveis que outras que podem ser seguidas. Ademais, evitar o erro e prezar pela liberdade de julgar também são características dos acadêmicos.

A preparação para a sabedoria exige que o homem se livre dos erros, dos vícios e das paixões. Para tanto, o sábio deve se afastar do senso comum, do vulgo e de suas opiniões, pois ali reside o erro que, segundo Charron<sup>90</sup>, seria contagioso. O sábio deve buscar a solidão e o isolamento. Ele deve seguir a razão, conduta impossível ao vulgo, e nisso consistiria a liberdade. Assim como a isenção dos erros é o primeiro traço da sabedoria, a conduta de seguir a razão seria o meio de concretizar esse objetivo. Mas resta ainda saber de que forma isso deve ser feito e é nesse ponto que entra um conceito tão caro aos antigos: a *epoché*. O modo encontrado pelo sábio para não compartilhar das opiniões do vulgo é suspender o juízo,

---

<sup>87</sup>“L’autre point à dire em cette matiere est, que cette préeminence et advantage d’entendement, et autres facultez spirituelles, que l’homme pretend, luy est bien cher vendu, et luy porte plus de mal qui de bien, car c’est la source principal des maux qui le pressent; vices, passions, maladies, irresolution, trouble, desespoir (...).”(DS I 34 §9)

<sup>88</sup> De acordo com Christian Belin, em Charron natural e sobrenatural, embora sejam opostos, são complementares, de forma alguma inimigos. Para saber mais a esse respeito, ver: BELIN, Christian. **L’oeuvre de Pierre Charron, 1541-1603: littérature et théologie de Montaigne à Port-Royal**. Paris: H. Champion; Genève: Diffusion hors France, Slatkine, 1995.

<sup>89</sup> “Il n’est desir plus naturel, que le desir de cognoistre la vérité. Nous essayons tous les moyens que nous pensons y pouvoir servir: mais en fin tous noz efforts sont courts, car la vérité n’est pas un aquest, ny chose qui se laisse prendre et manier, et encore moins posseder à l’esprit humain. Elle loge dedans le sein de Dieu, c’est là son giste et son retraicte. (...) Nous sommes nais à quester la verité : la posseder appartient à une plus haute et grande puissance.”

<sup>90</sup> DS II 1 §3

ou reter o assentimento e julgar todas as coisas. É interessante notar que, para Charron, ao julgar todas as coisas o sábio não tem em vista a verdade e nem mesmo a equipolência pirrônica, mas o verossímil. Isso fica claro se observarmos a própria definição charroniana de “julgar”: “É que o julgar, examinar, não é resolver, afirmar, determinar, mas buscar a verdade e, pesando na balança as razões de todas as partes, procurar o mais verossímil.”(CHARRON, 2006: 37) Porém, essa verossimilhança deve ser aderida pelo sábio interiormente, não sendo levada para a prática em caso de discordância com as posições tradicionalmente adotadas. Como afirma Charron:

Pois eu quero que em ações externas e comuns da vida, e em tudo aquilo que é de prática ordinária, nós nos acordemos e acomodemos com o comum, a nossa regra não deve interferir no mundo e nas ações exteriores; mas do lado de dentro, no pensar e no julgar secreto e interno, eu admito que nós possamos aderir e sustentar àquilo que parece mais verossímil, mais honesto, mais útil, mais cômodo. Mas que isso seja feito sem determinação, resolução ou afirmação nenhuma, nem condenação de outras opiniões e ações contrárias ou diversas, velhas ou novas, para assim manter-se sempre preparado a melhor recebê-las se elas aparecerem, não achar ruim se alguém se opõe ou contesta o que nós pensamos que seja o melhor e para, talvez, até desejar que essas oposições ocorram. (DS II 2 §1, tradução nossa)<sup>91</sup>

Nessa adesão ao verossímil não está implícito o assentimento, muito antes pelo contrário, ao sábio não cabe assentir a nada, pois ainda que o verossímil seja conhecido, a verdade não é alcançada.

Nesse contexto, surge uma questão, colocada por Maia Neto no artigo *Charron's Academic Sceptical Wisdom*<sup>92</sup>: A sabedoria cética, baseada na suspensão do juízo, seria possível? De acordo com o autor, se partirmos do pressuposto de que sabedoria envolve aquisição de conhecimento, a resposta parecer ser negativa. Todavia, é essa a proposta charroniana que consistirá num ideal acadêmico de sabedoria. O conceito de sabedoria utilizado por Charron não seria o tradicional, ou dogmático<sup>93</sup>, a sabedoria charroniana não requer conhecimento metafísico, embora implique excelência e perfeição. É em Cícero e em seu conceito de integridade intelectual, que repousa na *epoché*, que Charron encontra sua sabedoria, o sábio deve duvidar de tudo e não assentir a nada.

---

<sup>91</sup> “Car je veux qu'en actions externes et communes de la vie, et en tout ce qui est de l'usage ordinaire, l'on s'accorde et accomode avec le commun, nostre regle ne touche point le dehors et le faire, mais le dedans, le penser, et juger secret et interne, et encores en ce secret et interne, je consents que l'on adhere, et l'on se tienne à ce qui semble plus vray semblable, plus honneste, plus utile, plus commode, mais que ce soit sans determination, resolution, ou affirmation aucune, ny condamnation des autres advis et ingenieux contraires ou divers, vieils ou nouveaux, ains se tenir toujours prest à recevoir mieux s'il apparoit, ne trouver mauvais si l'on heurte et conteste ce qui nous pensions le meilleur, voire le desirer.”

<sup>92</sup> In PAGANINI, G. e MAIA NETO, J. R. **Renaissance scepticisms**. Dordrecht: Springer, 2009.

<sup>93</sup> A esse respeito, ver: BELIN, Christian. **L'oeuvre de Pierre Charron, 1541-1603**: littérature et théologie de Montaigne à Port-Royal. Paris: H. Champion; Genève: Diffusion hors France, Slatkine, 1995.

Mas e no que tange à religião? O sábio deve suspender o juízo e aderir ao verossímil? Segundo Charron, a suspensão do juízo não se estende à religião. A *epoché* seria, na verdade, uma preparação para que o sábio possa receber as verdades da fé.

A teologia, e mesmo a mística, nos ensina que para preparar bem a nossa alma para Deus e para a recepção do Santo Espírito, é preciso esvaziá-la, limpá-la, esfolá-la e deixá-la nua de toda opinião, crença, gosto; torná-la uma carta branca, morta para si e para o mundo, para deixar viver e agir dentro dela Deus, expulsar dela o velho possessor para estabelecer o novo. (DS II 2 §6, tradução nossa)<sup>94</sup>

Assim, o próprio ceticismo serviria à religião por intermédio da *epoché* que possibilita ao homem livrar seu espírito de todos os preconceitos, tornando-se apto a receber as verdades da fé. Esse ponto parece ter sido precioso para a filosofia de Descartes posteriormente.

Entretanto, há ainda uma questão complicada que se coloca diante do pensamento charroniano a respeito de religião, ela se refere ao vínculo entre ceticismo e religião e o papel da graça. Tendo em vista que a sabedoria humana se fundamenta na virtude e que seu objetivo é a felicidade, qual seria a necessidade da graça divina? Charron afirma no *De la sagesse* que:

O bem, o objetivo e o fim do homem, no qual jaz seu repouso, sua liberdade, seu contentamento e, em uma palavra, sua perfeição nesse mundo, é de viver e agir segundo a natureza, quando aquilo que há nele de mais excelente comanda, a saber, a razão; a verdadeira sabedoria é uma disposição certa e firme da vontade a seguir o conselho da razão. (DS II 3 §16, tradução nossa)<sup>95</sup>

Assim, a verdadeira virtude seria a disposição da vontade em seguir a razão e isso parece sugerir que, para tornar-se virtuoso, o homem não tem necessidade de auxílio da graça, ele pode fazê-lo por seu próprio esforço. Dessa maneira, Charron parece incorrer no pelagianismo, doutrina bastante questionada em sua época, que seria a defesa da capacidade do homem de alcançar sua própria salvação, dispensando a graça divina<sup>96</sup>. Embora Charron estivesse consciente da possibilidade dessas acusações, ele manteve essa ideia, mesmo na

<sup>94</sup> “La Theologie, memes la mystique, nous enseigne que pour bien preparer nôtre ame à Dieu, et à l’impression du S. Esprit, il la faut vuidier, nettoyer, depouiller, et mettre à nud de toute opinion, creance, affection ; la rendre comme une carte blanche, morte à soy et au monde, pour y laisser vivre et agir Dieu, chasser le viel possesseur pour y établir le nouveau.”

<sup>95</sup> “Le bien, le but et la fin de l’homme auquel git son repos, sa liberté, son contentement, et en un mot sa perfection en ce monde, est vivre et agir selon nature, quand ce qui est en luy le plus excellent commande, c’est-à-dire la raison, la vray preud’homie est une droite et ferme disposition de la volonté, à suivre le conseil de la raison.”

<sup>96</sup> O pelagianismo é atribuído a Pelágio da Bretanha e sustenta, em linhas gerais, que todo homem é totalmente responsável pela sua própria salvação e, portanto, não necessita da graça divina. Segundo os pelagianos, todo homem nasce “moralmente neutro”, sendo capaz, por si mesmo, sem qualquer influência divina, de salvar-se quando assim o desejar. A doutrina de Pelágio encontrou em Agostinho o seu maior opositor.

segunda edição do *De la sagesse*. De acordo com Emmanuel Faye<sup>97</sup>, na tentativa de “amaciar” a sua tese, Charron acrescenta na segunda edição uma passagem sobre a graça, todavia, ele não modifica a ideia de que somente a *preud’homie* nos prepara para o recebimento da graça, haveria assim uma condição humana, moral e natural para a aquisição da graça. A acusação de pelagianismo continua, a primeira vista, pertinente.

Contudo, Faye acredita que, para Charron, insistir na virtude natural do homem, “(...) não implica de forma alguma que nós recusemos a onipotência da graça divina. Pois a virtude natural procede diretamente da Lei da Natureza, isto é, de Deus ele mesmo, como o autor precisa muitas vezes no *De la sagesse*.” (FAYE, 1998, p. 272, tradução nossa)<sup>98</sup>. Portanto, aqueles que acusam Charron de pelagianismo misturam as ordens filosóficas e teológicas.

Já Túlio Gregory<sup>99</sup> defende que o alcance da virtude pelo esforço natural do homem, dispensando a graça divina, demonstra que o homem pode se desvencilhar do divino. Seria uma mudança de perspectiva que gera, por sua vez, uma “teologia do homem”. Para Gregory, ao defender que a verdadeira virtude do sábio é universal, fundada não na consciência comum, mas na natureza e na razão, Charron afirma a anterioridade e a independência da virtude em relação à religião. O que torna a autonomia da virtude uma doutrina bastante polêmica.

Ela representava a conclusão da crítica dos códigos de valores tradicionais que havia resultado não no imoralismo denunciado pelos teólogos, mas na descoberta da consciência como princípio de um comportamento moral autônomo. O desapego da ética em relação ao sagrado coroava o nascimento desta “teologia do homem” que – como proclamava escandalizado Yves de Paris – permitia à razão se libertar do céu. (GREGORY, 2000: 135, tradução nossa)<sup>100</sup>.

Gostaríamos de retornar agora a um tema fundamental quando se trata da interpretação de Charron: sua relação com Montaigne. Como vimos anteriormente, a influência de Montaigne sobre Charron é incontestável e acredita-se até mesmo, que ele tenha sido seu discípulo e amigo. Mas até onde vai essa influência? A acusação de plágio proferida contra Charron seria pertinente? Seria Charron um rele seguidor de Montaigne?

<sup>97</sup> FAYE, Emmanuel. **Philosophie et perfection de l’homme**: de la Renaissance à Descartes. Paris: Vrin, 1998.

<sup>98</sup> “ (...) n’implique aucunement que l’on récuse la toute-puissance de la grâce divine. Puisque la vertu naturelle procède directement de la loi de Nature c’est-à-dire de Dieu lui même, comme l’auteur le précise maintes fois dans la Sagesse.”

<sup>99</sup> GREGORY, Tulio. **Dieu trompeur et malin génie in Genèse de la raison classique, de Charron à Descartes**. Paris: PUF, 2000. p.135-162.

<sup>100</sup> “Elle représentait la conclusion de la critique des codes de valeurs traditionnels qui avait abouti non pas à l’immoralisme dénoncé par les théologiens, mais à la découverte de la conscience comme principe d’un comportement moral autonome. Le détachement de l’éthique vis-à-vis du sacré couronnait la naissance de cette ‘théologie de l’homme’ qui – comme le proclamait scandalisé Yves de Paris – permettait à la raison de se libérer du ciel.”

Embora muitos afirmem que sim, acreditamos que não seja esse o caso. Não se pode negar a forte influência de Montaigne no pensamento de Charron, há passagens em que a identificação entre os dois fica bastante clara. Todavia, Charron não é um simples plagiador de Montaigne, ele se apropria de temas da filosofia montaigneana dando-lhe novos significados. Segundo Maia Neto<sup>101</sup>, uma leitura superficial do *De la sagesse* pode levar a ideia de que ele seja um plágio dos *Essais*. Entretanto, Charron faz transformações sutis, mas radicais no texto de Montaigne. Enquanto o interesse de Montaigne é fazer uma apologia aos antigos, o de Charron é dar uma base moral e intelectual sólida para o sábio. Montaigne descreve o pirrônico enquanto Charron descreve o acadêmico. Além disso, em Charron substitui-se o dubitativo “que sais-je?” de Montaigne pelo afirmativo “je ne sais”. A forte inspiração acadêmica de Charron traz, portanto, elementos particulares para sua filosofia.

Emmanuel Faye<sup>102</sup> também aponta o fato de que, embora haja muitas semelhanças entre os dois filósofos, há diferenças que se mostram fundamentais. O conceito de *preud’homie*, por exemplo, seria segundo ele, um dos pontos mais importantes no qual Charron recorre a Montaigne, contudo, o modo como Charron trata o conceito vai além daquele de seu mestre. Segundo Faye, a crítica montaigneana à *preud’homie* escolástica e a afirmação de que a verdadeira *preud’homie* é “née en nous de ses propres racines”, pela semente da razão universal, é retomada por Charron, porém nesse último essa ideia, acrescida de metáforas de mais qualidade, denota uma intuição de constância e continuidade de vida interior ausentes em Montaigne. Fica claro, portanto, que Charron repensa e transforma, em parte, a significação dos textos de Montaigne.

A tradição não tem sido justa com um filósofo do porte de Charron. É fato que Montaigne teve grande importância e que Charron se valeu de muitos dos seus pensamentos, mas isso não é suficiente para condená-lo por plágio ou classificá-lo como mero repetidor do pensamento de Montaigne. Charron teve o seu próprio lugar na História da filosofia e foi um lugar de destaque, sua influência no pensamento moderno é considerável, mas a escassez de estudos ao seu respeito o torna um autor relativamente pouco conhecido nos dias de hoje.

### 1.2.3 François De La Mothe Le Vayer

---

<sup>101</sup> MAIA NETO, J. R. Charron’s Academic Sceptical Wisdom. In PAGANINI, Gianni; MAIA NETO, José Raimundo. **Renaissance scepticisms**. Dordrecht: Springer, 2009. p. 213-227.

<sup>102</sup> FAYE, Emmanuel. **Philosophie et perfection de l’homme**: de la Renaissance à Descartes. Paris: Vrin, 1998.

La Mothe Le Vayer foi um autor eclético, suas obras versaram sobre diversos temas como educação, política, história e filosofia. Polêmico e controverso, Le Vayer tratou de temas concernentes às consequências da Reforma e ao advento do jansenismo<sup>103</sup>. Imerso num contexto delicado, no qual pretensas inovações no campo moral e religioso eram exemplarmente punidas, La Mothe Le Vayer se interessa bastante pelo tema da liberdade, principalmente diante de suas pretensões: refletir sobre a religião e a moralidade, sobre o vínculo entre ceticismo e cristianismo, e sobre a controversa independência da razão perante a fé e a autoridade.

Embora Charron e Montaigne tenham enfrentado contextos parecidos com o de Le Vayer nos quais se inserem os mesmos desafios, esse último desenvolve em seus escritos, principalmente no *Diálogo sobre o tema da Divindade*<sup>104</sup>, uma posição que é substancialmente diversa da dos demais, pois a ambivalência do ceticismo cristão fundamentada no pirronismo é explicitada por ele. Todavia, a posição de Le Vayer parece ambígua no que diz respeito a sua religiosidade, tendo ele sido acusado de ateísmo<sup>105</sup>. Caso a acusação fosse verdadeira, o sentido de sua obra seria modificado, pois haveria que se encontrar ali uma doutrina presente nas entrelinhas do texto que expressasse essa irreligiosidade. No entanto, não podemos tomar isso como ponto de partida para a interpretação do filósofo, mesmo porque a irreligiosidade de La Mothe Le Vayer não é um fato comprovado e talvez nunca venha a ser<sup>106</sup>.

Richard Popkin em sua *História do Ceticismo* afirma a compatibilidade dos escritos de Le Vayer tanto com um possível ateísmo, quanto com um cristianismo:

Mas é minha opinião que toda a informação de que dispomos sobre La Mothe Le Vayer é compatível tanto com a interpretação dele como um ‘incrédulo epicurista’, quanto como um ‘cristão cético’. Seu estilo não é mais irônico ou anticristão que o de Kierkegaard, nem seus exemplos são mais blasfemos. O sabor peculiar de seus escritos depende, em larga medida, de como decidimos previamente interpretar a sua obra. A biografia de La Mothe Le Vayer não é esclarecedora, uma vez que ele foi amigo de muitos personagens religiosos, bem como de outros que não o foram. Assim, permanecemos com o problema de termos que fazer algum tipo de conjectura razoável sobre sua motivação e intenções. (POPKIN, 2000: 155-56)

<sup>103</sup> A doutrina, desenvolvida nos sec. XII e XVII, vê no pecado original a corrupção da natureza humana, doravante incapaz de qualquer obra boa e fatalmente inclinada para o mal.

<sup>104</sup> Embora a maioria das obras de Le Vayer não tenha tradução para a nossa língua, citamos seus títulos da maneira como são conhecidas no Brasil, em português. Ao citarmos essa obra usaremos a abreviação DD.

<sup>105</sup> Como veremos no terceiro capítulo, Paganini (2008) irá defender que Descartes tinha essa visão dos libertinos, inclusive de Le Vayer, visão expressa em suas respostas às sétimas objeções do Padre Bourdin.

<sup>106</sup> A esse respeito, ver: POPKIN, Richard H. **História do ceticismo**: de Erasmo a Spinoza. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000. (Cap. V - Os Libertinos Erudits).

Em se tratando de Le Vayer, é extremamente difícil determinar se as contradições presentes em seu *corpus* teriam lhe passado despercebidas ou se seriam fruto da tentativa de mascarar sua veia libertina por intermédio do apelo à religião.

Assim como Charron, Le Vayer foi também por vezes acusado de plagiador de Montaigne<sup>107</sup>. Obviamente, por compartilharem fontes e um ideal cético, esses autores compartilham também muitas ideias filosóficas, mas daí a acusá-los de plágio é um salto muito grande, embora não seja propriamente um absurdo. Especialmente no caso de Le Vayer, a maior influência parece ter sido Charron e não propriamente Montaigne. Ainda assim é difícil determinar a extensão de seu débito com os antigos e principalmente com os modernos que lhe foram anteriores.

Em seus *Diálogos*, Le Vayer amplifica as possibilidades oferecidas pelo décimo tropo de Enesidemo confrontando os costumes, as crenças e os sistemas morais e políticos de diferentes épocas para sustentar a conclusão cética segundo a qual, a razão é incapaz de descobrir verdades incontestáveis. No *Diálogo sobre o tema da Divindade* esse método é estendido à religião<sup>108</sup>. Como vimos anteriormente, Charron defende que não é possível ao homem alcançar o conhecimento a respeito de Deus e que sua existência não pode ser demonstrada, mas há argumentos fortes que atestam à probabilidade da existência de Deus e da verdade do cristianismo, não há equipolência entre os diferentes discursos religiosos. No *Diálogo sobre o tema da Divindade* Le Vayer também defende a incognoscibilidade de Deus, contudo, em seu caso há equipolência, as diferentes religiões são tidas como equivalentes. Assim, a admissão da divindade e do cristianismo ocorre por meio da constatação de uma diafonia na qual a equivalência é total. Mas, por que então admitir a existência de Deus e a verdade do cristianismo, se as posições contrárias lhe são equivalentes? Fica exposta assim a ambivalência do ceticismo cristão apresentado por Le Vayer, pois a mesma argumentação usada para defender o cristianismo pode ser utilizada para defender qualquer outra religião. E, ainda que se argumentasse a favor de um deísmo, a religião cristã perde a sua primazia, o que não parecia ser o objetivo inicial do filósofo<sup>109</sup>.

---

<sup>107</sup> “La Mothe Le Vayer herdou o manto de Montaigne, as chaves do reino do ceticismo (...). Como herdeiro espiritual de Montaigne e intérprete do decálogo de Sexto, ele se dedicou à apresentação da beleza, da sabedoria, e da praticidade da epoque cética em discursos eruditos e bem-humorados. Suas realizações literárias, apesar de seu estilo (**geralmente imitações pedantes de Montaigne**), fizeram com que se tornasse membro da Academia Francesa.” (POPKIN, 2000: 158, grifo nosso).

<sup>108</sup> “Nous nous lavons le front d’eau beniste à l’entrée des Eglises, comme les Payens faisoient d’eau lustrale; les Mahometans se lavent les pieds et les parties homteuses du devant et du derriere aux portes de leurs Mosquées; les Indiens Occidentaux de l’Isle Espagnole pensoient estre purgez de tout crime quand ils s’estoient deschargez l’estomac par le vomissement au pied de leurs autels”. (DD, 336).

<sup>109</sup> Seguimos aqui a interpretação de Loque, exposta em sua dissertação de mestrado **O dilema do ceticismo cristão: ceticismo e religião em Montaigne, Charron e La Mothe Le Vayer**. 2008.

Entretanto, em seu *Pequeno Discurso Cristão sobre a Imortalidade da Alma*, Le Vayer parece adotar uma posição diferente, pois ali ele afirma que não há equipolência diante dos argumentos que versam sobre a mortalidade ou imortalidade da alma. Os argumentos a favor da imortalidade seriam mais fortes e, embora a razão não seja capaz de demonstrar esse fato, ela pode prová-lo. Nesse caso, a razão empreende raciocínios que não levam à equivalência dos opostos, como queriam os pirrônicos. Assim, no que tange à argumentação sobre a imortalidade da alma, Le Vayer parece mais próximo de Charron e dos acadêmicos. No entanto, fica exposta uma possível contradição no *corpus* do filósofo, pois no *Diálogo sobre o tema da Divindade* ele argumenta, à moda dos pirrônicos, a favor da equipolência.

Ao considerarmos a equipolência pirrônica, parece incontestável a sua incompatibilidade com a religião. Assim, a julgar por essa “doutrina”, o pirronismo não poderia se adequar à fé cristã. Todavia, Le Vayer afirma no *Da Virtude dos Pagãos* que pode ser feita uma espécie de circuncisão que adéque doutrinas filosóficas ao cristianismo. A equipolência dos pirrônicos não pode, pois, se estender aos assuntos da religião e, quando isso é respeitado, o ceticismo pode até mesmo ser útil à religião, pois vai contra a presunção e a opiniaticidade.

Voltando ao seu *Diálogo sobre o tema da Divindade*, fica expresso ali, por meio das palavras de Orasius o desprezo pelo vulgo cujos erros seriam contagiosos<sup>110</sup>, afirmação já proferida antes por Charron<sup>111</sup>. Nesse contexto, Orontes lança questionamentos acerca do ceticismo, afirmando a sua possível temeridade por transformar as outras seitas filosóficas em seus inimigos e por recusar todas as ciências, conseqüentemente, a teologia. Em sua resposta, Orasius afirma que há, na verdade, uma grande incompreensão do ceticismo quanto a sua relação com outras doutrinas filosóficas. O ceticismo, por ser a forma mais moderada de filosofia, não se opõe a todas as outras como se pensa. É muito mais provável que duas doutrinas dogmáticas se oponham entre elas como inimigas e que o ceticismo se oponha dessa forma a uma doutrina dogmática. Os cétricos não afirmam nada absolutamente, desse modo, também não podem condenar ou recusar outras doutrinas absolutamente. Já no que concerne à relação entre ceticismo e religião, Orasius tenta mostrar que há compatibilidade entre dúvida e fé. Por não possuir princípios provenientes do entendimento, a teologia não é uma ciência como as outras, pois ela depende de verdades reveladas, que ultrapassam o entendimento humano. Desse modo, ao questionar as capacidades da razão humana, o ceticismo não atinge, de forma alguma a religião, pois seu fundamento é sobrenatural. A adesão de fé é um ato de vontade, nas palavras de Orasius:

---

<sup>110</sup> DD, 303-304)

<sup>111</sup> DS II 1 §3

É por essa razão que, se nas ciências nós aquiescemos facilmente à evidência dos princípios conhecidos pelo nosso intelecto, na nossa teologia nós consentimos aos princípios divinos exclusivamente pelo comando da nossa vontade, que se torna obediente a Deus e às coisas que ela não vê e não entende; é nisto que consiste o mérito da fé Cristã, *fides non consentit per evidentiam objecti, sed ex império voluntatis*, diz São Thomas. (DD: 306, tradução nossa)<sup>112</sup>

Na verdade, são os próprios dogmáticos, e não os céticos, que representam uma ameaça para a religião, pois ao acreditarem ter alcançado o conhecimento do Divino, questionam os preceitos religiosos. Além disso, permanecendo em seu pretensão saber, eles obstruem a graça, sendo incapazes de receber a verdade revelada. Assim, Orasius defende não só a compatibilidade do ceticismo com a fé cristã, mas a sua utilidade para o alcance da mesma, sendo uma espécie de introdução ao cristianismo, posição também adotada anteriormente, por Charron<sup>113</sup>

Façamos então, destemidamente, a profissão da honrável ignorância do nosso adorado cético, já que é somente ela que pode preparar os caminhos para os conhecimentos revelados da Divindade e que todas as outras seitas filosóficas não fazem mais do que nos afastar deles, convencendo-nos com seus dogmas e confundindo-nos o espírito com suas máximas científicas, em vez de nos esclarecer e purificar o entendimento. (DD: 350-351, tradução nossa)<sup>114</sup>

A suspensão do juízo ocasionada pela equipolência serve à religião. Diante da equipolência dos opostos, o cético deve acolher ao fenômeno e seguir a tradição.

É interessante observar nesse contexto que, embora Le Vayer defenda a possibilidade de conciliação entre ceticismo e religião, ele seria ao mesmo tempo um dos primeiros a apontar claramente a incompatibilidades inerentes a essa relação. Como afirma Paganini<sup>115</sup>:

Apesar de todos os seus esforços para “cristianizar” ou “conter” o ceticismo, para fazer dele um aliado da religião, e a despeito da seriedade de algumas de suas profissões de fé, exibidas até com estardalhaço demais, La Mothe La Vayer foi um dos primeiros a reconhecer de forma bastante aberta o caráter a-religioso da atitude pirrônica, no sentido que a ética e o método cético, entendidos corretamente, deveriam dispensar qualquer necessidade religiosa: através da suspensão do juízo que ele pratica e em vista dos objetivos morais que ele busca (a *ataraxia* e a *metriopatheia*), o pirrônico “encontra-se de certa forma imobilizado por essa bela

<sup>112</sup> “C’est pourquoy, au lieu que dans les sciences nous acquiesçons facilement à l’evidence des principes connus par nostre intellect, dans nostre Theologie nous consentons à ses principes divins par le seul commandement de nostre volonté, qui se rend obeïssante à Dieu aux choses qu’elle ne voit et ne comprend pas, en quoy consiste le merite de la foy Chrestienne, *fides non consentit per evidentiam objecti, sed ex império voluntatis*, dit S. Thomas.”

<sup>113</sup> DS II 2 §6

<sup>114</sup> “Faisons donc hardiment profession de l’honorable ignorance de nostre bienaimée Sceptique, puis que c’est elle seule qui nous peut préparer les voyes aux connoissances révélées de la Dinivité, et que toutes les autres sectes Philosophiques ne font que nous en esloigner, nous entestant de leurs dogmes, et nous embrouillant l’esprit de leurs maximes scientifiques, au lieu de nous éclaircir et purifier l’entendement.”

<sup>115</sup> PAGANINI, Gianni. **Skopsis**: le débat des Modernes sur le Scepticisme. Paris: Vrin, 2009.

indiferença da *Epoché*, que representa o núcleo do bem soberano”. (PAGANINI, 2009: 89, tradução nossa).<sup>116</sup>

A doutrina cética seria originalmente, antirreligiosa. Talvez por isso a tentativa de conciliar ceticismo e religião empreendida por Le Vayer deixe escapar algumas questões importantes que culminam na já referida ambivalência do ceticismo cristão. A defesa da equipolência pirrônica, por exemplo, é responsável por parte desses questionamentos, pois se há equipolência no que tange às religiões, como a vontade pode escolher entre elas? Não há resposta para essa pergunta. Assim, o ceticismo cristão se mostra ambivalente, pois a apologia pirrônica à religião não assegura o cristianismo como a melhor religião.

Como não poderia deixar de ser, a graça desempenha papel fundamental no ceticismo cristão. E poderia se pensar que é por meio dela que o cristianismo é revelado como melhor religião. Contudo, esse tipo de revelação poderia ocorrer também em outras religiões, nas quais também haja o recurso da graça. Ainda assim, é importante destacar que, para Le Vayer, assim como para Montaigne e Charron, a graça é o único meio capaz de prover conhecimento certo.

Pois não é, a meu ver, a abundância de conhecimento, mas sim a da graça divina, que pode nos tornar clarividentes; tendo dito isto de maneira bem clara, toda a ciência, assim como toda a sabedoria humana, são apenas loucura diante de Deus. (DD 347-48, tradução nossa)<sup>117</sup>

Parece-nos clara a aproximação de Le Vayer com o pirronismo. Embora o filósofo pareça por vezes possuir uma veia acadêmica, como no *Pequeno Discurso Cristão sobre a Imortalidade da Alma*, seu ceticismo seria predominantemente pirrônico. E isso se mostra não só por intermédio da defesa preponderante da equipolência, mas também no que diz respeito a sua finalidade prática: a *ataraxia*. Ao responder ao argumento da *apraxia*, Epestion faz questão de frisar que a *epoché* é o meio mais seguro de se alcançar a tranquilidade do espírito e a moderação das afecções. Além disso, em Le Vayer, como nos pirrônicos, a *epoché* é uma atitude passiva e constitui um abrigo contra a incerteza.

<sup>116</sup>“(…) malgré tous ses efforts visant à ‘christianiser’ ou à ‘circonscire’ le scepticisme pour en faire un allié de la religion, et quoi qu’il en soit du sérieux de certaines de ses professions de foi même trop étalées, La Mothe Le Vayer fut l’un des premiers à reconnaître assez ouvertement le caractère areligieux de l’attitude pyrrhonienne, en ce sens que la méthode et l’étique sceptique, entendues correctement, devraient se dispenser de tout besoin religieux: par le moyen de la suspension du jugement qu’il pratique et en vue des buts moraux qu’il poursuit (l’*ataraxia* et la *metriopatheia*), le pyrrhonien ‘se trouve comme immobile dans cette belle indifference de l’*Epoché*, ou est le centre du souverain bien’.”

<sup>117</sup>“Car ce n’est pas, à mon avis, l’abondance de connoissance, mais bien celle de la grace divine, qui nous peut rendre icy clairvoyans; ayant este fort bien dit, que toute la science, aussi bien que toute la sagesse humanie, ne sont que folie devant Dieu.”

A apologia cética da religião, baseada em conceitos pirrônicos, como a equipolência, tem a ambivalência como consequência inevitável. O único modo de escapar a ela é tal qual Charron, seguir os acadêmicos e negar a equivalência dos opostos. Caminho não adotado por La Mothe Le Vayer, nem por Montaigne, pelo menos não de forma clara e incontestada no caso desse último. Todavia, a assimilação dessa ambivalência a um ateísmo parece precipitada como assinala Paganini em seu livro *Skepsis*<sup>118</sup>, o ceticismo moderno inaugura uma nova forma de filosofia que consiste em viver sem procurar a Deus, se conformando com os fenômenos. O ceticismo não pode ser dito ateu em sentido dogmático, seria mais propriamente antiteológico, pois recusa qualquer discurso sobre a religião.

Nós vemos claramente que Le Vayer é perfeitamente consciente do fato que a disposição cética não pode ser reduzida aos termos de uma declaração explícita de ateísmo, no sentido dogmático ou doutrinário atribuído habitualmente à palavra, pois se trata, em vez disso, de uma forma de ateísmo cético que culmina na impossibilidade de afirmar qualquer noção de divindade, ou mesmo a sua existência, enquanto causa primeira; no entanto, ele reconhece ainda assim que a atitude pirrônica é incompatível com a condição essencial do teísmo, a saber, a supressão do interesse intelectual; poderíamos dizer que a filosofia dos pirrônicos é mais estritamente a-theológica do que atéia, no sentido próprio da palavra, pois ela se recusa a abordar o discurso sobre a divindade mais do que ela a nega; ela permanece inteiramente impermeável, e no limite indiferente, à reflexão sobre a hierarquia de causas, e, por consequência, ao discurso sobre a causa primeira (PAGANINI, 2008: 91-92, tradução nossa).<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> PAGANINI, Gianni. *Skepsis: le débat des Modernes sur le Scepticisme*. Paris: Vrin, 2009. p. 89-95.

<sup>119</sup> “On voit bien que Le Vayer est parfaitement conscient du fait que la disposition sceptique ne peut pas être réduite dans les termes d’une profession explicite d’athéisme, au sens dogmatique ou systématique que ce mot prend d’habitude, car il s’agit plutôt d’une forme d’athéisme sceptique qui aboutit à l’impossibilité d’affirmer une notion quelconque de la divinité, y compris son existence en tant que cause première; cependant, il reconnaît tout de même que l’attitude pyrrhonienne est incompatible avec la condition essentielle du théisme, à savoir l’intérêt intellectuel subtiliser, on pourrait dire que la philosophie des pyrrhoniens est plus strictement a-théologique qu’athée dans le sens propre du mot, car elle refuse d’entamer le discours sur la divinité plutôt qu’elle n’en tient de forme négative ; elle n’en demeure pas moins tout à fait imperméable, et à la limite indifférente, à la réflexion sur la hiérarchie des causes, et donc aussi au discours sur la cause première.”

## CAPÍTULO II - DESCARTES E A DÚVIDA DOS CÉTICOS

René Descartes (1596-1650) é considerado o pai da filosofia moderna. Detentor de uma filosofia racionalista e defensor da necessidade imprescindível de um método que nos permita bem filosofar, Descartes levantou questões importantíssimas para o desenvolvimento da filosofia moderna que repercutem até na contemporaneidade. O método, as provas da existência de Deus, a ideia de que o espiritual é mais facilmente conhecido que o material e a distinção entre corpo e alma (dualismo), são alguns dos temas tratados por Descartes que ganharam destaque nas discussões filosóficas. Embora nosso filósofo seja reconhecidamente um racionalista, defensor de doutrinas bem estabelecidas, o que o coloca ao lado dos dogmáticos, sua empreitada na busca de estabelecer os princípios inabaláveis da filosofia possui também um itinerário cético. Obviamente, chamar Descartes de cético seria um exagero, mas de acordo com seu método, como não se pode apenas reformar a filosofia, deve-se reconstruí-la em bases sólidas<sup>120</sup>, a destruição de tudo que se conhecia em termos filosóficos e de todos os preconceitos do senso comum se mostra necessária. Tal objetivo só pode ser cumprido por intermédio de uma dúvida cética, a mais radical e abrangente possível.

A dúvida apresentada por Descartes busca elementos nos céticos e alguns de seus argumentos são encontrados tanto nos antigos quanto nos modernos. Todavia, há argumentos que lhes parecem particulares, ou seja, originais, e que, ainda que possam ter se inspirado nos céticos, não são integralmente encontrados neles. Muito se discute a esse respeito, pois é difícil determinar quais foram de fato as influências de Descartes e se, o seu objetivo, ao fim dogmático, modificaria até mesmo o sentido da dúvida. A possível originalidade da dúvida cartesiana não é consenso entre os historiadores da filosofia, há, por exemplo, quem acredite na presença do Deus enganador nos antigos<sup>121</sup>. Além disso, as intenções cartesianas ao fazer uso da dúvida são discutíveis. Estaria ele imerso numa crise cética e impelido a solucioná-la? Seria Descartes um oponente ferrenho do ceticismo que faria uso de suas próprias armas para destruí-lo? Essas são questões que permearão nosso trabalho e das quais trataremos nos capítulos posteriores. Mas, para que possamos fazê-lo precisamos primeiramente analisar a

<sup>120</sup> AT, VI, 13 (daqui por diante, quando nos referirmos às obras de Descartes, indicaremos sua edição de referência de forma abreviada no formato exposto acima: AT (Adam, Tannery), Volume, página.)

<sup>121</sup> Seguem alguns exemplos de comentadores que defendem a presença do argumento do Deus enganador nos antigos e seus respectivos trabalhos: GOUIER, Henri. **La pensée métaphysique de Descartes**. Paris: J. Vrin, 1999; GROARKE, Leo. **Greek Scepticism: anti-realist trends in Ancient Thought**. Toronto: McGill-Queens University Press, 1990; PORCHAT, Oswaldo. Ceticismo e Mundo Exterior. In PORCHAT, Oswaldo. **Vida comum e ceticismo**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

dúvida empreendida por Descartes, seus argumentos e sua relação com os céticos anteriores ao filósofo, assim constituiremos uma base para futuramente tentar solucionar algumas das questões que tanto intrigam os comentadores do filósofo francês.

Embora Descartes tenha apresentado o percurso da dúvida em obras diversas e que nessa diversidade de apresentações estejam contidas algumas diferenças<sup>122</sup>, tomaremos a dúvida cartesiana aqui em sua generalidade. Para tanto, recorreremos principalmente às *Meditações*, obra em que a exposição da dúvida se encontra mais completa, mas buscaremos também elementos do *Discurso do método*<sup>123</sup>, na *Recherche de la vérité* e nos *Princípios da Filosofia*. Adotaremos neste trabalho uma divisão entre os argumentos apresentados por Descartes para que haja uma melhor compreensão do tema. Começaremos pelo argumento do erro dos sentidos, passando pelo argumento do sonho, o do Deus enganador e o do gênio maligno (que não será tratado por nós propriamente como um argumento). Seguindo esse percurso pretendemos esclarecer algumas questões que permeiam a dúvida cartesiana, como o verdadeiro alcance de seus argumentos e o papel desempenhado por cada um, a sua suposta originalidade e suas possíveis fontes. Contudo, antes de tratar propriamente dos argumentos céticos utilizados por Descartes, achamos necessário fazer algumas considerações a respeito das relações que podem ser traçadas entre a filosofia cartesiana e o ceticismo, pois, como bem sabemos a filosofia cética não se resume aos argumentos céticos. Para tanto, tomaremos como fonte principalmente o *Discurso do Método*, em que Descartes apresenta diversos elementos do ceticismo.

## 2.1 Algumas considerações sobre a comparação entre Descartes e os céticos

Ao tratarmos da relação entre Descartes e os céticos devemos levar em consideração não apenas a dúvida propriamente dita, mas todo o contexto de sua formação. O *Discurso do método* é fundamental nesse processo, pois é a partir das regras e preceitos do método e da moral provisória que Descartes prepara o terreno para a inserção da dúvida radical. Nesses princípios se encontram raízes céticas, principalmente modernas, que se mostram

---

<sup>122</sup> Pode-se defender também que haja diferença de conteúdo entre as formulações dos argumentos cartesianos que interfiram na extensão da dúvida presente em cada obra. A ausência do Deus enganador no *Discurso*, por exemplo, é uma questão intrigante. Além disso, as diversas formas de apresentação do argumento do sonho são alvo de controvérsias.

<sup>123</sup> DESCARTES, René; LEBRUN, Gerard. **Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

fundamentais. Para analisar essas questões recorreremos às primeiras partes do *Discurso do método*, em que se encontram diversos elementos que tem relação com o ceticismo.

Na primeira parte do *Discurso*, Descartes anuncia suas pretensões de alcançar um grau elevado de conhecimento, o que a princípio não pode ser visto como um ideal cético. Entretanto, ao analisar o modo como isso deve ser feito e diagnosticar o estado em que se encontrava a filosofia em sua época, Descartes se aproxima muito de céticos como Montaigne, Charron e Le Vayer. A ideia de que devemos viajar e conhecer o livro do mundo, que vai contra a tradicional “filosofia de gabinete”, se encontra expressa fortemente em Montaigne, que em sua análise dos costumes faz comparações que ultrapassam os limites de fronteiras entre os países e até mesmo continentes. A intenção desse tipo de comparação é revelar o quão variáveis podem ser os costumes e o fato de eles não terem nenhuma relação com a razão propriamente dita, mas apenas com o hábito. Quando nos limitamos a observar os costumes do nosso próprio país é provável que encontremos neles princípios supostamente racionais, razões de ser que nos revelam explicações racionais para que eles sejam de determinada maneira e não de outra. Todavia, eles são na realidade bastante arbitrários e se relacionam com fatores que escapam a nossa razão. Descartes, assim como Montaigne, acha necessário observar outros costumes para ter uma melhor visão dos nossos próprios hábitos<sup>124</sup>.

É bom saber algo dos costumes de diversos povos, a fim de que julguemos os nossos mais sãmente e não pensemos que tudo quanto é contra os nossos modos é ridículo e contrário à razão, como soem proceder os que nada viram. (DESCARTES, 1983: 31)<sup>125</sup>

La Mothe Le Vayer também valoriza o conhecimento de “novos mundos” adquirido por intermédio de viagens, pois segundo ele, isso seria o ponto de partida para uma revolução intelectual, uma maneira de questionar a tradição. Segundo Paganini<sup>126</sup>, os libertinos, como Le Vayer, se esforçam em romper com a tradição e as seitas filosóficas sem hesitar, para tanto, em evocar a hipótese de mundos infinitos:

(...) ele pensa igualmente que a “descoberta de novos mundos” como as Américas, revelando-nos “uma nova face da Natureza e, se podemos assim dizer, uma humanidade tão diferente da nossa”, deveria ser acompanhada de uma verdadeira

---

<sup>124</sup> Semelhança já indicada por Gilson em seu *Commentaire historique* (GILSON, Etienne. **Commentaire historique du Discours de la Méthode**. Paris: J.Vrin, 1947. p. 16, 1.10)

<sup>125</sup> AT, VI, 6: « Il est bon de sçavoir quelque chose de meurs de diuers peuples, afin de juger des nostres plus sainement, & que nous ne pensions pás que tout ce qui est contre nos modes est soi ridicule & contre raison, ainsi qu'ont coutume de faire ceux qui n'ont rien vû. »

<sup>126</sup> PAGANINI, Gianni. **Skepsis: le debat des Modernes sur le Scepticisme**. Paris : Vrin, 2008.

revolução intelectual nas concepções filosóficas das civilizações europeias. (PAGANINI, 2008, p. 65, tradução nossa).<sup>127</sup>

Essa necessidade de viajar e conhecer o livro do mundo possui também um amparo contextual, pois numa época em que o advento das cruzadas marítimas se instaurava de forma contundente, as histórias a respeito do “novo mundo” impressionavam bastante e geravam alguns questionamentos, pois embora a maioria visse o que não era de seu hábito como bárbaro ou selvagem, era possível se questionar se certo era viver à moda dos europeus ou dos índios do Brasil.

Ainda na primeira parte, Descartes faz algo que podemos denominar como um diagnóstico do estado da filosofia de sua época, algo que também não lhe era particular, pois está presente nos céticos de seu tempo, sendo também um sintoma típico da chamada “crise pirrônica”<sup>128</sup>. Tal movimento constitui uma forte crítica à filosofia, área na qual não se encontra acordo entre as diversas opiniões. Segundo Descartes, há uma variedade enorme de doutrinas filosóficas, contraditórias entre si, mas que são de algum modo, defendidas ferrenhamente pelos seus partidários:

Da filosofia nada direi, senão que, vendo que foi cultivada pelos mais excelsos espíritos que viveram desde muitos séculos e que, no entanto, nela não se encontra ainda uma só coisa sobre a qual não se dispute, e por conseguinte que não seja duvidosa, eu não alimentava qualquer presunção de acertar melhor do que os outros; e que considerando quantas opiniões diversas, sustentadas por homens doutos, pode haver sobre uma e mesma matéria, sem que jamais possa existir mais de uma que seja verdadeira, reputava quase como falso tudo que era somente verossímil. (DESCARTES, 1983: 32)<sup>129</sup>

Fica exposta assim uma espécie de caos presente no conhecimento que não poderia ser vencido se não se encontrasse bases sólidas, nas quais se amparar para alcançar o verdadeiro conhecimento que escapasse a esse tipo de disputa filosófica. É importante observar aqui que, para Descartes, a verossimilhança não tinha lugar quando se tratava de conhecimento. Não se poderia aceitar o verossímil, como faz Charron, muito antes pelo contrário, deve-se recusá-lo

<sup>127</sup> “(...) il pense également que la ‘découverte des mondes nouveaux’ comme les Amériques, nous dévoilant “une si nouvelle face de la Nature et, s’il faut ainsi dire, une humanité si différente de la nostre”, devrait s’accompagner d’une véritable révolution intellectuelle dans les conceptions philosophiques des civilisations européennes.”

<sup>128</sup> Em seu *Commentaire historique*, Gilson aponta a semelhança de Descartes com Montaigne no que tange a essa questão (GILSON, Etienne. **Commentaire historique du Discours de la Méthode**. Paris: J.Vrin, 1947. p. 16)

<sup>129</sup> AT, VI, 8: « Je ne diray rien de la Philosophie, sinon que, voyant qu’elle a esté cultivée par les plus excellens esprits qui ayent vescu depuis plusieurs siecles, & neanmoins Il ne s’y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, & par consequent qui ne soit douteuse, jê n’avois poist asses de presonption pour esperer d’y rencontrer mieux que les autres, et que, considerant Il peut y avoir de diverses opinions, touchant une mesme matiere, qui soient soustenuë par de gens doctes, sans qu’il y en puisse avoir jamais plus d’une qui soit vraye, je reputois presque pour faux tout ce qui n’estoit que vraysemblable. »

como falso. A filosofia de sua época é vista por Descartes como falsa justamente por possuir apenas a verossimilhança. Assim, ainda que, Descartes ofereça um diagnóstico da filosofia de seu tempo semelhante ao oferecido pelos cétricos contemporâneos a ele, o filósofo é ainda mais radical por rejeitar também a verossimilhança<sup>130</sup>.

Ao fim da primeira parte do *Discurso*, Descartes afirma a necessidade de conhecer a si mesmo e os seus limites para adquirir conhecimento:

Mas depois que empreguei assim alguns anos em estudar o livro do mundo, e em procurar adquirir alguma experiência, tomei um dia a resolução de estudar também a mim próprio e de empregar todas as forças de meu espírito na escolha dos caminhos que devia seguir. (DESCARTES, 1983: 33)<sup>131</sup>

Aí reside outra semelhança entre Descartes e os cétricos, nesse caso a aproximação com Charron no parece mais evidente, pois o conhecimento de si é constantemente trazido à tona por ele no contexto da busca pela sabedoria, principalmente no livro I do *De la sagesse*, dedicado a esse tema, que seria o ponto distintivo entre a sabedoria humana e a mundana, pois por não conhecer a si mesmo, o mundano não é capaz de possuir um verdadeiro saber, o conhecimento de si, é, pois, pré-requisito para a sabedoria. Charron acredita que para ser sábio é preciso conhecer a natureza do homem, pois ela revela o que o homem não pode alcançar e o limite preciso do que ele pode. O conhecimento de si, ou o estudo do próprio homem é o início da tarefa que leva à dúvida a respeito da possibilidade de o homem alcançar a verdade. Assim, Charron apresenta um método que consiste em livrar o espírito de todos os preconceitos, questionando os sentidos, o comportamento irracional dos homens e a falta de critério de conhecimento, a partir disso se apresenta o método de evitar os erros.

Partindo para a segunda parte do *Discurso*, Descartes expressa ali uma de suas metáforas mais conhecidas: a da construção<sup>132</sup>. A intenção é mostrar que não basta reformar, deve-se demolir o antigo edifício para reconstruí-lo em bases sólidas, ou seja, a filosofia não pode ser reformada, mas sim destruída e reconstruída sob bases e princípios sólidos, somente assim ela poderia escapar do caos em que se encontrava. Contudo, a necessidade de analisar os fundamentos já apresentada em Montaigne. Após ter feito várias críticas à filosofia e ter atacado duramente filósofos como os estóicos e Aristóteles, o filósofo afirma a necessidade de

<sup>130</sup> Maia Neto chama a atenção para esse ponto em seu artigo *Charron's epoche and Descartes's cogito: the skeptical base of Descartes's refutation of skepticism* (MAIA NETO, J. R. Charron's epoche and Descartes's cogito: the skeptical base of Descartes's refutation of skepticism. In PAGANINI, G. (ed.). **The return of Skepticism from Hobbes and Descartes to Bayle**. Dordrecht: Kluwer, 2003. p. 81-113).

<sup>131</sup> « (...) mais après que j'euy employé quelques années a estudier ainsi dans le livre du monde, & a tascher d'acquérir quelque experience, je pris un jour resolutions d'estudier aussi em moymesme. & d'employer toutes les forces de mon esprit a choisir les chemins que je devois suivre. » (AT, VI, 10-11)

<sup>132</sup> AT, VI, 13-14

negar os princípios impostos a nós pela autoridade, pois a única autoridade que pode nos impor algo é a autoridade Divina:

Recebemos essa verdade, com toda a sua construção e acoplagem de argumentos e provas, como um corpo fechado e sólido que nós não colocamos mais em dúvida, que nós não julgamos mais. Pelo contrário, cada um vai, à sua maneira, engessando e acomodando esta crença recebida. A sua razão, que é uma ferramenta maleável, é contornável e acomodável a qualquer figura. (...) O que faz com que não duvidemos mais das coisas é que as impressões comuns, nós não as testamos jamais; não sondamos a base, onde jaz a falta e a fraqueza; examinamos somente as ramificações; (...) Se você vier chocar-se contra essa barreira na qual jaz o principal erro, tem-se sempre esta sentença na ponta da língua, que não se deve debater com aqueles que negam os princípios. (...) Os que combatem uma pressuposição, é preciso que pressuponham, ao contrário, o axioma daquilo mesmo que debatem. Pois toda pressuposição humana e todo enunciado tem a mesma autoridade que qualquer outro, já que a razão não faz diferença entre eles. Dessa forma, é preciso colocá-los todos na balança. (MONTAIGNE, 1950: 605-6, tradução nossa).<sup>133</sup>

É forçoso reconhecer que Montaigne já apontava para a necessidade de se colocar em dúvida os princípios.<sup>134</sup>

Encontramos ainda na segunda parte algo que está também presente em Montaigne de forma bastante clara: a afirmação dos limites do ceticismo que não deve atingir nem o Estado, nem a Igreja. Embora sejam feitas duras críticas às antigas opiniões e preconceitos, isso não se aplica às instituições da sociedade, nenhum desses filósofos tinha como intenção fazer algum tipo de reforma social ou religiosa. Numa época em que a Reforma Protestante ainda repercutia, se desvincular de qualquer intenção reformadora parecia uma forte preocupação de Descartes. Após afirmar não ter a intenção de reformar o Estado devido às dificuldades de se reerguê-lo uma vez abatido e ao fato de suas imperfeições serem, no mais das vezes, contornáveis, Descartes demonstra o seu receio em ser confundido com algum tipo de reformador social.

<sup>133</sup> “On reçoit cette vérité avec tout son bâtiment et attelage d’arguments et de preuves, comme un corps ferme et solide qu’on n’esbranle plus, qu’on ne juge plus. Au contraire, chacun, à qui mieux mieux, va plaçant et confortant cette créance reçue. De tout ce que peut sa raison, qui est un util souple, contournable et accommodable à toute figure.(...) Ce qui fait qu’on ne doute de guère de choses c’est que les communes impressions, on ne les essaye jamais ; on ne sonde point le pied, où gist la faute et la foiblesse ; on ne débat que sur les branches ; (...) Si vous venez à choquer cette barrière en laquelle gist la principale erreur, il ont incontinent cette sentence en la bouche, qu’il ne faut pas débattre contre ceux qui nient les principes.(...) A ceux qui combattent par presupposition , il leur faut presupposer, au contraire, le mesme axiome dequoy on debat. Car toute presupposition humaine et toute enunciation a autant d’authorité que l’autre, si la raison nen faict la difference. Ainsi il les faut toutes mettre à la balance.”

<sup>134</sup> Nesse argumento Montaigne remete ao quarto modo de agripa, o da hipótese: “We have the mode based on hypothesis when the Dogmatists, being forced to recede ad *infinittum*, take as their starting-point something which they do not establish by argument but claim to assume as granted simply and without demonstration.” (PH, I, 168-69)

Eis por que não poderia de forma alguma aprovar esses temperamentos perturbadores e inquietos que, não sendo chamados, nem pelo nascimento, nem pela fortuna, ao manejo dos negócios públicos, não deixam de neles praticar sempre, em idéia, alguma nova reforma. E se eu pensasse haver nesse escrito a menor coisa que pudesse tornar-me suspeito de tal loucura, ficaria muito pesaroso de ter aceito publicá-lo. Nunca o meu intento foi além de procurar reformar meus próprios pensamentos, e construir num terreno que é todo meu. (DESCARTES, 1983: 35-36)  
135

Preocupação já demonstrada por Montaigne que faz questão de afirmar na *Apologia* que seu ceticismo não tem a menor pretensão de atingir o Estado ou a Religião. Há por parte deles até mesmo uma espécie de crítica aos reformadores sociais. Charron também demonstra não pretender reformar a sociedade, afirmando que se deve sempre resguardar a justiça e a ordem pública, pois a sabedoria tem em vista a excelência do homem enquanto homem e reconhece a deficiência dos espíritos fracos. Agir em contraste com a tradição significaria chocar o vulgo e dar-lhe o ensejo de também questionar os costumes tradicionais, questionamento de que o vulgo não é capaz e que conduziria a sociedade ao caos, visto que colocaria fim à reverência pública. Tal situação ficará ainda mais clara quando tratarmos das regras da moral provisória.

Continuando na segunda parte do *Discurso*, há um ponto extremamente importante quando se trata da comparação com os cétricos, que diz respeito ao público alvo desses escritos, quem poderia e quem não poderia seguir o método cartesiano de duvidar. Afinal de contas, essa tarefa não é para qualquer um, pois nem todos seriam capazes, de uma vez imersos na dúvida, sair dela:

A simples resolução de se desfazer de todas as opiniões a que se deu antes crédito não é um exemplo que cada qual deva seguir; e o mundo compõe-se quase tão-somente de duas espécies de espíritos, aos quais ele não convém de modo algum. A saber, daqueles que, crendo-se mais hábeis do que são, não podem impedir-se de precipitar seus juízos, nem ter suficiente paciência para conduzir por ordem todos os seus pensamentos: daí resulta que, se houvessem tomado uma vez a liberdade de duvidar dos princípios que aceitaram e de se apartar do caminho comum, nunca poderiam ater-se à senda que é preciso tomar para ir mais direito, e permaneceriam extraviados durante toda a vida; depois, daqueles que tendo bastante razão, ou modéstia, para julgar que são menos capazes de distinguir o verdadeiro do falso do que alguns outros, pelos quais podem ser instruídos, devem antes contentar-se em seguir as opiniões desses outros, do que procurar por si próprios outras melhores. (DESCARTES, 1983:36)<sup>136</sup>

<sup>135</sup> «C'est pouquoy je ne sçauois aucunement approuver ces humeurs brouillonnes & inquietes, qui, n'estant pas appelez, ny par le naissance, ny par leur fortune, au maniemment des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire toujours, en idée, quelque nouvelle reformation. Et si je pensois qu'il y eust la moindre chose en cet escrit, par laquelle on me pûst soupçonner de cete folie, je serois tres marry de souffrir qu'il sust publié. Jamais mon dessein ne s'est estendu plus avant que de tascher a reformer mes propres pensées, & de bastir dans un fons qui est tout a moy.» (AT, VI, 14-15)

<sup>136</sup> «La seule resolution de se défaire de de toutes les opinions qu'on a receuës auparavant en sa creance, n'est pas un exemple que chacun doive suivre; et le monde n'est quasi composé que des sortes d'esprit ausquels Il ne

É impossível não observar a semelhança dessa passagem com a célebre distinção charroniana entre espíritos fortes e espíritos fracos. Charron nos diz que a sabedoria não é para todos, os espíritos fracos não seriam capazes de alcançá-la<sup>137</sup>. Entre os espíritos fracos se encontram aqueles que, devido à conformação recebida dos pais, jamais terão o temperamento adequado para alcançar a sabedoria e aqueles que serão incapazes de alcançá-la devido à sua má cultura e à temeridade com que tendem a se ater a determinadas opiniões. Os espíritos fracos seriam a maioria enquanto raros seriam os espíritos fortes, capazes de seguir na busca pela sabedoria. Parece-nos claro que quando Descartes menciona que o mundo é composto quase que por apenas dois tipos de espíritos, ambos se encaixariam na denominação charroniana de espíritos fracos, enquanto os poucos que a escapam seriam os espíritos fortes, capazes de seguir na empreitada da dúvida sem se perder, categoria na qual se encaixaria o próprio Descartes, que ao contrário dos espíritos fracos, não teria a necessidade de seguir as opiniões de outrem.

Partiremos agora para as regras da moral provisória, presentes na terceira parte do *Discurso*. A moral provisória estabelecida por Descartes também apresenta muita semelhança com algumas regras já apresentadas pelos céticos, e estreita ainda mais a relação do filósofo com Charron. Isso fica claro não somente se observarmos as regras estabelecidas por intermédio dessa moral, mas também a própria necessidade de um artifício como esse. É observando os céticos e as possíveis incoerências de se estender o ceticismo à vida prática que Descartes vê a necessidade de se criar uma moral provisória, como algo que o permitisse agir no mundo, ainda que no que tangesse ao conhecer, ele estivesse imerso numa dúvida extremamente radical:

E enfim, como não basta, antes de começar a reconstruir a casa onde se mora, derrubá-la, ou prover-se de materiais e arquitetos, ou adestrar-se a si mesmo na arquitetura, nem, além disso ter traçado cuidadosamente o seu projeto; mas cumpre também ter-se provido de outra qualquer onde a gente possa alojar-se comodamente durante o tempo em que nela se trabalha; assim, a fim de não permanecer irresoluto em minhas ações, enquanto a razão me obrigasse a sê-lo, em meus juízos, e de não deixar de viver desde então o mais felizmente possível, formei para mim mesmo

---

convient aucunement. A sçavoir , de ceux qui, se croyans plus habiles qu'ils ne sont, ne se peuvent empescher de precipiter leus jugemens, ny avoir assez de patience pour conduire par ordre toutes les pensées: d'où vient que, s'il avoient une fois pris la liberté de douter des principes qu'ils on recues, & de escaeter du chemin commun, jamais ils ne pourroient tenir le sentier qu'il faut prendre pour aller plus droit, & demeureroient esgarez toute leur vie. Puis de ceux qui, ayent assez de raison, ou de modestie, pour juger qu'ils son moins capables de distinguer le vray d'avec le faux, que quelques autres par lesquels ils peuvent estre instruits, doivent bien plutost se contenter de suivre lês opinions de ces autres, qu'em chercher eux memes le meilleuers. » (AT, VI, 15)

<sup>137</sup> DS, Pref. § 9

uma moral provisória, que consistia apenas em três ou quatro máximas que eu quero vos participar. (DESCARTES, 1983: 41)<sup>138</sup>

Como o próprio nome diz a moral estabelecida por Descartes é provisória, ela serve como abrigo temporário para aqueles que se lançam na empreitada cética que tornará a dúvida generalizada. Descartes estava ciente das inviabilidades práticas do ceticismo e, além disso, como vimos anteriormente, não tinha a menor intenção de se tornar um reformador social. A moral provisória é uma maneira de se resguardar e evitar que a dúvida seja um empecilho à vida prática. É algo para o qual os céticos já haviam de alguma maneira atentado. O problema da *apraxia* é bastante familiar aos céticos e, embora eles não tenham elaborado uma moral provisória, tal qual aquela de Descartes, eles não deixam de oferecer algumas regras que explicam o modo como eles podem agir no mundo sem abandonar seu ceticismo.

Dentre as regras estabelecidas por Descartes a que merece maior destaque e que encontra um maior número de precedentes nos céticos seria a primeira, expressa nos seguintes termos:

A primeira era obedecer às leis e aos costumes de meu país, retendo constantemente a religião em que Deus me concedeu a graça de ser instruído desde a infância, e governando-me, em tudo mais, segundo as opiniões mais moderadas e as mais distanciadas do excesso, que fossem comumente acolhidas em prática pelos mais sensatos daqueles com os quais teria de viver. (DESCARTES, 1983: 41)<sup>139</sup>

Aqui entra novamente em questão o ponto já colocado na primeira parte do *Discurso*, em que, se afirma que não devemos ter a intenção de sermos reformadores sociais. Seguir as leis e os costumes do país, bem como a religião vigente, é uma regra muito preciosa a Descartes e revela também a sua intenção de não entrar em atrito com a igreja.

Novamente recorreremos a Montaigne e Charron como possíveis precursores dessa regra. Primeiramente porque ambos, como é do conhecimento de todos, não questionavam os preceitos religiosos deixando-os à margem da dúvida cética. Mas, além disso, eles afirmavam

---

<sup>138</sup> « Et enfin, comme ce n'est pas assez, avant de commencer a rebastir le logir ou on demeure, que de le abatre, & de faire provision de materiaux & d'Architectes, ou d'exercer soymesme a l'Architecture, & outre cela de en avoir soigneusement tracé le dessein; mais qu'il faut aussi 'sestre povruû de quelque autre, ou on puisse estre logé commodement pendant le tems qu'on travaillera; ainsi , afin que je ne demeurasse point irresolu en mes actions, pendant que la raison me obligeroit de l'estre en mes jugemens, & que je ne laissasse pás de vivre dés lors le plus hureusement que jê pourrois, je me formay une morale par provision, qui ne consistoit qu'em trois ou quatre maximes, dont jê veux bien vous faire part. »( AT,VI, 22)

<sup>139</sup> « La premiere estoit de d'obeir aux lois & aux coustumes de mon país, retenant constanment la religion en laquelle Dieu m'ai fait la grace d'estre instruit dés mon enfance, & me gouvernant, en toute autre chose , suivant les opinions les plus moderées , & les plus esloignées de l'excés, qui fussent communement receuës en pratique par les mieux sensez de ceux avec lesquels j'aurois a vivre. » (AT, VI, 22-23)

cada um à seu modo, seguir, praticamente, os costumes de seu país. No caso de Montaigne, isso fica claro a partir da seguinte passagem:

O sábio deve, interiormente, retirar a sua alma da prensa e colocá-la em liberdade e no poder de julgar livremente as coisas; mas, quanto ao exterior, ele deve seguir inteiramente as maneiras e as formas aceitas. A sociedade pública nada tem a ver com os nossos pensamentos, mas quanto ao resto, nossas ações, nosso trabalho, nossas fortunas e nossa própria vida, cumpre-nos colocá-lo a serviço da coletividade e submetê-lo à sua aprovação, como esse bom e grande Sócrates que se recusou a salvar a vida pela desobediência ao magistrado, mesmo que fosse este muito injusto e iníquo. Pois é a regra das regras, a lei das leis, que cada um observe aquelas do lugar onde está. (MONTAIGNE, 1950, p. 147-148, tradução nossa).<sup>140</sup>

A semelhança dessa passagem com a primeira regra da moral provisória de Descartes é inegável. A observância das leis do país onde se vive é segundo Montaigne, a regra das regras e deve ser sempre respeitada, independente dos nossos questionamentos internos. O sábio não deve abster-se de julgar todas as coisas, mas isso não anula a regra exposta, pois o julgamento não é necessariamente externo. Toda a moral provisória de Descartes se ampara basicamente nesse princípio, pois enquanto o sábio julga todas as coisas, ele deve se munir de regras que o permitam conviver em sociedade e manter sua vida prática. Todavia, embora essa ideia esteja presente em Montaigne, não podemos dizer que ele seja a fonte primária da moral provisória cartesiana, pelo menos não a única, pois os mesmos princípios podem ser encontrados em Charron<sup>141</sup>, autor cuja obra Descartes, irrefutavelmente, conhecia. O discípulo de Montaigne afirma que devemos seguir os costumes vigentes da seguinte maneira:

Pois eu quero que em ações externas e comuns da vida, e em tudo aquilo que é de prática ordinária, nós nos acordemos e acomodemos com o comum, a nossa regra não deve interferir no mundo e nas ações exteriores; mas do lado de dentro, no pensar e no julgar secreto e interno (...) (DS II 2 §1, tradução nossa)<sup>142</sup>

As palavras mudam, mas a ideia geral permanece a mesma, exteriormente devemos nos conformar aos hábitos de nossa nação e não sermos de forma alguma extravagantes em nossas ações. O mais provável é que Descartes tenha tido conhecimento tanto do texto

<sup>140</sup> “Le sage doit au dedans retirer son ame de la presse, et la tenir en liberté et puissance de juger librement des choses ; mais, quant au dehors, qu’il doit suivre entierement les façons et formes receues. La société publique n’a que faire de nos pensées, mais le demeurant, comme nos actions, nostre travail, nos fortunes et nostre vie propre, il la faut prêter et abandoner à son service et aux opinions communes, comme ce bon et grand Socrates refusa de sauver sa vie par la desobeissance du magistrat, voire d’un magistrat tres-injuste et tres-unique. Car c’est la regle des regles, et generale loy des loix, que chacun observe celles du lieu où il est.”

<sup>141</sup> Semelhança já indicada por Gilson em seu *Commentaire historique*. (GILSON, Etienne. **Commentaire historique du Discours de la Méthode**. Paris: J.Vrin, 1947. p. 22).

<sup>142</sup> “Car je veux qu’en actions externes et communes de la vie, et en tout ce qui est de l’usage ordinaire, l’on s’accorde et accomode avec le commun, nostre regle ne touche point le dehors et le faire, mais le dedans, le penser, et juger secret et interne (...)”.(DS II 2 §1)

montaigneano quanto do de Charron e tenha encontrado em ambos os elementos para constituir a sua moral provisória. Contudo, há quem encontre esses elementos em filósofos anteriores, explorando a semelhança de Descartes com os cétricos antigos. É o caso de Gail Fine<sup>143</sup>, que busca em Sexto a base da primeira regra da moral provisória cartesiana. A interpretação de Fine se contextualiza numa tentativa de comparar as respostas dadas por Sexto e Descartes ao argumento da *apraxia*. Como se sabe Sexto responde ao argumento da *apraxia*, afirmando que embora os cétricos duvidem se há um critério de verdade, eles confiam num critério para a ação, a confiança na aparência, sem crenças. E, embora Descartes afirmasse que os cétricos estendiam seu ceticismo para a vida prática, impossibilitando a ação, ele teria se enganado, pois como afirma Sexto: “Aqueles que dizem que os cétricos rejeitam o que é aparente não escutaram, eu penso, o que nós dissemos.”( PH I 19, tradução nossa)<sup>144</sup>

Assim, ficaria exposta, de acordo com a autora, uma semelhança entre Descartes e os cétricos antigos, já que todos respondem ao argumento da *apraxia* afirmando que aceitam as aparências. É na tentativa de amparar sua teoria que Fine faz uso das supostas semelhanças entre Sexto e Descartes, que versam, por exemplo, sobre as regras da moral provisória. A primeira regra de Descartes, como já vimos atenta para o seguimento das leis, costumes e religião do país, seria muito semelhante a uma afirmação de Sexto segundo a qual os cétricos devem seguir os costumes de seu país, inclusive os religiosos.

Dessa forma, atendendo às aparências, nós vivemos em concordância com as observações do dia-a-dia, sem crença, pois somos incapazes de ser completamente inativos. Essas observações do dia-a-dia parecem ser quádruplas, elas consistem em uma orientação natural, uma necessidade dos sentimentos, a transmissão de leis e costumes e o ensino de habilidades. Através da orientação da natureza somos naturalmente capazes de perceber e pensar. Através da necessidade dos sentimentos, a fome nos conduz à comida e a sede à bebida. Através da transmissão de costumes e leis nós aceitamos, do ponto de vista do dia-a-dia, que piedade é bom e impiedade é ruim. Através do ensino de habilidades nós não somos inativos naquilo que aceitamos. E dizemos tudo isso sem crença. (PH I 23-24, tradução nossa)<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup> FINE, Gail. Descartes and Ancient Skepticism: reheated cabbage. **The Philosophical Review**, Ithaca, v. 109, n. 2, p. 195-234, abril 2000.

<sup>144</sup> “Those who say that the skeptics reject what is apparent have not, I think, listened to what we say.”

<sup>145</sup> “Thus, attending to what is apparent, we live in accordance with everyday observances, without belief for we are not able to be utterly inactive. These everyday observances seem to be fourfold, and to consist in guidance by nature, necessitation by affections, handing down of laws and customs, and teaching of kinds of expertise. By nature's guidance we are naturally capable of perceiving and thinking. By the necessitation of affections, hunger conducts us to food and thirst to drink. By the handing down of customs and laws, we accept, from an everyday point of view, that piety is good and impiety bad. By teaching of kinds of expertise we are not inactive in those things which we accept. And we say all this without belief.”

Não que isso prove que Descartes leu Sexto ou teve conhecimento de seus argumentos por outros meios, embora essa seja a visão de Fine. Mas minimamente o que se sabe a partir dessa comparação é que existem semelhanças entre os dois filósofos.

Embora, a comparação com Sexto não seja absurda, acreditamos ser mais plausível buscar os elementos da moral provisória nos céticos contemporâneos a Descartes, pois a probabilidade de que o nosso filósofo tenha tido conhecimento direto do texto de Sexto é remota. E, como já vimos antes, sua maior influência, no que se refere aos céticos antigos, estaria nos acadêmicos, como Cícero, e não nos pirrônicos, como Sexto Empírico.

Como podemos perceber, as semelhanças de Descartes com os céticos vão além dos argumentos apresentados em sua dúvida. Apresentamos aqui alguns dos elementos relevantes no tocante a essa comparação, pois não seria viável para nós tratar de todos eles, visto que nossa intenção é apenas deixar claro que Descartes foi inegavelmente muito influenciado pelos céticos e que essa influência não se limita à dúvida como uma série de argumentos, mas à dúvida como um todo, vista como um caminho, uma tarefa que tem como ápice o questionamento de todas as coisas, lembrando que o escopo de “todas as coisas” em Descartes atinge a existência do mundo exterior, bem como as verdades eternas. É importante notar que essas comparações entre Descartes e os céticos são um lugar comum na história da filosofia, já tendo sido inúmeras vezes mencionadas por autores como Étienne Gilson (1947), Richard Popkin (1979, 1985), José Raimundo Maia Neto (2001, 2003), Gianni Paganini (2008), entre outros. Destacamos aqui apenas algumas delas na tentativa de demonstrar que a relação entre Descartes e os céticos é intensa e ultrapassa os limites da dúvida expressa nos argumentos céticos, tema central de nossa pesquisa.

## 2.2 O erro dos sentidos

O argumento do erro dos sentidos, primeiro passo da dúvida, é apresentado por Descartes nas *Meditações* da seguinte maneira:

Com efeito, tudo o que admiti até agora como o que há de mais verdadeiro, eu o recebi dos ou pelos sentidos. Ora, notei que os sentidos às vezes enganam e é prudente nunca confiar plenamente nos que, seja uma vez, nos enganaram. (DESCARTES, 1999: 23).<sup>146</sup>

---

<sup>146</sup>“Nempe quidqui hactenus ut maxime verum admisi, vel a senisibus, vel per sensus accepi, hos autem interdum fallere deprehendi, ac prudentiae est nunquam illis plane confidere qui nos vel semel deceperunt.” (AT,VII,18)

O argumento tem como intuito questionar o testemunho dos sentidos em relação às coisas materiais, girando em torno da seguinte questão: informações sobre as coisas sensíveis que recebemos por meio dos sentidos são verdadeiras ou não? Não se questiona a existência ou não dessas coisas, mas sim a veracidade das ideias que temos delas. Tal argumento não tem nada de inovador, já tendo sido, inúmeras vezes, utilizado pelos céticos antigos. É, no caso de Descartes, um argumento relativamente fraco, mas muito importante para os céticos.

A forte preocupação epistemológica do ceticismo anterior a Descartes explica, em parte, o ataque exacerbado aos sentidos e a derivação de diversos argumentos a partir do erro dos sentidos. Argumentos como o da torre, que apresenta determinado formato de perto e outro de longe, e do remo, que muda de forma dentro da água<sup>147</sup>, são questionamentos acerca dos sentidos transferidos desde a antiguidade. São longas e incontáveis as passagens dedicadas ao erro dos sentidos presentes nos céticos. Retomado na modernidade, o rígido ataque aos sentidos é parte da empreitada cética de Montaigne e Charron e revela a falibilidade humana. Todavia, no caso de Descartes o objetivo parece ir além de um simples ataque ao conhecimento humano, é por intermédio do ataque aos sentidos, que tem apenas início com esse argumento, que Descartes irá revelar mais tarde que o espiritual é mais facilmente conhecido que o material. Assim a diferença entre o tempo destinado ao argumento não é estranha, pois tal disparidade é devida à diferença das intenções. Enquanto a intenção de Descartes era encontrar um meio de deixar a mente livre dos sentidos, os céticos pretendiam mostrar que não podemos confiar nos sentidos para nos mostrar a verdade sobre a natureza das coisas, mostrando assim nossa ignorância.

Como podemos perceber, o argumento do erro dos sentidos apresentado por Descartes é pontual e ligeiro, o filósofo dispensa a necessidade de exemplos, marca dos céticos que permeavam seus argumentos de diversos exemplos cotidianos que demonstrassem seu ponto de vista. Ao dispensar os exemplos individuais, Descartes faz uso do seu método próprio de duvidar, que afirma que não é preciso mostrar individualmente a falsidade de cada coisa em particular ou exemplificar paulatinamente cada possibilidade de erro. Basta que se faça um ataque às bases do nosso conhecimento<sup>148</sup>. No caso dos sentidos, o ataque à percepção

---

<sup>147</sup> PHI 118-19

<sup>148</sup> “Ora, para isso (derrubar as antigas opiniões) não será necessário mostrar que todas elas são falsas – o que talvez nunca pudesse conseguir –, mas porque a razão já me persuade de que é preciso coibir o assentimento, de modo não menos cuidadoso, tanto às coisas que não são de todo certas e fora de dúvida quanto às que são manifestadamente falsas, bastará que encontre, em cada uma, alguma razão de duvidar para que as rejeite todas. E, para fazê-lo, não será preciso que as percorra uma por uma, tarefa infundável, mas porque, se os fundamentos afundam, desaba por si mesmo tudo o que foi edificado sobre eles, atacarei de imediato os próprios princípios em que se apoiava tudo aquilo em que outrora acreditei” (DESCARTES, 1999: 23) (AT, VII, 18).

sensível que, reconhecidamente nos engana em determinados casos, é suficiente para levantar a dúvida sobre a sua veracidade.

Talvez os céticos se prendam tanto ao erro dos sentidos devido ao fato de ali residir a sua arma principal. Diante de um ceticismo de propriedade, ou seja, um ceticismo que versa sobre as qualidades presentes nos objetos de conhecimento, sobre suas características, sua essência, e não sobre sua existência, nada mais justo que permanecer num ataque insistente ao erro dos sentidos, pois ele questiona a nossa capacidade de perceber as coisas como elas realmente são, de apreender as suas reais propriedades. Além disso, é um argumento familiar a todos os homens, que inevitavelmente passam por situações em que constataam por si mesmos a falibilidade dos sentidos. Descartes, por esperar ir além desse ceticismo epistemológico não precisava se manter muito tempo no ataque ao erro dos sentidos, pois não era ali que residia o seu poder argumentativo. Ademais, seus argumentos vão muito além do senso comum, instaurando uma dúvida que não possui absolutamente nada de cotidiano.

A possibilidade infundável de atacar os sentidos por meio de diversos exemplos, já fora afirmada por Montaigne<sup>149</sup> que acreditava ser possível a quem quisesse dar inúmeros exemplos desse tipo de erro, o que já havia sido feito por ele mesmo. A presença desse argumento nos antigos também é notável. Nos *Esboços do Pirronismo*, Sexto nos dá uma longa série de argumentos a respeito do erro dos sentidos, principalmente quando ele trata do quarto e quinto modo de Enesidemo<sup>150</sup>. É interessante notar que do erro dos sentidos são derivados diversos tipos de argumentos, desde os que tratam das disparidades das percepções de acordo com os diferentes estados dos homens (como a situação de um homem bêbado<sup>151</sup>), até os que falam das diferentes condições da percepção (como a diferença de determinado objeto quando visto de longe ou de perto<sup>152</sup>), que seriam relativos respectivamente ao quarto e ao quinto modo. Talvez o exemplo mais conhecido referente ao quarto modo, o das circunstâncias, seja aquele do mel, inserido por Sexto numa série de exemplos da seguinte maneira:

Assim, conforme o estado mental, normal ou anormal, objetos produzem impressões diferentes, como quando homens num estado de frenesi ou êxtase acreditam que ouvem vozes do demônio, enquanto nós não. Do mesmo modo, com frequência eles dizem que percebem um odor de storax ou incenso, ou um cheiro do tipo, e muitas outras coisas, embora nós não consigamos percebê-los. Igualmente, a mesma água que parece muito quente quando jogada em cima de pontos inflamados, parece-nos

---

<sup>149</sup> MONTAIGNE, 2004: 592

<sup>150</sup> PH 100-23

<sup>151</sup> “Drunkenness and soberness are a cause; since actions which we think shameful when sober do not seem shameful to us when drunk” (PH I 109)

<sup>152</sup> PH I: 118

morna em condições normais. E o mesmo casaco que parece ser amarelo fosforescente para homens com olhos irritados, não me parece ser dessa cor. E o mesmo mel que eu acho doce, parece-me amargo quando estou com icterícia. (PH I 101-02, tradução nossa)<sup>153</sup>

Já no que concerne ao quinto modo, referente às posições, distâncias e locações, os exemplos da torre e do remo são os mais conhecidos.

Uma mesma varanda, quando vista de um de seus cantos parece estar encurtada, mas do meio parece ter todos os lados simétricos; e um navio parece à distância pequeno e imóvel, mas de perto, grande e em movimento; uma mesma torre, de longe parece ser redonda, mas de perto, quadrangular. Esses efeitos se devem às distâncias, dentre os efeitos produzidos pela localização temos os seguintes: a luz da lâmpada parece fraca no sol, mas brilhante no escuro; e o mesmo remo parece dobrado quando dentro da água e reto quando fora dela. (PH I 118-19, tradução nossa)<sup>154</sup>

É interessante destacar que já na antiguidade, esses exemplos céticos eram bastante famosos e tidos como comuns, ao menos no meio filosófico. Isso fica claro ao recorrermos a uma passagem dos *Academica* de Cícero, onde Lucullus desdenha esse tipo de argumento:

Nem, de fato, é necessário deter-me nesse ponto, onde eu respondo sobre o caso do remo dobrado, ou do pescoço do pombo, pois eu não afirmo que todo objeto visto seja realmente como ele aparenta ser. (Acad. II 19, tradução nossa)<sup>155</sup>

Cícero não tarda em sair na defesa dos acadêmicos, mostrando não só a validade desses exemplos, mas afirmando que os céticos vão muito além deles.

Você afirma que o remo quebrado e o pescoço do pombo não o preocupam. Em primeiro lugar, por quê? Pois no exemplo do remo eu percebo que aquilo que vejo não é real e no do pombo, que diversas cores são vistas, mas que na realidade não há mais do que uma. Em segundo lugar, certamente nós dissemos muito além disso! (Acad. II 79, tradução nossa)<sup>156</sup>

---

<sup>153</sup> “Thus, according as the mental state is natural or unnatural, objects produce dissimilar impressions, as when men in a frenzy or in a state of ecstasy believe they hear demons’ voices, while we do not. Similarly they often say that they perceive an odour of storax or frankincense, or some such scent, and many other things, though we fail to perceive them. Also, the same water which feels very hot when poured on inflamed spots seems lukewarm to us. And the same coat, which seems of a bright yellow colour to men with blood-shot eyes does not appear so to me. And the same honey seems to me sweet, but bitter to me with jaundice.”

<sup>154</sup> “The same porch when viewed from one of its corners appears curtailed, but viewed from the middle symmetrical on all sides; and the same ship seems at distance to be small and stationary, but from close at hand large and in motion; and the same tower from a distance appears round but from a near point quadrangular. These effects are due to distances, among effects due to locations are the following: the light if the lamp appears dim in the sun but bright in the dark; and the same oar bent when in the water but straight when out of the water (...)”

<sup>155</sup> “Nor indeed is it necessary to delay at this point while I answer about the case of the bent oar, or the pigeon’s neck, for I am not one to assert that every object seen in reality such as it appears to be.”

<sup>156</sup> “You assert that the broken oar and the pigeon’s neck don’t upset you. In the first place why? For in the instance of the oar I perceive that what is seen is not real, and in that of the pigeon that several colors are seen and really there are not more than one. In the next place, surely we said much beside that!”

Deixando os antigos um pouco de lado, podemos afirmar que La Mothe Le Vayer se configura como um exemplar de cético contemporâneo a Descartes que recorre muito a esse tipo de exemplo, retirado dos modos da suspensão do juízo de Enesidemo. Embora, sua preocupação seja, no mais das vezes, moral concernente, portanto, principalmente ao décimo modo.

Voltando ao argumento cartesiano, talvez possamos pensar que Descartes, assim como Lucullus, tinha conhecimento dos inúmeros exemplos dados pelos cétricos e, devido a sua difusão, não achasse necessário retornar a eles. Bastava recorrer ao argumento de modo geral, lembrando que os sentidos nos enganam às vezes, o que seria suficiente para que deixemos de confiar neles plenamente. Ademais, um argumento como esse está sujeito a uma refutação aparentemente simples que, embora não o descarte, o limita. Se os sentidos nos enganam em determinadas circunstâncias, estas tidas como “anormais”, basta estarmos em condições “normais” para que evitemos tais erros. Obviamente, entraria aqui uma discussão a respeito do que seria ou não normal, mas, em linhas gerais, pode-se dizer que é uma resposta fraca para um argumento fraco, ambos baseados numa epistemologia tradicional. Nesse caso, a suposta fraqueza do argumento concerne aos propósitos cartesianos aos quais, esse tipo de argumento não poderia servir. Além disso, um argumento como esse não seria suficientemente convincente para afastar de vez a confiança nos sentidos, seria necessário um argumento mais potente, capaz de questionar os sentidos independentemente das circunstâncias.

Consciente dos limites, aos quais, o argumento do erro dos sentidos estava sujeito, o próprio Descartes fez questão de revelá-los.

Mas, talvez, apesar de os sentidos nos enganarem às vezes acerca de certas coisas miúdas e muito afastadas, muitas outras coisas haja, contudo, sobre as quais não se pode de modo algum duvidar, não obstante hauridas dos sentidos. Por exemplo, que agora estou aqui, sentado junto ao fogo, vestindo esta roupa de inverno, tendo este papel às mãos e coisas semelhantes. (DESCARTES, 1999: 23)<sup>157</sup>

Assim, diante das limitações, é necessário dar um passo adiante e lançar mão de um argumento que abarque aquilo que o erro dos sentidos não fora capaz de alcançar. Surge então, o argumento do sonho.

### 2.3 O argumento do sonho

---

<sup>157</sup> “Sed forte, quanvis interdum sensus circa minuta quaedam & remotiora nos fallant, pleraque tamen alia sunt de quibus dubitari plane non potest, quanvis ab iisdem hauriantur: ut jam me hinc esse, foco affidere, hyemali togâ esse indutum, chartam istam manibus contrectare, & familia.” (AT, VII, 18)

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

Em verdade com que freqüência o sono noturno não me persuadiu dessas coisas usuais, isto é, que estava aqui, vestindo esta roupa, sentando junto ao fogo, quando estava, porém, nu, deitado entre as cobertas! Agora, no entanto, estou certamente de olhos despertos e vejo este papel, e esta cabeça que movimento não está dormindo, e é de propósito, ciente disso, que estendo e sinto esta mão, coisas que não ocorreriam de modo tão distinto a quem dormisse. Mas, pensando nisto cuidadosamente, como não recordar que fui iludido nos sonhos por pensamentos semelhantes, em outras ocasiões! E, quando penso mais atentamente, vejo do modo mais manifesto que a vigília nunca pode ser distinguida do sono por indícios certos, fico estupefato e esse mesmo estupor quase me confirma na opinião de que estou dormindo. Sonhemos, portando, e que aquelas coisas particulares – que abrimos os olhos, mexemos a cabeça, estendemos a mão e coisas semelhantes – não são verdadeiras e talvez não tenhamos também estas mãos, nem este corpo todo. (DESCARTES, 1999: 25)<sup>158</sup>

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

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

---

<sup>158</sup> “Quàm frequenter vero usitata ista, me hic esse, togâ vestiri, foco assidere, quies nocturna persuadet, cùm tamen positus vestibis jaceo inter strata! Atqui nunc certe vigilantibus oculis intueor hanc chartam, non soptum est hoc caput quad comoveo, manum istam prudens & sciens extendo & sentio; non tam distincta contingerent domienti. Quase scilicet non recorder a similibus etiam cogitationibus me aliàs in somnis fuisse delusum; quae dum cogito attentius, tam plane vídeo nuquam certis indiciis vigiliam a sommo posse distingui, ut obstupescam, & fere hic ipse stupor mihi opinionem somni confirmet. Age ergo somniemus, Nec particularia ista vera sint, nos óculos aperire, caput movere, manus extendere, Nec fote etiam nos habere tales manus, Nec talem totum corpus.” (AT, VII, 19)

Começaremos, portanto, por Platão que, embora não seja propriamente um cético, apresenta em seus diálogos elementos que serão caros ao ceticismo. Em seu *Teeteto*, Platão expõe, por meio das palavras de Sócrates, um exemplar do argumento do sonho que se insere no contexto de uma discussão sobre a doutrina de Protágoras, segundo a qual toda percepção seria verdadeira<sup>159</sup>. Ele seria, a princípio, um exemplo de possível questionamento feito à tese defendida por Protágoras, pois provaria a existência de percepções falsas. Entretanto, Sócrates pretende demonstrar ali justamente o contrário, revelando que nas duas situações é possível que tenhamos percepções verdadeiras. Assim, se válida, momentaneamente, a teoria de Protágoras, pois sonho e vigília teriam seus objetos próprios de percepção, determinados pela condição do sujeito cognoscente.

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

*Teeteto:* Só dizes a verdade, Sócrates.

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

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

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

*Teeteto:* Qual?

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

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

*Sócrates:* Como vês, não é difícil suscitar controvérsia nesse terreno, pois é possível duvidar até mesmo se estamos acordados ou dormindo. Além do mais, como é igual o tempo que dedicamos ao sono e o que passamos acordados, em ambos estados sustenta nossa alma que são absolutamente verdadeiras as noções do momento presente, de sorte que numa metade do tempo batemo-nos pela veracidade de determinadas noções, e na outra metade pela de noções em todo em todo ponto diferente, mas em ambos os casos com igual convicção. (PLATÃO, 2001: 58-59)<sup>160</sup>

Desse modo, apesar de Sócrates lançar a questão a respeito da indistinguibilidade entre sonho e vigília, ela não chega a ser trabalhada no *Teeteto*, afirma-se que disputas a respeito do tema seriam possíveis, mas a questão não é tratada propriamente, apenas indicada. Isso

<sup>159</sup> Em linhas gerais, podemos dizer que Protágoras defendia um relativismo segundo o qual o homem seria a medida de todas as coisas.

<sup>160</sup> PLATÃO. *Diálogos: Teeteto e Crátilo*. 3. ed. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001.

porque o objetivo platônico não é apresentar uma versão do argumento do sonho, mas antes mostrar sua insuficiência para questionar a doutrina de Protágoras, pois, como afirma Sócrates, uma pessoa acordada seria diferente da mesma pessoa dormindo, o que faz com que as percepções sofridas pela mesma pessoa em estados diferentes, gerem produtos distintos. Desse modo, o argumento do sonho não mostra que existem percepções falsas, mas que tanto as percepções ocorridas nos sonhos, quanto as ocorridas em vigília podem ser verdadeiras.

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

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

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

O sono e a vigília também suscitam impressões diferentes, já que nós não imaginamos no sono, ou quando dormimos, o que imaginamos quando estamos acordados, de maneira que a existência ou não existência das nossas impressões não é absoluta, mas relativa, de acordo com a nossa condição de sono ou vigília. Provavelmente, então, nos sonhos vemos coisas que, quando acordados, são irrealis, ainda que não totalmente irrealis, pois elas existem nos nossos sonhos, assim como as realidades do estado de vigília existem, ainda que inexistentes nos nossos sonhos. (PH I 104, tradução nossa)<sup>161</sup>

---

<sup>161</sup> “Sleeping and waking, too, give rise to different impressions, since we do not imagine in sleep, nor when asleep what we imagine when awake; so that the existence or non-existence of our impressions is not absolute but relative, being in relation to our sleeping or waking condition. Probably, then, in dreams we see things which to our waking state are unreal, although not wholly unreal; for they exist in our dreams, just as waking realities exist although non-existence in dreams.”

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

Annas e Barnes, em seu livro *The modes of scepticism*<sup>162</sup>, apontam para uma diferença entre os argumentos de Platão e Sexto, afirmando a maior proximidade de Descartes com o argumento apresentado por Platão. De acordo com os autores:

O enigma do Sexto e o enigma do Platão são distintos. Platão, como Descartes, pergunta-se como conseguimos saber quando estamos dormindo ou acordados, ou como distinguimos entre aparências do sono e aparências da vigília – Descartes parece sugerir que *se* ele pudesse saber se ele estava acordado ou não, *ai* ele poderia julgar se estava ou não realmente sentado na frente do fogo. Sexto, por outro lado, tacitamente assume que podemos distinguir entre as aparências do sono e as aparências da vigília, e ele argumenta que mesmo se sabemos que estamos acordados, nós não conseguimos dizer se estamos ou não realmente sentados na frente do fogo. Pois, por que deveríamos preferir as aparências do estado de vigília às aparências do sono? (ANNAS; BARNES, 1985, p. 86, tradução nossa).<sup>163</sup>

De fato, Platão levanta a hipótese de não se poder distinguir sono e vigília, mas não é nessa possibilidade que seu argumento irá se amparar. É apenas uma maneira de introduzir os questionamentos existentes no que diz respeito a essa comparação. O que Platão faz de fato é

<sup>162</sup> ANNAS, Julia; BARNES, Jonathan: **The modes of Scepticism**: ancient texts and modern interpretations. Cambridge: University Press, 1985.

<sup>163</sup> “Sextus’ puzzle and Plato’s puzzle are distinct. Plato, like Descartes, wonders how we can tell whether we are asleep or awake, or how we can distinguish between sleeping appearances and waking appearances. (Descartes seems to imply that *if* he could tell whether or not he was awake, *then* he could judge whether or not he was really sitting in front of the fire.) Sextus, on the other hand, tacitly assumes that we can distinguish between sleeping appearances and waking appearance, and he argues that even if we know that we are awake, we cannot tell whether or not we are really sitting in front of the fire. For why should we prefer waking appearances to sleeping appearances?”

demonstrar que em ambos estados podemos ter percepções verdadeiras, o que o aproxima muito mais dos pirrônicos que de Descartes.

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

A sua afirmação foi de que as representações vistas por pessoas adormecidas, ébrias e loucas são mais fracas do que aquelas vistas por pessoas acordadas, sóbrias e sãs. Como? (...) Como se alguém pudesse negar que um homem tenha, acordado, pensamentos com os quais ele sonhou (...). Mas não é esse ponto que está em questão; o que estamos perguntando é como se aparentavam essas coisas no momento em que foram vistas. (Acad. II 88, tradução nossa)<sup>164</sup>

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

Desse modo, nos parece que é aqui que reside à base do argumento cartesiano, pois embora Cícero não dê o mesmo salto que Descartes dará posteriormente, ele deixa o caminho aberto para que isso aconteça. Ao afirmar que no momento do sonho as impressões parecem tão verdadeiras como aquelas que temos no momento da vigília, Cícero fica a um passo de afirmar a possibilidade, levantada por Descartes, de tudo ser um sonho, pois se no momento em que sonhamos, não somos capazes de fazer a distinção, é possível que saíamos de um sonho e entremos em outro sucessivamente de modo à nunca podermos distinguir. Obviamente, não foi essa a conclusão de Cícero, ele acreditava que no momento em que se

---

<sup>164</sup> “Your assertion was that presentations seen by people asleep and tipsy and mad are feebler than those of persons awake and sober and sane. How? (...) As if anybody would deny that a man has woken up thinks that he has been dreaming (...) But there is not the point at issue; what we are asking is what these things looked like at the time when they were seen.”

acorda do sonho a distinção entre sono e vigília passa a ser clara. Talvez até mesmo pelas preocupações que circundam a obra de Cícero e seu ceticismo, esse salto não fosse, naquele momento, possível. Mas, se Descartes encontrou elementos nos cétricos antigos para constituir seu próprio argumento do sonho, certamente foi em Cícero e não em Sexto.

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

Os que comparam nossa vida a um sonho foram mais judiciosos talvez do que pensavam. Em nossos sonhos, nossa alma vive, age, exerce todas as suas faculdades, tal quando está acordada. Admitamos que o faça de um modo menos eficiente e visível, a diferença ainda não será tão grande quanto entre um dia de sol e a noite, mas apenas como entre esta e o crepúsculo. Se ela dorme durante o sono cochila mais ou menos quando estamos acordados, em um e em outro caso, permanecemos nas trevas mais profundas. Durante o sono, não vemos com nitidez, mas acordados tampouco a perfeita claridade. (...) Recebendo a nossa razão e a nossa alma as idéias e os sentimentos que nascem em nós quando dormimos, e prestando-se a eles, como o faz com o que concebemos de dia, como duvidar de que, em pensando e agindo, sonhamos? E estar acordado seja uma forma particular de sono. (MONTAIGNE, 2004: 596, tradução nossa).<sup>165</sup>

O argumento de Montaigne é, sem dúvida, o mais complicado, pois sua semelhança com aquele de Descartes é inegável, ainda que não sejam argumentos idênticos. O ato de comparar a vida a um sonho é inerente aos dois argumentos, mas novamente há uma diferença no que diz respeito ao enfoque dado por cada um. Montaigne insiste em comparar sono e vigília de modo a afirmar que as representações que temos nos dois estados são duvidosas, o movimento feito por ele no argumento do sonho consiste em, como fazem os antigos, equiparar sono e vigília no que diz respeito à validade de suas representações. A diferença é que ao invés de elevar o sono ao mesmo status da vigília, afirmando que as representações que temos quando dormimos podem ser tão verdadeiras quanto aquelas que temos quando acordados, Montaigne rebaixa as representações do estado de vigília àquelas dos sonhos, afirmando que nem dormindo, nem acordados nossas representações são suficientemente claras para nos revelar a verdade. Admite-se que a vida pode ser como uma espécie de sonho, mas isso é feito tendo em vista a obscuridade dos sonhos, não a sua irrealdade. Além disso,

---

<sup>165</sup> “Ceux qui ont apparié notre vie à un songe ont eu de la raison, à l’aventure plus qu’il ne pensaient: Quand nous songeons, notre âme vit, agit, exerce toutes ses facultes, ne plus ne moins que quand elle veille. Mais si plus mollement et obscurément, non de tant certes, que la différence y soit comme de la nuit à une clarté vive. Oui, comme de la nuit à l’ombre: là elle dort, ici elle sommeille – Plus et moins. Ce sont toujours ténèbres et ténèbres Cimmériennes. Nous veillons dormanm, et veillant dormons, je ne vois pas si clair dans le sommeil. Mais quant au veiller, je ne le trouve jamais assez pur et sans nuage. (,,) Nous raison et nostre ame, recevant les fantasies et opinions qui luy naissent en dormant, et autorisant les actions de nos songes de pareille approbation qu’elle fait celles du jour, pourquoy ne mettons nous en doute si nostre penser; nostre agir, n’est pas un autre songer, et nostre veiller quelque espece de dormir.” (MONTAIGNE, 2004: 596, tradução nossa)

Montaigne afirma que há uma diferença entre sono e vigília, essa diferença que parece ser conhecida e percebida por todos, embora, não seja uma grande diferença, como ele mesmo diz, não deixa de ser uma forma de distinguir entre um estado e outro. Não é o caso de não se saber se estamos acordados ou dormindo. A possibilidade aventada é de que a nossa vida seja como uma espécie de sonho, que os momentos em que estamos acordados sejam na verdade momentos de sono, não o mesmo tipo de sono que temos quando dormimos, mas um tipo particular de sono no qual, assim como no sono propriamente dito, não temos percepções claras das coisas. A diferença é que quando sonhamos estamos dispostos a admitir as impressões como falsas, o que não fazemos com frequência no que diz respeito às impressões da vigília.

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

O argumento cartesiano continua sendo mais radical, pois ao comparar a vida a um sonho, Descartes afirma não a simples possibilidade de nossas representações não corresponderem à realidade, mas a possibilidade de que não exista uma realidade, de que a vida não passe de ilusão, de que nenhuma de nossas representações corresponda à realidade pelos simples fato de não existir realidade, de não haver mundo exterior, de que tudo esteja apenas em nossa própria mente. A dúvida nesse caso não concerne às aparências, mas a própria existência das coisas. Ademais, Descartes se encontra numa situação em que ele se vê incapaz de distinguir entre sono e vigília. Se existe o estado de vigília, não há evidências que sejam capazes de nos levar a distinguir de forma clara e distinta em qual estado nos encontramos. Segundo Edwin Curley<sup>166</sup>, a versão montaigneana do argumento do sonho difere da de Descartes justamente nesse ponto, pois Montaigne privilegia as experiências mais vívidas, o que seria negado por Descartes.

A possibilidade de que Descartes tenha sido influenciado pelo argumento cunhado por Montaigne existe, pois como já vimos, há ali uma comparação entre sono e vigília que pode abrir a possibilidade de que não exista realidade. Não é de fato o que Montaigne propõe, mas ao analisar o argumento, alguém que tivesse em mente um ceticismo mais radical, que tivesse

---

<sup>166</sup> CURLEY, Edwin. **Descartes against the Skeptics**. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

a intenção de gerar um novo grau de dúvida, esse alguém poderia ser capaz a partir dali extrair elementos que servissem ao seu propósito.

Charles Larmore<sup>167</sup> defende que é de fato em Montaigne que Descartes encontra o seu argumento do sonho. De acordo com o autor, o argumento do sonho cartesiano não é em si, propriamente inovador, pois a novidade cartesiana presente na primeira Meditação não estaria na dúvida, mas na intenção com a qual ela é colocada e no seu papel de desacreditar a concepção de conhecimento de Aristóteles e ao mesmo tempo mostrar a imunidade da sua própria concepção de conhecimento frente ao ceticismo. Embora Larmore defenda que Montaigne, na maior parte do tempo, não estende a dúvida ao mundo exterior, ele acredita que, em algumas passagens, o filósofo parece recair nesse tipo de dúvida. Assim, ainda que o argumento do sonho na *Apologia* não desempenhe esse papel, o autor levanta a possibilidade de que de alguma forma Montaigne tenha enxergado essa possibilidade, mesmo que não a tenha explorado, o que pode ser fruto do seu próprio ceticismo, que tinha uma preocupação prática e era visto por ele como um modo de vida. Nas palavras de Larmore:

Tipicamente, ele (Montaigne) questionava se as coisas são realmente como as recebemos, e não se existem, em absoluto, coisas externas. Em uma passagem perto do fim de *Apologia*, contudo, ele assimilou aparências a impressões (paixões) que estão localizadas nos nossos sentidos, que se distinguem de objetos e que teriam que ser comparadas a objetos, se se admitisse o conhecimento de objetos. Aqui a terceira interpretação, que limita as aparências somente ao estado mental do sujeito, é apropriada. Neste ponto, o ceticismo dele seria estendido, como o de Descartes, à existência mesmo do mundo exterior. No entanto, o ceticismo de Montaigne não era, em geral, tão radical quanto o de Descartes. Em regra, ‘aparências’ significava a maneira como as coisas aparecem, provavelmente porque ele considerava o ceticismo um modo de vida, o que seria difícil de sustentar se fosse suspenso o juízo sobre a existência de tudo que está além da própria mente. (LARMORE, 2003: 1148, tradução nossa).<sup>168</sup>

Paganini<sup>169</sup> também acredita que o ceticismo de Montaigne difere do dos antigos no que diz respeito ao questionamento da existência do mundo exterior e que, embora ele não alcance o patamar cético que Descartes alcançará mais tarde, ele representa um passo necessário, uma espécie de meio termo entre os antigos e Descartes. De acordo com o autor, a

<sup>167</sup> LARMORE, Charles. Scepticism. In GARBER, Daniel; AYERS, Michael (eds). **The Cambridge history of seventeenth-century philosophy**. 1st pbk. ed. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2003. 2 v.

<sup>168</sup> “Typically, he (Montaigne) questioned whether things are indeed as we receive them, and not whether there are any external things at all. In one passage near the end of the *Apologie*, however, he equated ‘appearances’ with ‘impressions’ (*passions*) which are located in our senses, which are different from objects, and which would have to be compared with objects, if there were to be knowledge of objects. Here the third interpretation, which limits appearances to one’s own mental states, is appropriate. At this point, his skepticism extended, as would Descartes’s, to the very existence of the external world. However, Montaigne’s skepticism was for the most part not as radical as Descartes’s. As a rule, ‘appearances’ meant the way things appear, probably because he considered skepticism as a way of life, which would be difficult to sustain, if judgement were suspended about the existence of everything besides one’s own mind.”

<sup>169</sup> PAGANINI, Gianni. **Skepsis: le débat des Modernes sur le Scepticisme**. Paris: Vrin, 2008. (Capítulo I).

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

Montaigne não faz nada além de encontrar o verdadeiro fundo cético que se esconde sob as aparências do dogmatismo negativo típico da Nova Academia. Ao eliminar a demarcação dos estóicos – e, antes deles, dos aristotélicos – entre estados normais e anormais, e entre sonho e vigília, o cético torna impossível a apreensão da verdade objetiva. O que resulta disso é um subjetivismo marcado por um traço fenomenista muito forte, segundo o qual a única realidade que é diretamente acessível ao sujeito é constituída de suas próprias representações, sem que exista nenhum acesso direto à realidade externa. (PAGANINI, 2008, p. 35, tradução nossa).<sup>170</sup>

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

Até agora, falamos das possíveis relações entre o argumento do sonho de Descartes e aqueles dos cétricos que lhes foram anteriores. Entretanto, o próprio Descartes nos apresenta duas versões distintas do argumento, uma no *Discurso do método* e uma nas *Meditações*, o que faz com que o argumento do sonho cartesiano seja alvo de muitas controvérsias entre os comentadores. Grande parte deles acredita que o argumento do *Discurso* questiona claramente a existência do mundo exterior, sendo, portanto, metafísico. Na contramão, encontra-se Ferdinand Alquié (2000), que apresenta uma teoria que embora, possa ser questionada em vários pontos, nos parece mais plausível a respeito dessa questão.

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

E enfim, considerando que todos os mesmos pensamentos que temos quando despertados nos podem também ocorrer quando dormimos, sem que haja nenhum, nesse caso, que seja verdadeiro, resolvi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado no meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos. (...) Pois, de onde sabemos que os pensamentos que ocorrem em sonhos são mais falsos do que os outros, se muitos não são amiúde menos vivos e nítidos. (DESCARTES, 1983: 46)<sup>171</sup>

<sup>170</sup> “Montaigne ne fait que rejoindre le fond sceptique véritable qui se cache sous les apparences de dogmatisme négatif typique de la Nouvelle Académie. En brouillant la démarcation des stoïciens, et avant eux des aristotéliens, entre états normaux et anormaux, ainsi qu’entre le rêve et la veille, le sceptique rend impossible l’appréhension de la vérité objective. Il en résulte un subjectivisme marqué d’une empreinte phénoméniste très forte, selon laquelle la seule réalité qui est directement accessible au sujet est constituée de ses propres représentations, sans qu’il y ait aucun accès direct à la réalité externe.”

<sup>171</sup> « Et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées, que nous avons étant éveillés, nous pouvons aussi venir, quand nous dormons, sans qu’il y en ait aucune, pour lors, qui soit vraie, je me résolu de feindre que

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

Ferdinand Alquié<sup>172</sup> tem uma interpretação interessante a esse respeito, que se encontra no interior de uma tese segundo a qual há uma evolução no pensamento de Descartes que culmina na descoberta metafísica do homem que só ocorre inteiramente nas *Meditações*. Segundo Alquié, o argumento do sonho apresentado no *Discurso* seria limitado. De acordo com o autor, não é estabelecida nenhuma distinção fundamental entre sonho e vigília, “a oposição aqui [no *Discurso*] se dá entre ideias claras e ideias confusas, a verdade é situada no plano das essências e das relações, nenhum problema existencial é verdadeiramente colocado em jogo.” (ALQUIÉ, 2000, p. 149, tradução nossa)<sup>173</sup>. Além disso, para Alquié, o contexto da obra favorece sua interpretação, pois as preocupações cartesianas nesse momento não eram metafísicas, mas científicas. Interpretação, esta, que o autor apóia principalmente nas cartas pessoais de Descartes, nas quais não há indícios, até o momento do *Discurso*, de grandes preocupações metafísicas. Enfim,

---

toutes les choses que m'estoient jamais entrées en l'esprit, n'estoient non plus vrayes que les ilusion de mes songes. » (AT, VI, 32)

<sup>172</sup> ALQUIÉ, Ferdinand. **La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes**. Paris: PUF, 2000.

<sup>173</sup> “L'opposition est ici celle des idées claires et des relations, nul problem existenciel n'est vraiment mis en jeu.”

A dúvida do *Discurso* não é metafísica nem pelas razões que ela invoca (porque ela não repousa sobre a hipótese de um Deus enganador, mas sobre o fato do erro) nem por seu objeto (porque a existência do Mundo exterior não é colocada em questão, e então não será estabelecida em seguida). Ela se porta apenas sobre as verdades de ordem científica, sobre as relações. (ALQUIÉ, 2000, p. 147, tradução nossa).<sup>174</sup>

Por outro lado, Enéias Forlin<sup>175</sup> acredita que há dúvida metafísica no *Discurso* e é justamente o argumento do sonho que desempenha esse papel. Segundo o autor,

A julgar, pois pela posição que o argumento do Sonho ocupa no *Discurso*, parece correto concluir que ele possui uma função algo distinta daquela que lhe cabe nas *Meditações*. Se fizermos um balanço dos resultados que o *Discurso* apresenta até o momento da introdução do argumento dos Sonhos, perceberemos o seguinte: de um lado, existe um ataque ao conhecimento sensível que ocorre no interior da esfera da experiência sensível, não transcendendo, pois, essa experiência para atacá-la como um todo; de outro lado, existe um ataque ao conhecimento matemático que se opera no interior da esfera da experiência intelectual, não transcendendo, portanto, essa própria esfera para questioná-la como um todo. Resta, pois, uma dúvida metafísica que ataque a base mesma da experiência sensível, questionando a própria legitimidade da percepção sensível, e uma dúvida metafísica que ataque a base mesma do conhecimento matemático, questionando a própria legitimidade da percepção intelectual. Tal parece ser, portanto, a função que o argumento do Sonho desempenha no *Discurso*. (FORLIN, 2004: 88-89.)

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

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

<sup>174</sup> “Le doute du Discours n’est métaphysique ni par les raisons qu’il invoque (car il ne repose pas sur l’hypothèse d’un Dieu trompeur, mais sur le fait de l’erreur) ni par son objet (car l’existence du Monde extérieur n’y pas mise en question, et donc n’aura pas à être établie par la suite). Il ne porte que sur des vérités d’ordre scientifique, sur des relations.”

<sup>175</sup> FORLIN, Enéias. **O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito**. São Paulo: Humanitas, 2004.

No *Discurso do método*, Descartes lança o argumento do sonho como o último grau da dúvida, questionando não a possível distinção entre sono e vigília, mas a possibilidade de que as mesmas coisas que acontecem em vigília possam acontecer nos sonhos. Há uma equiparação entre os dois estados em termos de conteúdo, o que nos leva a ideia de que o conteúdo de um não é mais verdadeiro que o de outro. Embora ele coloque também essa possibilidade em termos de falsidade, afirmando que os pensamentos dos sonhos não são mais falsos que aqueles da vigília, o que pode sugerir que tudo seja falso, isso não é feito necessariamente em termos de existência. Se observarmos o argumento de Montaigne perceberemos que ele segue a mesma linha de raciocínio, fazendo um movimento de equiparação entre sono e vigília que tem como mérito levar a vigília ao patamar que normalmente damos ao sono e não o contrário, ou seja, Montaigne supõe que a vigília é como uma espécie de sonho, pois não nos oferece demonstrações claras sobre como as coisas seriam na realidade. Ainda assim, a possibilidade de tudo ser um sonho e de não haver realidade não é exposta de forma suficientemente clara para podermos afirmar que o filósofo lança a dúvida sobre a existência do mundo exterior.

A nossa hipótese é de que Descartes tenha sim, sido influenciado por Montaigne, tendo visto no argumento de seu antecessor a semente da dúvida sobre o mundo exterior. Desse modo ele constrói seu próprio argumento, da forma como é exposto no *Discurso*, acreditando estar ali presente a mesma dúvida radical que ele vira outrora no argumento de Montaigne. Entretanto, o argumento do *Discurso* não causa o efeito esperado, embora ele possua o germe da dúvida radical, ele não é ali bem explorado e explicitado. Sendo assim, há uma modificação do argumento que ocorrerá nas *Meditações*, tendo em vista dar-lhe uma expressão mais clara e radical. Ali a dúvida sobre a existência do mundo exterior é colocada de maneira clara, definitiva e estonteante, de forma tal que somos todos arrebatados por ela e chegamos a nos perguntar se estamos dormindo e se a vida não passa de um sonho. Assim como há na passagem do *Discurso* para as *Meditações* uma modificação no que tange a formulação do *cogito*<sup>176</sup>, haveria uma modificação no que concerne ao argumento do sonho. A diferença é que, ao lermos o argumento presente nas *Meditações* passamos a ter a impressão de que o argumento do *Discurso* lhe é semelhante e atinge os mesmos objetivos, o que não ocorre no caso do *cogito*, cuja modificação é sempre notada.

---

<sup>176</sup> Enquanto no *Discurso* o *cogito* apresenta sua forma mais conhecida “cogito ergo sum” (penso, logo existo), nas *Meditações* ele passa a ser “eu sou, eu existo”. Essa mudança é, geralmente, explicada, normalmente, como sendo uma forma mais clara de apresentar o *cogito*, evitando com que ele pareça um silogismo, como muitos pensaram devido à formulação presente no *Discurso*. Nesse caso, não haveria uma mudança de conteúdo, apenas de forma. Há quem discorde dessa interpretação, como Ferdinand Alquié (2000), que defende uma mudança de conteúdo intimamente ligada ao teor da dúvida, que, no caso do *Discurso*, não seria metafísica.

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

De modo breve já tratei anteriormente das questões sobre Deus e sobre a mente humana, no *Discurso sobre o método para dirigir retamente a razão e investigar a verdade nas ciências*, editado em francês, em 1637, não, a bem dizer, para o fazer em termos preciosos, mas para delas oferecer uma prelibação e para aprender, a partir do juízo dos leitores, o modo como teria de em seguida delas tratar. Pois parecem-me de uma importância tal que julguei necessários agendá-las mais uma vez. E para as explicar, sigo um caminho tão pouco praticado e distante do uso comum que não estimei fosse útil ensiná-lo mais amplamente, em um escrito em francês, dado indistintamente a leitura de todos, por receio de que também os espíritos fracos pudessem crer que teriam de nele ingressar. (DESCARTES, 1999: 209)<sup>177</sup>

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

A aproximação entre Montaigne e Descartes não é nenhuma novidade, vários autores apontam para esse fato. Étienne Gilson, por exemplo, em seu *Commentaire historique*<sup>178</sup> do *Discurso* indica diversas reminiscências dos *Ensaio*s no texto cartesiano de 1637 e afirma não só a diferença do argumento do sonho presente no *Discurso* daquele das *Meditações*, mas também sua semelhança com as razões céticas de duvidar que inspiraram tantos autores no Século XVI: aquelas de Montaigne, Charron, Sanchez e La Mothe Le Vayer. De acordo com Gilson, o argumento das *Meditações* seria mais forte que aquele presente no *Discurso*, onde Descartes não tinha a intenção de trazer nenhuma novidade no que concerne às razões de

<sup>177</sup>“Quaestiones de Deo & mente humanâ jam ante paucis attigi in *Dissertatione de Methodo recte regendae rationes & veritatis in scientiis investigandae*, gallice edita anno 1637, non quidem ut ipsas ibi accurate tractarem, sed tantum ut delibarem, & ex lectorum judiciis addiscerem quâ ratione postea essent tractandae. Tanti enim momenti mihi visae sunt, ut plus una vice de ipsis agendum esse judicarem; vianque sequor ad eas explicandas tam parum tritam, atque ab usu comuni tam remotam, ut non utile putarim ipsam in gallico | & passim ab omnibus legendo scripto fusiùs docere, ne debiliora etiam ingenia credere possent eam sibi esse ingrediendam.” (AT, VII, 7)

<sup>178</sup> GILSON, Etienne. **Commentaire historique du Discours de la Méthode**. Paris: J.Vrin, 1947.

duvidar. Assim, o argumento do sonho presente no *Discurso* poderia ser semelhante ao de Montaigne, e diferente daquele das *Meditações*.

Obviamente, o que lançamos aqui são apenas hipóteses, pois se baseia numa possível intenção de Descartes, o que não pode ser facilmente demonstrado. Todavia, acreditamos que é uma possibilidade real e plausível, capaz de explicar as inúmeras controvérsias causadas pelo argumento do sonho.

## 2.4 Deus Enganador

Como vimos anteriormente, o argumento do sonho cartesiano revela uma dúvida radical, metafísica, capaz de questionar a existência do mundo exterior. Todavia, a ele ainda se impõem determinados limites, pois há certas coisas que parecem verdadeiras mesmo que estejamos sonhando, como a extensão e a figura, por exemplo. Nas palavras de Descartes: “Pois, esteja eu acordado ou dormindo, dois e três juntos são cinco e o quadrado tem quatro lados. E não parece possível que verdades tão manifestas incorram na suspeita de falsidade.”<sup>179</sup> (DESCARTES, 1999: 27)

Para abarcar aquilo que o argumento do sonho não conseguira, surge o argumento do Deus enganador. Último e mais elevado grau da dúvida cartesiana, o referido argumento é extremamente radical, pois embora Descartes seja cristão e afirme não tratar em momento algum de religião, a hipótese de que exista um Deus malicioso ao ponto de nos enganar em tudo o que pensamos ser verdadeiro, choca todas as instâncias religiosas. Vejamos, pois, o argumento:

Entretanto, fixa em minha mente, tenho uma certa velha opinião de que há um Deus, que pode todas as coisas e pelo qual fui criado tal qual existo. Mas de onde sei que ele não tenha feito que não haja de todo terra alguma, céu algum, coisa externa alguma, figura alguma, grandeza alguma, lugar algum e que não obstante eu sinta todas essas coisas e que, no entanto, todas elas não me pareçam existir diferentemente de como me parecem agora? Mais: do mesmo modo que julgo que os outros às vezes erram acerca das coisas que presumem saber à perfeição, não estaria eu mesmo de igual maneira errando, cada vez que adiciono dois a três ou conto os lados do quadrado ou faço outra coisa que se possa imaginar de ainda mais fácil? (DESCARTES, 1999: 29)<sup>180</sup>

<sup>179</sup> “Nam, sive vigilem, sive domiam, dua & tria simul juncta sunt quinque, quadradunque no plura habet latera quam quatuor; Nec siere posse videtur ut tam perspicuae veritates in suspconem falsitatis incurrant.” (AT, VII, 20)

<sup>180</sup> “Verumtamen infixam quaedam est meae menti vetus, opinio Deum esse qui potest omnia, & a quo talis, qualis existo, sum creatus. Unde autem scio illum non fecisse ut nulla pñale sit terra, nullo coelum, nulla res extensa, nulla figura, nulla magnitudo, nullus lócus, & tamen haec omnia no aliter quàm nunc mihi videantur existere?”

O argumento repousa na ideia de que Deus, sendo onipotente, pode ter nos criado de modo que tudo o que acreditamos não seja verdade e que não haja nada exterior à nossa mente. Deus enviaria as ideias falsas e as imprimiria em nosso espírito de modo a acreditarmos piamente nelas, ainda que as coisas às quais elas se refiram nem mesmo existam. A hipótese empreendida por Descartes é bastante ousada e perigosa, cria um cenário cético no qual nada pode escapar à dúvida. Reforça-se a dúvida a respeito do mundo exterior, que agora tem mais uma razão de ser, e amplia-se o campo da dúvida em geral, incluindo as realidades matemáticas e as coisas mais elementares como a figura e a extensão. Agora sim conhecemos a dúvida hiperbólica por inteiro, eis aqui exposta a radicalidade da dúvida cartesiana, aquela que teria ultrapassado a de todos os céuticos, inaugurando uma nova forma de duvidar a qual seria a mola propulsora da filosofia moderna que, depois de Descartes jamais poderia ser a mesma.

Ainda que seja consensual o que chamamos de radicalidade da dúvida cartesiana, ainda se questiona a respeito da sua originalidade. Há quem acredite que mesmo o Deus enganador tenha precedentes em filósofos anteriores a Descartes. Obviamente, o tratamento dado por ele à dúvida não deixa de ser original, mas talvez haja argumentos semelhantes aos utilizados por ele nos antigos. Alguns comentadores, como Edwin Curley (1978), Leo Groarke (1984) e Charles Larmore (2003), apontam para esse fato, afirmando a presença nítida de argumentos que desempenham o mesmo papel do Deus enganador em filósofos anteriores a Descartes. Outros, como Myles Burnyeat (1982), embora possam concordar com o fato de haver uma possível origem desse argumento nos antigos, não acreditam que se possa encontrar, antes de Descartes, um argumento que desempenhe o mesmo papel do Deus enganador, pois não era possível aos antigos estender a dúvida à existência do mundo exterior.

Quando tratamos do ceticismo antigo, ao falarmos do ceticismo acadêmico<sup>181</sup>, veio à tona um argumento presente nos *Academica* de Cícero que, a nosso ver, seria o mais importante argumento dos filósofos anteriores a Descartes quando se trata de fazer uma comparação com o Deus enganador. Dada a importância dessa passagem, retomaremos a citação para fazermos uma análise detalhada do argumento, que será também alvo da preocupação de diversos comentadores de Descartes.

---

Imo etiàm, quemadmodom judicom interdum alios errare circa ea quae se perfectissime scire arbitrantur, ita ego ut fallar quoties duo & tria simul addo, vel numero quadrati latera, vel si quid aliud facilius fingi potest?" (AT, VII, 21)

<sup>181</sup> Capítulo I, parte II.II

Eles dizem, quando a escola de vocês afirma que algumas representações são enviadas pela divindade – sonhos, por exemplo, e as revelações fornecidas pelos oráculos, auspícios e sacrifícios (pois eles afirmam que os estóicos, contra quem eles estão discutindo, aceitam essas manifestações) –, como é possível, eles perguntam, a divindade tornar uma representação falsa possível e não ter o poder de tornar possíveis aquelas representações mais próximas da verdade? E se ela é capaz de tornar também as últimas possíveis, por que ela não pode tornar possíveis as que são distinguíveis, ainda que com extrema dificuldade, das representações falsas? E se essas, por que não aquelas que não diferem das representações falsas de modo algum? (Acad. II 47, tradução nossa)

A primeira questão que devemos analisar é: encontra-se ali de forma clara a dúvida a respeito da existência do mundo exterior ou sobre as realidades matemáticas? Se analisarmos o argumento, veremos que ele se baseia na possibilidade de que haja algum tipo de Deus capaz de nos enviar falsas representações, no entanto, muito prováveis de modo a torná-las indistinguíveis da verdade. O argumento não trata especificamente sobre o que seriam essas representações, mas se recorrermos ao histórico da dúvida acadêmica tenderíamos a permanecer no terreno das aparências, mantendo assim um ceticismo de propriedade. Mas há ainda outra questão que deve ser analisada: É possível chegar a uma dúvida radical, como a de Descartes, a partir desse argumento? Nesse caso a resposta nos parece afirmativa, pois não se pode negar que a possibilidade sugerida pelos acadêmicos possa vir a ter esse poder. O problema é que num contexto completamente diverso do cartesiano, a dúvida radical não pôde se colocar. O objetivo desse argumento não é questionar a existência do mundo exterior, tampouco as realidades matemáticas, mas sim mostrar a invalidade do critério de verdade erigido pelos estóicos, qual seja, a impressão cataléptica. Tendo cumprido esse objetivo, o argumento é finalizado. O mais provável é que os acadêmicos não tenham nem mesmo enxergado o potencial desse argumento. Quando se tem um foco, é difícil enxergar algo além dele, assim os acadêmicos viam na hipótese de um Deus que nos envia representações falsas<sup>182</sup> a possibilidade de refutar os estóicos e destruir a ideia de impressão cataléptica. O que não impede que Descartes tenha visto ali esse potencial e que esse argumento seja de fato a influência do Deus enganador cartesiano. Possibilidade que, de forma alguma, torna o argumento de Descartes menos original, pois não se pode dizer que ele esteja presente nos antigos.

Hoje para nós, após a dúvida cartesiana e o idealismo moderno, não é difícil enxergar por intermédio da hipótese de um Deus que nos envia falsas representações a possibilidade de que todas as nossas representações sejam falsas de modo que não exista nada exterior a nossa

---

<sup>182</sup> É importante lembrar que o argumento lançado pelos acadêmicos é dialético e se baseia na crença dos próprios estóicos de que os deuses nos enviam presságios para revelar uma inconsistência na filosofia estóica.

própria mente. Isso porque essa questão já nos é familiar, estamos acostumados a tratar dessa possibilidade. Contudo, para os antigos, essa hipótese era simplesmente intocada. Não se pode nem mesmo dizer que era uma hipótese absurda, pois era na verdade, inexistente, impensada e impensável.

A tese de Burnyeat<sup>183</sup>, segundo a qual não há idealismo na antiguidade, corrobora nossa opinião. De acordo com o autor, o escopo da suspensão do juízo nos antigos difere do nosso (pós-cartesiano). Quando Sexto, por exemplo, diz nos *Esboços do Pirronismo*, que se deve suspender o juízo sobre todas as coisas, o escopo de “todas as coisas” é diferente do que nós compreendemos. O que é de fato colocado em dúvida por eles são os juízos acerca de como as coisas são em si mesmas. Que elas nos aparecem de uma maneira ou de outra é um fato, resta saber se elas são como nos aparecem. Aí estariam presentes os limites do ceticismo antigo, pois segundo Burnyeat (1982), para os antigos, afirmar que uma coisa seja verdadeira é dizer que ela é verdadeira em um mundo real e objetivo. As palavras “verdadeiro” e “falso” para os antigos envolvem o comprometimento com um realismo. Além disso, Burnyeat faz uma importante observação no que diz respeito ao conceito de “coisas externas”, pois há uma diferença no tocante ao seu significado para os antigos. Na modernidade, “externo” que dizer externo à mente, mas para os antigos significava apenas externo a alguém, o sujeito cognitivo, ou seja, um homem. O corpo não é visto como algo externo. É a partir de Descartes que o corpo passa a ser visto como parte do mundo exterior.

O autor sugere que o motivo pelo qual os cétricos pirrônicos não levaram seu ceticismo tão longe é o fato de que, como os filósofos helenísticos, eles estavam à procura da felicidade. Eles tinham uma preocupação prática, seu ceticismo era uma solução para o problema de como se agir no mundo. Sendo assim, eles não podiam duvidar de modo completo e geral da sua habilidade de agir no mundo. Já a dúvida de Descartes não é tão séria, nesse sentido, é uma dúvida metodológica, o que o torna capaz de levar a dúvida tão longe e colocar o problema da existência do mundo exterior. Burnyeat não nega que há precedentes da dúvida cartesiana, inclusive do Deus enganador, nos antigos, mas ele acredita que é justamente nisso que reside à originalidade cartesiana, pois é por pegar elementos do próprio ceticismo e exacerbá-los levando ao mais alto grau da dúvida que Descartes seria o primeiro filósofo a refutar o ceticismo<sup>184</sup>. Ele alcança uma verdade a partir do pensamento que dispensa a

---

<sup>183</sup> BURNYEAT, Myles. Idealism and Greek Philosophy: what Descartes saw and Berkley missed. **The Philosophical Review**, Ithaca, v. 90, n.1, p. 3-40, 1982.

<sup>184</sup> Como veremos no capítulo seguinte, a refutação do ceticismo oferecida por Descartes (seja ela o seu principal objetivo ou não) não é aceita como válida por todos os comentadores do filósofo.

necessidade de critério, superando assim a antiga discussão sobre os critérios de verdade, que segundo os céticos seriam necessários para estabelecer qualquer verdade. Descartes segue o caminho oposto, pois é a partir da verdade do *cogito* que se estabelece um critério (o da clareza e distinção), para alcançar outras verdades. E é por isso que ele escapa a todos os argumentos dos céticos tradicionais. Burnyeat (1982) vai além e afirma que isso não ocorreria de forma incidental, Descartes teria consciência dos limites do ceticismo antigo, ligado ao seu escopo prático. Assim, indo além de todo precedente antigo com a sua ideia de um Deus enganador, Descartes questionou pela primeira vez o realismo, algo que o pensamento grego, mesmo o mais radical, nunca seria capaz de fazer.

Como não poderia deixar de ser, há quem discorde dessa posição e afirme a não originalidade do argumento cartesiano que estaria presente em outros filósofos anteriores a ele. Exemplificando os defensores dessa teoria encontramos Groarke<sup>185</sup>, que acredita não só que o argumento presente em Cícero revela um ceticismo do mundo exterior, mas também que há outros exemplares de argumentos desse tipo em autores antigos como Abu Hâmid Al-Ghazâli e Nicolás de Autrecourt, embora se admita que seja pouco provável que os dois últimos tenham influenciado Descartes. Como vimos anteriormente no capítulo I, Groarke<sup>186</sup> defende a existência de noções anti-realistas nos antigos, afirmando que, apesar de defenderem uma versão realista da verdade, os céticos antigos endossariam visões anti-realistas ao suspender o juízo sobre todas as verdades realistas em favor de noções subjetivas de assentimento que correspondem à verdade anti-realista, o que seria uma forma de antecipação do antirrealismo moderno.

Segundo o autor, o surgimento de vários argumentos desse tipo está ligado diretamente a um fato importantíssimo: a defesa de uma onipotência divina, que gera questões como, até onde vai o poder de Deus? Pedro Damiano trata do referido problema e o torna foco de várias discussões no Século XIII. Em uma delas, Ockham levantou a possibilidade de que Deus pode usar seu poder para criar uma intuição de um objeto não existente. O que é a base para a possibilidade do engano sobrenatural. Base que Nicolás de Autrecourt utiliza para a sua versão do argumento da ilusão, que questiona a existência de objetos exteriores.

---

<sup>185</sup> GROARKE, Leo. Descartes' First Meditation: something old, something new, something borrowed. **Journal of the History of Philosophy**, Baltimore, v.22, n. 3, p. 282-301, 1984.

<sup>186</sup> GROARKE, Leo. **Greek Scepticism: anti-realist trends in Ancient Thought**. Toronto: McGill-Queens University Press, 1990.

É também a partir da defesa da onipotência divina que Charles Larmore<sup>187</sup> encontrará em Montaigne o que ele acredita ser o precedente do Deus enganador de Descartes e que, segundo ele, não teria antecedentes nos antigos.

A única dúvida sem precedente antigo é a insistência de Montaigne em que, porque nós não podemos, a rigor, dizer que um Deus onipotente não pode fazer isso ou aquilo, nós não deveríamos alegar entender o universo que Ele criou. (LARMORE, 2003, p. 1149, tradução nossa).<sup>188</sup>

De acordo com Larmore, a incompreensibilidade do universo baseada na onipotência divina é algo que levaria à possibilidade, exposta por Descartes, de um Deus enganador capaz de fazer com que erremos nas menores coisas. Ponto no qual ele estaria de acordo com Curley, que acredita que a influência do Deus enganador de Descartes se encontra em Montaigne, mais que em Cícero, nas palavras do autor:

A breve alusão aos poderes de uma divindade em Cícero ocorre apenas no contexto de uma discussão sobre a percepção sensorial e não, como em Montaigne, num contexto no qual verdades eternas estão sendo questionadas. Além disso, quando Cícero assume a defesa do ceticismo, ele não invoca a onipotência de Deus como uma base para dúvida, nem ao discutir crenças perpétuas e nem ao discutir crenças do tipo que Agostinho e Descartes chamariam de verdades eternas. Então Montaigne é uma fonte mais provável da dúvida Cartesiana baseada na onipotência divina. (CURLEY, 1978, p. 69, tradução nossa).<sup>189</sup>

Obviamente a onipotência se encontra subentendida na possibilidade desse Deus enganador todo poderoso. Entretanto, a onipotência é algo que faz parte da própria definição de Deus, supor a partir disso que o universo não pode ser por nós compreendido não chega a ser propriamente uma novidade, como clama Larmore, e não se pode, simplesmente, a partir disso questionar a existência das coisas materiais e das verdades eternas. Reduzir o deus enganador de Descartes a um argumento baseado na onipotência divina é simplificar demais o argumento cartesiano mais radical.

Embora haja alguns argumentos que possam ter sido a semente da dúvida radical cartesiana, não se pode negar sua originalidade. Descartes articula de maneira jamais vista os

<sup>187</sup> LARMORE, Charles. **Scepticism**. In GARBER, Daniel; AYERS, Michael (eds). **The Cambridge history of seventeenth-century philosophy**. 1st pbk. ed. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2003. 2 v.

<sup>188</sup> “The only doubt without ancient precedent is Montaigne’s insistence that because we cannot properly say that omnipotent God cannot do this or that, we should not claim to understand the universe He has created.”

<sup>189</sup> “This brief allusion to the powers of a deity in Cicero occurs only in the context of a discussion of sense perception and not, as in Montaigne, in a context in which eternal truths are being questioned. Moreover, when Cicero later takes up the defense of skepticism, he does not invoke God’s omnipotence as a ground of doubt, either in discussing perpetual beliefs or discussing beliefs in proposition of the kind Augustine and Descartes were to call eternal truths. So Montaigne is a more probable source for de Cartesian doubt based on God’s omnipotence.”

elementos retirados dos céticos anteriores a ele criando assim uma dúvida radical e sem precedentes na História da Filosofia. O argumento do Deus enganador é o ápice da dúvida hiperbólica, e expressa pela primeira vez de forma clara um ceticismo tão radical que é capaz de questionar até mesmo as verdades eternas, como as realidades matemáticas. Como veremos mais adiante, há várias hipóteses que tentam justificar o porquê de Descartes ter sido capaz de elevar a dúvida a um tão alto grau, seu escopo teórico, seu suposto objetivo de refutar o ceticismo, seu objetivo de estabelecer princípios indubitáveis para a filosofia, entre outros. O importante é notar que, devido a um conjunto de fatores que lhes foram próprios, Descartes inaugurou uma nova fase na História da Filosofia, tornando-se o pai da filosofia moderna, ao mesmo tempo símbolo do racionalismo e inspiração de uma nova geração cética.

## 2.4 O gênio maligno: um argumento?

Presente nas *Meditações* logo após o Deus enganador, o gênio maligno é tema de inúmeros debates. Aparentemente desempenhando o mesmo papel do seu antecessor, e tendo sido visto por muitos apenas como uma maneira de reforçá-lo, o gênio maligno se mostrará capaz de se apresentar como algo que vai além de um simples argumento e que representa uma nova maneira de enxergar a dúvida presente nas *Meditações*. Vejamos, pois, como ele se apresenta:

Suporei, portanto, que há não um Deus ótimo, fonte soberana da verdade, mas algum gênio maligno e, ao mesmo tempo, sumamente poderoso e manhoso, que põe toda a sua indústria em que me engane: pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas externas não mais são do que ludíbrios dos sonhos, ciladas que ele estende à minha credulidade. Pensarei que sou eu mesmo desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, de sentido algum, mas tenho a falsa opinião de que possuo tudo isso. Manter-me-ei obstinadamente firme nesta meditação, de maneira que, se não estiver em meu poder conhecer algo verdadeiro, estará em mim pelo menos negar meu assentimento aos erros, às coisas falsas. Eis por que tomarei cuidado para não receber em minha crença nenhuma falsidade, a fim de que esse enganador, por mais poderoso e por mais astuto que ele seja, nada possa me impor. (DESCARTES, 1999: 33).<sup>190</sup>

<sup>190</sup> “Supponan igitur non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem & callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret: putabo coelum, aerem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque externa nihil aliud esse quàm ludificationes somniorum, quibus insidias credulitati meae tetendit: considerabo meipsum tanquam manus non habentem, non óculos, non carnem, non sanguinem, non aliquem sensum, obstinate in hac meditatione defixus, atque ita, siquidem non in potestate meâ sit liquide veri cognoscere, at certe hoc quod in me est, ne falsis assentiar, nec mihi quidquam iste deceptor, quantumvis potens, quantumvis callidus, possit imponere, obfirmatâ mente cavebo.” (AT, VII, 22-23)

Observado isoladamente, o gênio maligno parece similar ao Deus enganador, desempenhando o mesmo papel e sendo capaz de colocar em dúvida as mesmas coisas, apenas se substituiria um Deus sumamente poderoso por um gênio maligno, pois o ato de enganar cabe melhor a esse último. Todavia, devemos analisar todo o contexto de formação da dúvida cartesiana bem como a passagem do Deus enganador para o gênio maligno para compreender o seu real significado.

O percurso da dúvida radical empreendido por Descartes é gradativo e segue sempre a mesma lógica. Primeiro coloca-se um argumento capaz de colocar em dúvida determinadas coisas, após analisar o que ele seria capaz de alcançar, observa-se os seus limites e então se segue para outro argumento que seja capaz de abarcar o que o anterior não conseguia. Passa-se assim do erro dos sentidos ao argumento do sonho e deste ao Deus enganador, mas o Deus enganador não tem limites, ele alcança o grau máximo da dúvida e por isso dispensaria um argumento subsequente. Se o gênio maligno não é um argumento que supera os limites do Deus enganador, que tipo de argumento ele poderia ser? Qual seria o sentido de lançar um argumento capaz de colocar em dúvida exatamente as mesmas coisas<sup>191</sup> do argumento anterior, sem nada acrescentar? Outro ponto interessante a se notar é o fato de o gênio maligno não vir logo após o Deus enganador, Descartes faz entre os dois um diagnóstico da situação, uma análise da dúvida alcançada até então e a classifica como a mais radical possível. Assim surge outra questão: por que Descartes faria uso de um novo argumento após constatar ter alcançado o mais alto grau da dúvida?

Talvez as explicações para essas perguntas se encontrem no próprio texto cartesiano. A passagem que se encontra entre o Deus enganador e o gênio maligno<sup>192</sup> se mostra bastante esclarecedora e merece toda nossa atenção. Primeiramente, Descartes constata que todas as coisas nas quais ele havia acreditado teriam finalmente sido postas em dúvida.

Mas sou finalmente forçado a confessar que nada há de todas as coisas que considerava outrora verdadeiras de que não me seja permitido duvidar, não por não as considerar ou por leviandade, mas por robustas e meditadas razões. Por isso, também a elas e não menos que às coisas manifestadamente falsas devo, de agora

---

<sup>191</sup> Nesse ponto há controvérsias, pois se pode considerar que o gênio maligno recaia apenas sobre as coisas materiais. Explicitamente, pelo menos, é esse o caso, Descartes não reafirma ali a dúvida sobre as realidades matemáticas, por exemplo. Todavia, há quem a considere como presente de forma subtendida.

<sup>192</sup> Estamos desconsiderando aqui o pequeno trecho em que Descartes apresenta uma resposta a uma possível objeção ao argumento do Deus enganador por parte dos ateus. Não fazemos isso por desconsiderar a importância dessa passagem, mas apenas por não a tomarmos como argumento e não a considerarmos relevante para o nosso atual propósito.

em diante, negar cuidadosamente o meu assentimento, se quero encontrar algo certo nas ciências. (DESCARTES, 1999: 31).<sup>193</sup>

Aqui poderia se colocar fim a primeira Meditação. Enfim, a dúvida é generalizada e nada pode escapar a ela. Mas, Descartes deve antes fazer uma ressalva, pois não basta colocar tudo em dúvida, deve-se ser capaz de permanecer nesse estado de dúvida constante até que se possam estabelecer novos princípios certos e indubitáveis. No entanto, a partir de uma dúvida não natural como a que é empreendida por ele, manter-se nesse estado não é uma tarefa tão simples. Descartes, diferentemente dos céticos, elabora cuidadosamente razões de duvidar, ele não duvida a partir de experiências cotidianas, seus argumentos não são constituídos apenas por meio de situações triviais. Caso fosse assim, a dúvida faria parte da vida ordinária e por isso poderia ser mantida sem esforço, bastava que ela não fosse afastada. Os argumentos de Descartes são forjados a partir de razões metafísicas, que ultrapassam o homem comum e o cotidiano, o que se coloca como um grande problema quando entra em jogo a atitude de se manter no estado de dúvida total. Como seria possível acreditar seriamente que há um Deus enganador, ou que estamos num sono constante? Há determinadas situações em que o assentimento se impõe como algo natural, momentos em que, se deixarmos de lado as razões de duvidar e pensarmos apenas nos fatos como eles nos são dados, somos incapazes de negar nosso assentimento e, forçados pelo hábito, recaímos inevitavelmente nos preconceitos. Como afirma Descartes:

Mas ainda não é suficiente que tenha notado essas coisas, devo cuidar de me lembrar delas, pois as opiniões costumeiras reaparecem ininterruptamente, a ocupar minha credulidade, a elas submetida quase contra minha vontade por um demorado trato e um direito de familiaridade. Nunca vencerei o hábito de a elas assentir e nelas confiar, se as supuser tais quais são deveras, a saber, de algum modo duvidosas, como há pouco foi mostrado e, não obstante, muito prováveis, sendo muito mais consentâneo com a razão nelas acreditar do que negá-las. (DESCARTES, 1999: 31).<sup>194</sup>

Diante da força do assentimento, não basta que as coisas sejam duvidosas, pois a probabilidade tem força e nos leva a acreditar nas coisas, mesmo que tenhamos motivos para duvidar delas, principalmente se esses motivos são razões metafísicas que ultrapassam a

<sup>193</sup> “Sed tandem cogor fateri nihil esse ex iis quae olim vera putabam, de quo non liceat dubitare, idque non per inconsiderantiam vel levitatem, sed propter validas & meditatatas rationes; ideoque etiam ab iisdem, non minùs quàm ab aperte falsis accurate deinceps assensionem esse cohibendam, si quid certi velim invenire.” (AT, VII, 21)

<sup>194</sup> “Quapropter ut opinor, non male agam, si, voluntate plane in contrariumversâ, me ipsum fallam, illasque aliquandiu omnino falsas imaginariæ esse fingam, donec tandem, velut aequatis utrinque praejudiciorum ponderibus, nulla amplius| prava consuetude iudicium meum a rectâ rerum perceptione detorqueat. Etenim scio nihil inde periculi vel erroris interim sequuturum, & me plus aequo deffidentiae indulgere non posse, quandoquidem nunc non rebus agendis, sed cognoscendis tantùm incubo.” (AT, VII, 22)

experiência. Vê-se então a necessidade de não apenas duvidar das coisas, mas tomá-las como falsas para que sejamos capazes de recusar assim o nosso assentimento a elas. Não é o caso de acreditar que as coisas sejam falsas, mas apenas de supor que assim o seja, a fim de evitar que novamente se incorra nos preconceitos. Tal suposição repousa na ideia do gênio maligno, eis aqui o seu papel.

Eis porque creio não esteja agindo mal se, entrando voluntariamente numa direção de todo contrário, passe a me enganar a mim mesmo e finja por algum tempo que essas opiniões são de todo falsas ou imaginárias, até que, finalmente, os pesos das duas ordens de preconceitos tendam, por assim dizer, a igualar-se e já nenhum mau hábito desvie meu juízo da reta percepção das coisas, de um exato conhecimento das coisas. Com efeito, sei que nesse ínterim não sucederá perigo ou erro algum, não posso ser mais indulgente do que devo com minha desconfiança, pois, agora, não me proponho a agir, mas apenas a conhecer. (DESCARTES, 1999: 31).<sup>195</sup>

É nesse contexto que se insere o gênio maligno, não como um argumento, mas como um artifício psicológico, capaz de nos ajudar, por meio da suposição de que todas as coisas sejam falsas, a evitar o erro e a precipitação até que se possa alcançar o conhecimento certo e indubitável. O gênio maligno não tem o intuito de colocar as coisas em dúvida, pois isso já havia sido feito pelos argumentos aos quais Descartes recorre, ao longo da primeira Meditação. É justamente por ter se alcançado o estado de dúvida total que se pode lançar mão de um artifício como esse, pois no terreno das supostas certezas e dos preconceitos, ele não teria sentido nem lugar. O gênio maligno é uma etapa da empreitada cartesiana que ocorre após, e somente após, a dúvida radical atingir todas as coisas. Ele não é propriamente parte da dúvida, pois seu papel não é duvidar de todas as coisas, como faz o Deus enganador, mas negar todas as coisas, tarefa que argumento nenhum seria capaz de fazer.

Eis aqui mais um ponto de originalidade de Descartes, pois o uso de um artifício psicológico, capaz de nos manter em um estado de dúvida permanente não se encontra em lugar nenhuma da História da Filosofia anterior a Descartes. Tal fenômeno não é espantoso, já que a dúvida de Descartes é diferente da dos céticos em sua origem e em seus objetivos. Ao se propor a duvidar de tudo Descartes age deliberadamente, a dúvida cartesiana é desde seu início uma escolha, um ato da vontade. Seu objetivo não é alcançar a tranquilidade ou a felicidade, mas preparar o espírito para receber os verdadeiros princípios por meio dos quais seremos capazes de adquirir conhecimento. Permanecer no estado da dúvida total para

---

<sup>195</sup> “Quapropter, ut opinor, non male agam, si, voluntate plane in contrarium versa, me ginariasque esse fingam, donec tandem, velut aequatis utrinque praejudiciorum ponderibus, nulla amplius prava consuetudo iudicium meum a rectâ rerum perceptione detorqueat. Etenim escio nihil inde periculi vel erroris ínterim sequuturum, & me plus aequo diffidentiae indulgere non posse, quandoquidem nunca non rebus agendis, sed cognoscendis tantàm incumbo.” (AT, VII, 22)

Descartes, ao contrário dos céticos, é extremamente difícil e perturbador, a dúvida traz inquietação e não *ataraxia*.

Diante de circunstâncias tão diferentes não é de se admirar que Descartes seja capaz de usar artifícios jamais pensados pelos céticos. Mesmo porque, para eles, a hipótese de um gênio maligno não seria de forma alguma necessária. Eles não poderiam pensar em algo do tipo, justamente por não precisarem de nada parecido. Após duvidar das coisas, os céticos percebem que, diante da equipolência entre os opostos a suspensão do juízo é inevitável, levando automaticamente à *ataraxia* e, embora eles continuem a sua busca pelo conhecimento, a dúvida está ali, diante de todos, bem estabelecida. A dúvida empreendida pelos céticos é capaz de levar naturalmente à suspensão do juízo, já a de Descartes não, pois para alcançar a *epoché* tem que haver equipolência entre teses contrárias o que não ocorre no caso cartesiano, onde a existência do mundo exterior permanece muito mais provável do que as hipóteses do Deus enganador e do sonho.

Os céticos não precisam forçar-se a lembrar dessa dúvida, pois eles a vivenciaram. Além disso, a dúvida dos céticos não é metafísica, não atinge as mesmas coisas que a dúvida cartesiana e, embora ela vá muitas vezes contra o senso comum, ela não se mostra tão perturbadora como aquela de Descartes. Assim, transformar as coisas duvidosas em falsas para não corrermos o risco de assentir a elas não é sequer um problema que se coloca para os céticos.

Nesse ponto, a originalidade cartesiana não está propriamente no gênio maligno, mas no tipo de dúvida empreendida<sup>196</sup> por ele, em seus propósitos, em seu escopo, em seu contexto, em todo o conjunto de fatores que levam Descartes a constituir sua dúvida radical, metódica, hiperbólica e que fazem com que seja necessária a presença de um gênio maligno, como um artifício psicológico, capaz de nos ajudar a reter o assentimento diante das coisas duvidosas que veremos a partir dele como falsas, pois ao que é falso não podemos, evidentemente, dar o nosso assentimento. Num contexto, como afirma Descartes<sup>197</sup>, de busca pura do conhecimento no qual não existem preocupações práticas, esse tipo de artifício não é nenhum absurdo, muito antes pelo contrário, é uma forma de melhor direcionar o espírito.

---

<sup>196</sup> Para Paganini, (ESSA NOTA ESTÁ SEM SENTIDO) tanto Charron quanto Descartes rompem com o ideal do ceticismo antigo, de uma dúvida espontânea e natural cujo fim é a *ataraxia*. A dúvida nesses dois autores é marcada pela resolução da vontade de livrar-se de todas as crenças e opiniões para atingir uma verdade prática (Charron) ou mesmo um princípio indubitável (Descartes). Assim, Descartes teria sido de algum modo influenciado por Charron nesse ponto. Entretanto, ainda assim, não se pode negar a originalidade da dúvida cartesiana, pois a sua radicalidade a torna diferente daquela de Charron, embora ambas possam ser ditas voluntárias, Descartes ultrapassa o âmbito de uma dúvida ordinária.

<sup>197</sup> DESCARTES, 1999: 31/ AT, VII, 22

Quando o tema é gênio maligno, é inevitável se tratar da célebre interpretação de Gouhier, publicada originalmente em um artigo nos *Etudes Philosophiques* (1954) e incluída em seu livro *La pensée métaphysique de Descartes*<sup>198</sup>, onde se apresenta de forma bastante interessante e original a ideia do gênio maligno como um artifício psicológico, e não como um argumento. Gouhier parte de considerações acerca das convicções cartesianas a respeito da busca pela verdade, mostrando como a dúvida e a conseqüente negação são partes necessárias da empreitada cartesiana. De acordo com o autor, a busca pela evidência é um ponto fundamental para se compreender esse processo, pois para Descartes a verdade se demonstra por intermédio da evidência e só é evidente aquilo do que não podemos, de forma alguma, duvidar. Sendo assim, devem-se buscar as formas mais radicais e universais de duvidar para que se possa testar a evidência das coisas. É apenas após passar pelo teste da evidência e se mostrar como indubitável que algo pode ser estabelecido como verdadeiro. Até mesmo o *cogito* estaria sujeito a essa condição.

Não é a certeza imediata e indubitável do cogito que garante a sua evidência: é a evidência demonstrada como inegável que garante a minha certeza, provando que ela é, certamente, indubitável. (GOUHIER, 1999: 31, tradução nossa).<sup>199</sup>

Entretanto, ao buscar uma forma de universalizar a dúvida, Descartes recorre a razões de duvidar que ultrapassam a experiência e as coisas postas em dúvida por essas razões têm mais chance de serem verdadeiras do que falsas, de existirem do que de não existirem. Nesse contexto, a retenção do assentimento é algo complicado, pois embora se frise que o assentimento seja um ato da vontade, há situações em que ele se torna quase irresistível. Assim, o modo mais seguro de resistir à verossimilhança é criar o pensamento contrário ao do senso comum, ao invés de assimilar o provável ao verdadeiro, assimilar o provável ao falso, o que transforma o duvidoso em absolutamente falso. Nesse sentido, a dúvida cartesiana deixa de ser uma dúvida e passa a ser numa negação. “Assim, para alcançar o limite da operação crítica, é preciso que a dúvida cartesiana cesse de ser uma dúvida.” (GOUHIER, 1999, p. 28, tradução nossa)<sup>200</sup>.

Para Gouhier é justamente nesse movimento que a dúvida se torna metódica, ao se tornar uma negação. Em suas objeções à primeira Meditação, Gassendi crítica o fato de Descartes servir-se do duvidoso como falso, pois segundo ele isso seria uma forma de

<sup>198</sup> Capítulo I - Doute ou Négation Méthodique.

<sup>199</sup> “Ce n’est pas la certitude immédiatement indubitable du cogito qui garantit son évidence: c’est l’évidence expérimentée comme indéniable qui garantit ma certitude en prouvant qu’elle est, à coup sûr, indubitable”

<sup>200</sup> “Ainsi, pour aller jusqu’au bout de l’opération critique, il faut que le doute cartésien cesse d’être un doute”.

dogmatismo e não uma dúvida cética genuína. Gouhier concorda, de certo como, com a afirmação de Gassendi, pois de acordo com ele essa seria a forma encontrada por Descartes para ser capaz de detectar a evidência.

Ora, Descartes precisa justamente desse dogmatismo às avessas para construir a sua máquina de detectar a evidência. Ele recusa então o ceticismo não no momento em que se afirma a verdade do *cogito*, mas desde a negação que assimila o duvidoso ao falso. Por conseguinte, a “dúvida metódica” não é uma dúvida cética, não porque ela seria uma dúvida não cética, mas simplesmente porque ela não é uma dúvida (GOUHIER, 1999, p. 33, tradução nossa).<sup>201</sup>

Dessa maneira, a relação de Descartes com o ceticismo não seria tão próxima, pois embora ele faça uso da dúvida dos céticos, ele se distancia completamente deles ao inserir essa negação. Para Gouhier, a primeira Meditação teria dois momentos, o primeiro, caracterizado pela dúvida, não diferiria em nada da dúvida dos céticos, já o segundo, seria a negação. Mas se a dúvida é a mesma, a intenção é bem diferente, enquanto os céticos duvidam por duvidar, Descartes duvida para não mais duvidar<sup>202</sup>. Enquanto os céticos têm intenções práticas, Descartes tem como objetivo unicamente a busca da verdade, o que o permite levar a dúvida a um nível tão radical e a transformá-la numa negação. O caráter totalitário da dúvida revela seu caráter especulativo. O segundo momento da dúvida é um meio eficaz de evitar toda confusão entre o ponto de vista da ciência e aquele da ação.

Portanto, ainda que, Descartes faça uso da dúvida dos céticos, para Gouhier, ele se afasta, e muito, deles ao fazer da dúvida uma negação metódica de extensão apenas teórica. Isso não porque seu objetivo era refutar o ceticismo, mas porque na busca da verdade deve-se buscar sempre pela evidência, sendo assim, o verdadeiro obstáculo na busca da verdade não é o ceticismo, mas sim desmascarar as pseudo-evidências.

Robert Wachbrit<sup>203</sup> também nos apresenta uma teoria interessante a respeito do gênio maligno que demonstra que esse artifício não seria um argumento porque Descartes repudia argumentos desse tipo, que, segundo o autor, seriam classificados como argumentos a partir da mera possibilidade (*from bare possibility*), considerados fracos e menos convincentes que os desafios céticos oferecidos pelo próprio filósofo. Entre os argumentos desse tipo Wachbrit

<sup>201</sup> “Or, Descartes a justement besoin de ce dogmatisme à l’envers pour monter sa machine à détecter l’évidence, Il refuse donc le scepticisme non pas au moment où s’affirme la vérité du *cogito* mais dès la négation qui assimile le douteux au faux. Par suite le “doute méthodique” n’est pas un doute sceptique, ceci nullement parce qu’il serait un doute non sceptique, mais simplement parce qu’il n’est pas un doute.”

<sup>202</sup> “Não que imitasse, para tanto, os céticos, que duvidam apenas por duvidar e afetam ser sempre irresolutos: pois, ao contrário, todo meu intuito tendia tão-somente a me certificar e a remover toda terra movediça e a areia, para encontrar a rocha ou a argila.” (DESCARTES, 1983: 44/ AT, VI, 29)

<sup>203</sup> WACHBRIT, Robert. Skepticism from bare possibility. **Journal of the History of Ideas**, Philadelphia, v. 57, n. 1, p. 109-129, janeiro 1996.

inclui o argumento da loucura (rejeitado pelo próprio Descartes<sup>204</sup>) e a possibilidade de haver um cientista que nos manipule por intermédio de computadores<sup>205</sup>. Existem duas razões para essa escolha de palavras para denominar esses argumentos e ambas estão de acordo com a terminologia cartesiana e com a visão de Descartes sobre os raciocínios céticos. A primeira razão diz respeito ao fato de que as hipóteses do cientista, do gênio maligno e do louco são todas as possibilidades e, enquanto possibilidades são altamente improváveis. A negação delas seria, para Descartes, a “certeza moral”. Em se tratando dos tipos de certeza diferenciados por Descartes, existe “certeza moral” e a “certeza metafísica”. As coisas que possuem “certeza moral” são aquelas das quais não podemos duvidar sem sermos extravagantes e que são muito mais fáceis de acreditar do que de negar. É a certeza suficiente para regular nosso comportamento. Assim, a não existência do gênio maligno (ou de um cientista malvado) ou a negação da sua própria loucura, seriam “certezas morais”, mas a existência desse tipo de coisa seriam possibilidades metafísicas, coisas das quais, durante a empreitada cética, não podemos estar metafisicamente certos. Além disso, Wachbrit considera ser de suma importância o fato de tais argumentos não possuírem premissas factuais, pois segundo ele, Descartes demonstra, por intermédio dos argumentos que ele de fato utiliza, que premissas factuais são absolutamente cruciais para a forma de ceticismo que ele usa para rejeitar as crenças.

Assim, uma razão de duvidar para Descartes, na primeira *Meditação*, não é apenas o reconhecimento de uma possibilidade metafísica; é o reconhecimento de uma possibilidade metafísica que surja a partir de uma consideração real sobre *ele* e que tenha assim algum poder para mudar seu estado epistêmico, para mudar sua mente sobre o status de algumas de suas crenças. Se compreendermos que os referidos argumentos são argumentos a partir de uma mera possibilidade e que os argumentos utilizados na primeira *Meditação* são mais que

---

<sup>204</sup> “Em verdade, qual razão para que eu possa negar essas próprias mãos e todo esse meu corpo? A não ser talvez que me compare a não sei quais insanos, cujo cérebro foi a tal ponto afetado pelo negro vapor da bÍlis que constantemente asseveram ou que são reis, sendo paupérrimos, ou que se vestem de púrpura, estando nus, ou que têm a cabeça feita de barro, ou que são inteiramente cabaças ou confeccionados em vidro. Mas eles são dementes e não pareceria menos demente do que eles, se neles buscasse algo como exemplo para mim”. (DESCARTES, 1999: 25 | AT, VII, 18-19)

<sup>205</sup> Exemplo de argumento cético lançado por Peter Unger que seria a suposição da existência de um cientista malvado que através de eletrodos e coisas do gênero faria com que as pessoas acreditassem falsamente estar em um mundo onde existissem rochas. Partindo desse exemplo, Unger afirma que, ninguém poderá nunca saber com certeza que não existe um cientista desse gênero que nos engana de tal maneira, logo não há como saber se existem ou não rochas. E podemos estender o problema particular das rochas para o mundo em geral, e afirmar que ninguém sabe nada sobre o mundo exterior. Segundo Unger, o argumento exposto acima é semelhante ao gênio maligno de Descartes que seria o argumento clássico do ceticismo (UNGER, Peter. **Ignorance: a case for Scepticism**. USA: Oxford University Press, 1979).

isso, podemos entender como esses últimos são poderosos e como as considerações feitas a respeito do gênio maligno não consistem em um argumento cético final de Descartes.

A interpretação de Wachbrit é interessante, contudo, ela tem alguns pontos falhos que não se sustentam. Por exemplo, como afirmar que os argumentos presentes na primeira *Meditação* têm o poder de modificar nossa mente a respeito de algumas crenças se é justamente por não conseguir manter essa dúvida que se insere o gênio maligno? Caso houvesse de fato uma modificação ela seria permanente, pelo menos até o momento em que se pudessem provar, a partir de bases sólidas, determinados princípios, estabelecendo assim a verdade. Ademais, embora o gênio maligno não seja um argumento cético, nem figure de alguma maneira nos céuticos anteriores a Descartes, seria precipitado dizer, que ele não desempenha nenhuma função cética, pois não seria a suspensão do juízo uma característica básica do ceticismo? O gênio maligno se aproxima de certa forma do ceticismo justamente por sua função psicológica de promover a suspensão do juízo em relação às crenças arraigadas que não são eliminadas pela mera possibilidade metafísica de serem falsas. Esse equívoco também é cometido por Gouhier que afirma que Descartes se afasta completamente dos céuticos ao lançar mão do gênio maligno.

Podemos afirmar, portanto, que o gênio maligno é um ponto de inovação por parte de Descartes, embora não seja tão contrário ao ceticismo, como muitos podem acreditar. Ele não constitui um argumento, mas um meio de reter o assentimento, trazendo a tona uma das questões mais preciosas aos céuticos, à suspensão do juízo. Nesse caso, podemos aproximar, mais uma vez, Descartes dos acadêmicos, pois a preocupação exacerbada em evitar o erro é uma característica marcante dessa corrente cética que tem por objetivo, diferentemente dos pirrônicos que tinham em vista encontrar a felicidade, ou a tranquilidade (*ataraxia*), justamente, evitar o erro por meio da suspensão do juízo, postura na qual consistiria a verdadeira sabedoria.

### **CAPÍTULO III - RICHARD POPKIN E A TRADIÇÃO INTERPRETATIVA DE DESCARTES**

Descartes foi um filósofo bastante polêmico e como não poderia deixar de ser, sua filosofia foi alvo de diversos debates desde seu surgimento. Nos Séculos XVII e XVIII, o nosso autor teve tantos seguidores quanto opositores, tanto no terreno dos céticos quanto no dos dogmáticos, o que torna sua filosofia ainda mais intrigante, pois conseguiu angariar simpatizantes e inimigos ferrenhos em duas correntes opostas, o que de certa forma demonstra suas inúmeras contrariedades. Do lado dos céticos, muitos acreditavam que Descartes havia elevado o ceticismo ao seu mais alto grau e, a despeito de sua tentativa de estabelecer princípios, colocava-se ao lado dos céticos. Outros tentavam mostrar o fracasso cartesiano em superar o ceticismo e o acusavam de ser apenas mais um dogmático. No campo dos dogmáticos, alguns o acusavam de ser um cético e de esconder seu real objetivo (o de devastar o terreno do conhecimento), outros aceitavam o seu projeto como legítimo e extraordinário, capaz de nos levar ao conhecimento certo das coisas.

Nesse mar de opiniões foram surgindo ao longo dos anos diversas interpretações da filosofia cartesiana e do projeto de Descartes, dentre elas uma em especial ganhou espaço nas últimas décadas e vem sendo amplamente aceita no meio filosófico: aquela de Richard Popkin. Popkin expõe o projeto de Descartes como aquele de um filósofo extremamente consciente de uma crise cética que assolava seu tempo e preocupado em vencer o ceticismo. Descartes teria então usado as armas dos próprios céticos para destruí-los. Todavia, embora fosse essa a intenção, ela não se concretiza, pois Descartes leva a dúvida cética a um novo patamar, que ele mesmo não seria capaz de superar. Por fim, ao invés de destruir o ceticismo, Descartes acaba por lhe dar ainda mais força.

A interpretação de Popkin é bastante plausível, pois é fato inegável que Descartes conhecia a literatura cética e estava ciente dos perigos do ceticismo. Mas destruir o ceticismo seria de fato seu maior objetivo? Tal questionamento vem sendo feito por muitos comentadores que criticam a tese de Popkin. Alguns esforços têm sido feitos não só para rejeitá-la, mas também para revisá-la, demonstrando que, embora seja válida em alguns pontos, ela possui equívocos para os quais devemos nos atentar.

O nosso objetivo no presente capítulo é apresentar a tese de Popkin, mostrando seus pontos negativos e positivos, analisando-a em comparação tanto com comentadores que a

corroboram, quanto com comentadores que a rejeitam ou propõem uma revisão da mesma. Desse modo estaremos aptos a tentar determinar o real papel do ceticismo na filosofia cartesiana.

### 3.1 Descartes: Conquistador do Ceticismo e Cético Malgré Lui

Em seu livro *A História do Ceticismo*, Popkin dedica dois capítulos a Descartes, o primeiro deles, *Descartes: Conquistador do Ceticismo* apresenta o projeto cartesiano e o seu desenvolvimento, dando elementos que fundamentam a tese de que seu objetivo central era o de destruir o ceticismo. O segundo, *Descartes: Sceptique Malgré Lui*, mostra como Descartes falhou em sua empreitada, não conseguindo alcançar o seu suposto objetivo. Apresentaremos a seguir, detalhadamente, a argumentação desenvolvida por Popkin, privilegiando a tese presente no primeiro capítulo.

Para iniciar seu capítulo, Popkin parte da afirmação feita por Descartes em suas respostas às objeções do padre Bourdin de que ele teria sido o primeiro a derrubar a dúvida dos céticos.

Ele não tem então nenhuma razão para acreditar, nem mesmo para suspeitar, que eu tenha cometido a mínima falta em tudo que eu disse e salientei, e através do qual eu refutei, em primeiro lugar, essa dúvida enorme dos céticos; ele confessa que isso é digno de grande louvor, e não obstante ele parece me repreender como culpado deste erro, e de me atribuir essa dúvida dos céticos, que poderia mais acertadamente ser atribuída a qualquer outro que não eu. (DESCARTES, 1988: 1061-2, tradução nossa).<sup>206</sup>

Tal passagem seria uma forte evidência de que Descartes se colocava como adversário do ceticismo, mas segundo Popkin ela não recebeu a devida atenção. Descartes era mais visto como opositor da escolástica ou como um filósofo que tinha por objetivo conciliar a religião cristã com a nova visão de mundo gerada pela revolução científica. O autor demonstra certo desgosto por não haver naquela época (aproximadamente 1960) muitos estudos referentes à relação entre Descartes e o ceticismo, embora o próprio filósofo revelasse em seus escritos sua preocupação com os céticos.

---

<sup>206</sup> “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 première ce doute énorme des sceptiques; il confesse que cella 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 toute autre qu’à moi.”(DESCARTES, 1988 : 1061-2/ AT, VII, 550)

É interessante observar que na maior parte do tempo Popkin identifica céticos a pirrônicos, afirmando que Descartes teve contato com os textos dos pirrônicos clássicos<sup>207</sup>. Em momento algum ele faz menção aos acadêmicos. Tal postura, normalmente, pode consistir em um dentre dois erros: ou não se considera a distinção entre acadêmicos e pirrônicos e chama todos os céticos de pirrônicos; ou se faz essa distinção, mas acredita-se que os acadêmicos não foram relevantes para a filosofia cartesiana. No caso de Popkin, ficamos com a segunda hipótese, pois ele acreditaria que após a redescoberta dos textos de Sexto o interesse pelo ceticismo acadêmico diminuiu. Mas, seja qual for o caso, o erro é grave, pois os estudos mais recentes mostram não só a importância dessa distinção, como a maior possibilidade de Descartes ter sido influenciado pelos acadêmicos, como Cícero, que pelos pirrônicos, como Sexto.

Ao relatar os textos céticos com os quais Descartes teve contato, Popkin (2000) cita Cornélio Agripa, Montaigne, Charron e La Mothe Le Vayer, assim os céticos contemporâneos a Descartes parecem ser aqueles com os quais ele teve mais contato. De acordo com Popkin, haveria na época de Descartes uma crise pirrônica que trouxe à tona os argumentos céticos e gerou esforços para combatê-los. Nesse contexto, em torno de 1628-29, Descartes teria, segundo o autor, passado por uma espécie de “despertar cético” durante sua visita a Paris. Popkin destaca o comparecimento de Descartes a uma palestra ministrada por Chandoux e assistida por diversos sábios da época como evidência fundamental da preocupação de Descartes com o ceticismo.

De acordo com relatos<sup>208</sup>, na referida palestra, Chandoux fez uma apresentação bastante geral de um sistema filosófico que ia contra a filosofia tradicional. Agradando aos presentes, Chandoux foi bastante aplaudido por todos ao final de sua apresentação, exceto por Descartes. Esse fato não passou despercebido pelo cardeal de Bérulle que não hesitou em perguntar ao filósofo a sua opinião sobre o discurso apresentado. Para seu espanto, Descartes revelou grandes ressalvas contra a apresentação, acusando-a de versar apenas sobre probabilidades, que foram aceitas pelo autor e pela audiência sem o menor receio. Descartes demonstrou ainda a falibilidade de se aderir à probabilidade como critério de verdade, pois se poderia tomar assim o falso pelo verdadeiro e vice-versa. Desse modo, o filósofo fez uma pequena exposição na qual tomou um exemplo de algo tido como certo e evidente e, por meio

<sup>207</sup> “É difícil dizer quando e como Descartes entrou pela primeira vez em contato com os pontos de vista dos céticos. Mas ele parece ter tido bastante conhecimento não só dos clássicos pirrônicos, mas também das correntes céticas de sua época.” (POPKIN, 2000: 272).

<sup>208</sup> BAILLET, Adrien. **La vie de Monsieur Descartes**. Paris: Hortemels, 1691. 2v. (reimpr. Paris: La Table Ronde, 1946). T.1, L 2, c. 14, p. 162.

de argumentos prováveis, mostrou que aquilo na verdade era falso, e fez também o contrário, demonstrando por intermédio da probabilidade a plausibilidade daquilo que antes se considerava como falso<sup>209</sup>. Segundo os relatos, a platéia ficou muito impressionada com a exposição e quis saber de Descartes qual seria então a maneira de se chegar ao conhecimento certo das coisas. O filósofo afirmou que seria por meio de seu método natural. Assim, muito interessado no método cartesiano, o cardeal Bérulle o convidou para um encontro no qual pudessem discuti-lo de forma mais detalhada. Ao tomar conhecimento do método o cardeal insistiu que Descartes o aplicasse às questões metafísicas.

O que há de mais importante nesse relato para o nosso interesse é a questão da probabilidade e a forma de argumentação utilizada por Descartes, pois são nesses dois pontos que podemos perceber a preocupação do filósofo com o ceticismo. Como sabemos, a probabilidade como critério de verdade é extremamente criticada pelos cétricos que demonstram a sua maleabilidade, pois ela pode nos levar a crer tanto na falsidade quanto na veracidade das coisas. Embora os acadêmicos a adotem como critério de ação, eles afirmam que de maneira nenhuma a probabilidade pode ser útil quando o intuito é conhecer. Descartes estava, pois, consciente dos problemas que envolviam a probabilidade e por isso insistia que ela não poderia ser, de forma alguma, aceita como critério de verdade. As verdades estabelecidas por meio da probabilidade seriam alvos fáceis das dúvidas dos cétricos. Descartes empreenderá mais tarde em suas *Meditações* um verdadeiro ataque contra a probabilidade<sup>210</sup>.

No que tange à forma de argumentar que Descartes utiliza em sua apresentação, a relação com o ceticismo fica ainda mais clara, pois o filósofo faz uso de um argumento de tipo cétrico, denominado *sorites*<sup>211</sup> ou argumento do pouco a pouco. Tal forma argumentativa consiste em por meio de argumentos ir pouco a pouco transformando algo anteriormente tido como falso em verdadeiro ou vice-versa, demonstrando que a linha que separa o verdadeiro do falso é bastante tênue.

---

<sup>209</sup> Nesse ponto, Thomas Lennon faz notar que há uma forte semelhança entre o episódio de Chandoux protagonizado por Descartes e um episódio que envolve o cétrico acadêmico Carneades que, segundo relatos teria apresentado uma palestra em Roma onde teria argumentado a respeito da justiça de forma que convenceu a platéia. Entretanto, no dia seguinte ele teria voltado a se apresentar para o mesmo público refutando tudo que havia dito no dia anterior (LENNON, Thomas. **The plain truth: Descartes, Huet and Skepticism**. Leiden: Brill, 2008).

<sup>210</sup> Esse tema vem sendo trabalhado por José Raimundo Maia Neto em seus estudos mais recentes sobre Descartes e foi apresentado por ele em uma conferência intitulada *Descartes contra a probabilidade*, no colóquio “Descartes e o grande século”, ocorrido em 2009 na cidade de Uberlândia (UFU).

<sup>211</sup> O termo *sorites* em grego significa “pilha, monte, montão”. A ideia é de que de grão em grão formamos um monte e retirando grão por grão o destruímos.

Ao que tudo indica, esse encontro influenciou bastante Descartes que nessa mesma época passou a se dedicar à metafísica, algo que, supostamente, antes não havia despertado seu interesse. É nessa época que ele se refugia na Holanda e escreve o *Discurso do Método*. Segundo Popkin, uma tentativa de fornecer base para o conhecimento, base essa que se encontraria somente em Deus, nas palavras do autor<sup>212</sup>:

Se a fuga de Descartes para a teologia metafísica viria a ser sua proposta de solução para o colapso do conhecimento humano devido à probabilidade, às opiniões, e às dúvidas, o meio para se levar as pessoas a perceberem a verdadeira natureza metafísica e religiosa da realidade consistia primeiro em fazê-las perceber “a miséria do homem sem Deus”. A perplexidade dos homens cultos no encontro com Chandoux foi provavelmente uma etapa no caminho para o método da dúvida. 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.

Para amparar a sua teoria que vê o encontro com Chandoux como mola propulsora do interesse metafísico de Descartes, Popkin recorre a passagens do *Discurso* em que Descartes sugere essa data (1628-1629) como o início de sua revolução filosófica<sup>213</sup>.

Popkin (2000) afirma a existência de semelhanças entre a dúvida de Descartes e aquela dos céticos, como no caso da regra de evitar a precipitação<sup>214</sup>. Todavia, ao aplicá-la, Descartes, de acordo com o autor, vai muito além dos céticos, pois sua dúvida alcança níveis muito mais elevados. É interessante notar que, para Popkin, o nosso filósofo apresenta três níveis de dúvida que se referem ao erro dos sentidos, ao argumento do sonho e ao gênio maligno, apenas o último estaria ausente da dúvida dos céticos, sendo mais eficaz para revelar a incerteza de tudo o que antes se pensava conhecer. A opinião do autor a respeito do argumento do sonho em Descartes, ou até mesmo de sua comparação com os argumentos dos céticos não é suficientemente clara. Ele não entra no mérito da presença ou não de uma dúvida a respeito da existência do mundo exterior e não aponta esse fato como o que distingue a dúvida de Descartes da dos céticos, como fazem a maioria dos comentadores. Segundo Popkin, a radicalidade da dúvida de Descartes reside no gênio maligno e consiste no fato de que ele coloca em dúvida não só nossas informações sobre os objetos de conhecimento, mas as nossas faculdades de conhecer.

---

<sup>212</sup> POPKIN, 2000: 278

<sup>213</sup> AT, VI, 30-31

<sup>214</sup> “Jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não reconhecesse evidentemente como tal; isto é, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida.” (DESCARTES, 1983: 37/ AT, VI, 18)

Descartes estava disposto a levar em consideração a mais radical e devastadora das possibilidades céticas, a saber, que não só nossas informações podem ser enganosas, ilusórias e distorcidas, mas também que nossas próprias faculdades, mesmo sob as melhores condições, podem ser errôneas. (POPKIN, 2000: 280)

Eis aqui outro ponto que nos chama a atenção no tratamento que Popkin dá à dúvida cartesiana: sua afirmação do gênio maligno como o último nível da dúvida. Ao que tudo indica, o autor assimila Deus enganador e gênio maligno, como se os dois desempenhassem a mesma função. Sempre que ele se refere ao argumento ele o nomeia “gênio maligno”, descrevendo as funções do Deus enganador. Como vimos no capítulo 2 (parte V), o gênio maligno não é um simples argumento, uma simples substituição de uma entidade divina por uma maligna. O gênio maligno é um artifício psicológico que nos torna capazes de manter a dúvida radical. Mas, Popkin não enxergou as coisas dessa maneira. Muito embora, ele adote a visão de Gouhier a respeito do método cartesiano segundo o qual seria ao transformar a dúvida em negação que Descartes se tornaria mais radical que os céticos<sup>215</sup>.

No que tange à diferenciação de Descartes dos céticos, Popkin acredita que a distinção repousa justamente naquilo que Descartes mesmo afirmava ser diferente, em seu objetivo e nos resultados alcançados. Enquanto os céticos “duvidavam apenas por duvidar”<sup>216</sup>, Descartes pretendia, por intermédio da dúvida, encontrar o conhecimento certo e verdadeiro. O processo de elevar a dúvida ao seu mais alto grau gerando um ceticismo total faz emergir o *cogito*, que será a destruição do próprio ceticismo e que nos fornecerá o critério de verdade: o da clareza e distinção. Donde se prova a existência de Deus e que ele não é enganador, o que garante a validade do critério de verdade estabelecido.

Descartes considerou que tinha conseguido, a partir das profundezas desesperadoras da *Primeira meditação*, uma completa reversão do ceticismo, marchando da dúvida total para a certeza total. Esta surpreendente mudança só foi possível porque o pirronismo tinha sido levado suficientemente a sério. Ao duvidar dos limites da capacidade humana, a força do *cogito* pôde emergir como uma onda na praia, arrastando a *crise pyrrhoniennne* e levando o indivíduo recém-iluminado para o terreno de uma verdade sólida e inabalável. Cada etapa no caminho para a verdade absoluta após o *cogito* fortalece o afastamento do ceticismo, e torna seguras as etapas já ultrapassadas. O critério levava a Deus, Deus levava à completa garantia, e a completa garantia ao conhecimento do universo mecanicista. Apenas após termos atravessado o vale da dúvida completa poderíamos ser levados para a paz e a segurança de um mundo visto como uma teodicéia, nossas idéias e verdades como *fiats* divinos, para sempre garantidos pelo reconhecimento de que o Todo-Poderoso não pode nos enganar. (POPKIN, 2000: 295-296)

<sup>215</sup>Popkin vê a presença desse método negativo nos *nouveaux pyrrhoniens* (como Montaigne e Charron) através de seu processo de eliminação mental.

<sup>216</sup>(DESCARTES, 1983: 44/ AT, VI, 29)

Num contexto de crise não só referente ao ceticismo, mas à Igreja Católica que enfrentava problemas com a Reforma Protestante, Popkin vê similaridades entre a empreitada de Descartes contra o pirronismo e o calvinismo no que diz respeito à tentativa de objetivar a certeza subjetiva recorrendo a Deus, o que em ambos os casos são perigosos porque torna o critério de verdade sujeito à acusação de circularidade. Assim, para muitos, Descartes não venceu o ceticismo, mas deu-lhe forças, revelando uma dúvida tão radical que não poderia ser superada.

Após a publicação das *Meditações*, Descartes foi alvo de incontáveis críticas vindas de todos os lados, tanto dos céticos, quanto dos dogmáticos. Dentre os dogmáticos, Popkin destaca Bourdin como um dos principais opositores de Descartes, cujas objeções foram fundamentalmente duas: 1) o método de Descartes seria completamente negativo destruindo todos os meios prévios de se buscar a verdade sem substituí-los por outros; 2) sendo negativo, o método não pode alcançar nenhuma certeza. Já os partidários do ceticismo viam tudo que se estabelece após o *cogito* como duvidoso, sendo a empreitada dogmática de Descartes totalmente mal sucedida.

Popkin parece concordar em parte com ambos os lados, pois ele não aceita as afirmações dogmáticas de Descartes e ao mesmo tempo acredita que ele tenha dado forças ao pirronismo. Assim, ao tentar fazer uso do ceticismo para superá-lo, Descartes eleva-o ao seu mais alto grau, sendo, porém, incapaz de depois destruí-lo. Por isso, ele seria uma “sceptique malgré lui”, pois a despeito de suas intenções dogmáticas, nosso filósofo acabou por fortalecer seus inimigos céticos. Descartes teria falhado ao tentar derrotar o ceticismo.

### **3.2 Analisando a tese de Popkin**

Analisando a tese de Popkin, apresentada na *História do Ceticismo*, primeiramente no que concerne à visão de Descartes como tendo a intenção de destruir o ceticismo, podemos dizer que o autor utiliza fundamentalmente quatro argumentos para provar sua teoria:

- a) O contexto: Descartes teria vivido em um período no qual estava em voga uma “crise pirrônica” que trazia à tona o ceticismo e seus questionamentos;
- b) O encontro com Chandoux e o cardeal Bérulle: Popkin trata esse episódio como o “despertar cético” de Descartes, sendo mais uma evidência de sua preocupação em destruir o ceticismo;
- c) A dúvida cartesiana: Descartes fez uso de argumentos céticos de um modo semelhante ao dos céticos do seu tempo, o que torna evidente o fato de ele ao

menos conhecer a literatura cética e estar consciente da crise que assolava o conhecimento em sua época;

- d) Evidências textuais: Há passagens em que Descartes faz referência aos céticos ou ao ceticismo e até mesmo em que ele afirma ter sido o primeiro a superar a dúvida cética.

O primeiro tipo de argumento utilizado por Popkin afirma a existência de uma “crise pirrônica” da qual, Descartes estaria plenamente consciente. Assim, como havia naquele momento uma crise das ciências e da religião, haveria uma crise cética, proveniente de uma conjunção entre o contexto já conturbado que havia se instaurado no Século XVI e a redescoberta dos textos de Sexto e sua tradução para o latim naquele período (anos 60 do Século XVI).

Certamente, há fatores históricos nesse argumento que não podemos questionar, pois a crise do aristotelismo aliada à Reforma Protestante acarretaram uma crise dos sistemas mais tradicionais de que se tinha conhecimento. E, concomitantemente, seja isso fruto de uma coincidência, ou não, houve o ressurgimento dos textos de Sexto, que ganharam traduções latinas naquele período. Os argumentos céticos passaram a desempenhar um papel na crise que já havia tomado conta do cenário do Século XVI. O problema do critério de verdade ganhou destaque e o conhecimento em geral passou a ser, de algum modo, questionado. Entretanto, isso seria suficiente para afirmar a existência de uma “crise pirrônica”? Esse conceito vem sendo questionado nos últimos anos. Dominik Perler<sup>217</sup>, por exemplo, afirma que o ceticismo nos Séculos XVI e XVII foi um fenômeno heterogêneo e como tal, incapaz de gerar uma crise, pelo menos não do modo como coloca Popkin. Dessa maneira, não haveria uma crise única, nem mesmo um movimento cético uniforme. Ainda questionando o conceito de “crise pirrônica”, Michael Ayers<sup>218</sup> chama atenção para o que ele considera uma ambiguidade do conceito que, segundo ele, em determinados momentos seria colocado como um evento psicológico (relacionado a algum tipo de colapso mental) e em outros momentos como um acontecimento sociológico, capaz de atingir o mundo intelectual.

Algumas vezes (...) a *crise pyrrhonienne* parece antes ser algo puramente lógico, o clímax ou a conclusão de um argumento pirrônico, capaz de ser desenvolvido mais ou menos bem ou minuciosamente por um filósofo individual, ou num trabalho específico. Nenhuma dessas noções de crise cética é necessariamente conectada com nenhuma das outras, e só nos resta duvidar que Popkin esteja certo ao deslocar-se

<sup>217</sup> PERLER, Dominik. Was there a pyrrhonian crisis in Early Modern Philosophy? A critical notice of Richard H. Popkin. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, v. 86, issue 2, p. 209-220, 2004.

<sup>218</sup> AYERS, Michael. Popkin revised Skepticism. *British Journal for the History of Philosophy, Oxford* v.12, n.2, p. 319-332, 2004.

tão prontamente de uma a outra ao fazer suas alegações históricas. (AYERS, 2004: 12, tradução nossa).<sup>219</sup>

Tal ambiguidade seria, para Ayers, uma das formas de demonstrar que Popkin exagera a importância do ceticismo filosófico, pois a incerteza dos conceitos-chaves utilizados por ele seriam um reflexo desse fato.

Entretanto, devemos admitir que houvesse sim uma forte retomada do ceticismo naquele período que minou o terreno do conhecimento. Contudo, seria correto afirmar que esse fenômeno estaria exclusivamente ligado ao pirronismo? Essa é a questão que mais nos preocupa, pois ao que se sabe os textos de Cícero também foram revisitados naquele período<sup>220</sup> e hoje, ainda que Sexto não fosse concordar de forma alguma com isso, os acadêmicos são tidos como uma corrente do ceticismo. Não se pode identificar ceticismo e pirronismo, como parece ser o caso das colocações de Popkin, e deixar de lado a distinção entre acadêmicos e pirrônicos que se configura dentro da corrente cética. Desse modo, mesmo que admitamos a denominação “crise”, deveríamos modificá-la para “crise cética”, pois o termo “crise pirrônica” carrega consigo um erro historiográfico e conceitual grave, que não pode ser nos dias de hoje, admitido. Não estamos aqui de maneira alguma negando a importância, provavelmente até maior, do pirronismo naquele período, apenas chamamos atenção para o fato de que o ceticismo acadêmico também tem sua relevância e não pode ser deixado de lado como insignificante.

Entretanto, ainda que haja diversos problemas quanto à denominação “crise pirrônica”, não se pode negar que Descartes estava consciente dos debates céticos que dominavam aquele período e conhecia, pelo menos em parte, a literatura cética. Um fato que corrobora essa hipótese é a sua amizade com o Padre Mersenne que, embora não fosse um cético, também tinha conhecimento dos debates em torno do ceticismo, tendo chegado até mesmo a escrever um livro contra os céticos intitulado *La vérité des sciences contre les sceptiques et les pyrrhoniens* (1625). Descartes não poderia estar alheio ao ceticismo, mas até onde vão suas preocupações quanto a isso não é tão simples de se determinar.

---

<sup>219</sup> “Sometimes (...) the *crise pyrrhoniennne* seems rather to be something more purely logical, the climax or conclusion of a ‘pyrrhonian’ argument, capable of being ‘developed’ more or less well or thoroughly by an individual philosopher, or in a particular work. No one of these notions of a sceptical crisis is necessarily connected with either of the others, and we can only doubt whether Popkin is justified in moving so readily between them in making his historical claims”.

<sup>220</sup> SCHMITT, em seu *Cicero Scepticus: A Study of the Influence of the Academia in the Renaissance* (1972), analisa a influência dos *Academica* e de autores pró e contra o ceticismo acadêmico, nos anos que antecederam as publicações de Sexto.

Lennon<sup>221</sup> chama atenção para a importância da divisão entre acadêmicos e pirrônicos para a compreensão do papel do ceticismo na filosofia de Descartes. Determinar as diferenças entre as duas correntes céticas é extremamente relevante, pois assim podemos reconhecer os traços céticos e as suas fontes dentro da filosofia cartesiana. Tal distinção se mostra ainda mais importante tendo em vista que, de acordo com a teoria de Lennon, como veremos em detalhe mais adiante, Descartes estaria mais próximo do ceticismo acadêmico que do pirrônico. Sendo assim, ao se referir ao ceticismo apenas como uma expressão do pirronismo, Popkin deixaria de lado o que há de mais fundamental no que se refere à influência cética sobre a filosofia cartesiana.

Gianni Paganini<sup>222</sup> tem uma visão um pouco diferente a esse respeito. Ainda no que diz respeito à “crise pirrônica”, ele acredita que esse conceito não pode ser abandonado e reafirma a importância de se recorrer a autores céticos para a melhor compreensão de Descartes. Entretanto, o autor não acredita que a separação entre acadêmicos e pirrônicos seja relevante para o filósofo francês. Segundo Paganini, Descartes não tinha interesse explícito de se colocar ao lado de nenhuma expressão particular do ceticismo antigo. O que interessava a ele era o modo como seus contemporâneos faziam uso do ceticismo e como ele também poderia fazê-lo. Assim, Descartes usa as formas céticas que mais se adequam aos seus objetivos. Ainda de acordo com o autor, o filósofo estaria, como acredita Popkin, mais próximo da variante pirrônica do ceticismo. Desse modo, embora Paganini reconheça a distinção entre acadêmicos e pirrônicos como sendo importante, ele não acredita que ela seja fundamental para o próprio Descartes, que adotou indistintamente elementos das duas correntes, sendo mais influenciado pelo pirronismo.

De fato, pode ser que essa distinção seja mais importante para nós do que para o próprio Descartes, mas, ainda assim, quando se trata de compreender a influência do ceticismo na filosofia cartesiana ela se mostra fundamental. E, ao contrário de Popkin e Paganini, acreditamos que o ceticismo acadêmico tenha tido sobre Descartes mais influência do que se imagina o que gera a necessidade de que a tese de Popkin seja revista nesse ponto. Em linhas gerais, essa questão não compromete de forma irremediável a tese exposta na *História do Ceticismo*, pois o fato de Descartes ter sido mais influenciado pelo ceticismo acadêmico que pelo pirrônico não afeta a tese geral de que ele tenha tido como objetivo refutar o ceticismo (talvez se deva afirmar a refutação do ceticismo como atingindo apenas os

---

<sup>221</sup> LENNON, Thomas. **The plain truth:** Descartes, Huet and Skepticism. Leiden: Brill, 2008.

<sup>222</sup> PAGANINI, Gianni. **Skepsis:** le debat des Modernes sur le Scepticisme. Paris: Vrin, 2008.

pirrônicos). Todavia, ao darmos atenção a esses detalhes poderemos compreender melhor até que ponto a teoria de Popkin é válida.

Portanto, o primeiro argumento de Popkin, que se apoia no contexto para defender a preocupação de Descartes com o ceticismo, não pode ser completamente rejeitado, pois há nos Séculos XVI e XVII uma forte retomada do ceticismo, gerando debates em torno de questões céticas que chegaram ao conhecimento de Descartes. O que cabe aqui é uma modificação, já que limitar o ceticismo ao pirronismo, como faz Popkin, seria um erro. Erro que se torna ainda mais grave se observamos que Popkin recorre a esse conceito a todo o momento e, conseqüentemente, considera as fontes do ceticismo de Descartes como sendo essencialmente pirrônicas. Até mesmo Pierre Charron é tido por ele como um cético pirrônico.

Partindo para o segundo argumento de Popkin, encontramos o relato do episódio ocorrido em Paris, envolvendo Chandoux e o cardeal Bérulle, colocado como o momento em que Descartes passa pelo seu “despertar cético”. Esse relato é bastante conhecido e como já o expusemos anteriormente, não cabe repeti-lo, basta termos em mente que, ao que nos consta, Descartes faz um discurso contrário à probabilidade argumentando *in utramque partem* por meio de um argumento do tipo *sorites*, forma argumentativa típica dos céticos acadêmicos. Além disso, sabe-se que ele teve um posterior encontro com o cardeal Bérulle para falar mais a respeito do seu método, no qual o cardeal o incentivou a aplicá-lo aos assuntos que mais afligiam os pensadores de sua época, ou seja, questões metafísicas.

O interessante aqui é que ao utilizar esse episódio como evidência a favor de sua tese, Popkin concentra-se justamente no ponto mais obscuro do relato, qual seja, o encontro com o cardeal Bérulle. De acordo com os relatos<sup>223</sup>, ele teria se impressionado bastante com o método cartesiano e teria se interessado em saber detalhes a esse respeito. Supõe-se que nessa conversa privada, Bérulle incitou Descartes a utilizar seu método nas questões que mais preocupavam e abalavam os pensadores daquele momento. Popkin<sup>224</sup> acredita, portanto, que o encontro com Bérulle tenha influenciado Descartes a ponto de ser decisivo na sua mudança de foco, pois, a partir daquele momento, ele teria deixado de lado as questões exclusivamente científicas, passando a tratar de questões metafísicas. E mais, o autor chega ao ponto de afirmar que Descartes teria se retirado para Holanda para encontrar uma solução para a “crise pirrônica”, “Descartes deixou Paris e retirou-se para a Holanda para desenvolver

---

<sup>223</sup> BAILLET, Adrien. **La vie de Monsieur Descartes**. Paris: Hortemels, 1691. 2 v. (reimpr. Paris : La Table Ronde, 1946). T.1, L 2, c. 14, p. 162.

<sup>224</sup> POPKIN, Richard H. **História do ceticismo de Erasmo a Spinoza**. Trad. Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000. p. 277.

solitariamente sua solução para a *crise pyrrhoniennne*". Aqui já podemos encontrar certo exagero nas afirmações de Popkin a esse respeito, pois o que na verdade seriam apenas suposições é colocado em termos de certezas. O autor reúne uma série de fatores aleatórios, e provavelmente apenas coincidentes, como prova de que Descartes tenha se recolhido na Holanda com o intuito de solucionar a crise. A suposta conversa com o cardeal, e a sua subsequente partida para Holanda, algo que na realidade pode não ter nenhuma relação, é visto por Popkin como evidência. Algumas passagens do *Discurso* onde Descartes afirma não ter empreendido tentativa de encontrar os fundamentos da filosofia até aquele momento<sup>225</sup> são elencadas por Popkin como mais uma evidência de que o filósofo, influenciado por Bérulle e impressionado pela "crise pirrônica", tenha saído em busca de uma solução que refutasse o ceticismo.

Contrariando a interpretação de Popkin a respeito desse episódio, encontramos Gaukroger<sup>226</sup>, que nega a origem epistemológica da busca cartesiana pela certeza. De acordo com esse autor, não há nada que indique preocupações céticas de Descartes nesse período, assim, a tese de Popkin seria completamente equivocada nesse ponto, pois o episódio com Chandoux e o subsequente encontro com o cardeal Bérulle não teriam ocasionado, por meio do ceticismo, a busca cartesiana pela certeza, nem mesmo uma tentativa de refutar o ceticismo.

Não encontro nada no *Discours* ou na correspondência desse período que indique qualquer interesse cartesiano pelo ceticismo na época, nem consigo encontrar nenhuma prova de que Descartes tenha sido motivado por um interesse pelo ceticismo antes da década de 1630. Assim devemos considerar seriamente a possibilidade de que esse interesse pela certeza tenha sua origem em considerações naturais-filosóficas, e não epistemológicas. (GAUKROGER, 1999: 236)

Talvez haja aqui um exagero de ambas as partes, enquanto Popkin força a interpretação do episódio para adequá-lo a sua tese, Gaukroger acaba por ir longe demais ao desconsiderar completamente o ceticismo como fonte do interesse cartesiano pela certeza, pois, ainda que Descartes não tivesse o ceticismo como seu principal inimigo, acreditamos que ele o via como um obstáculo a ser superado na medida em que após encontrarmos a certeza, ele deve ser abandonado. Mesmo que ao longo do percurso ele possa ter tido sua utilidade, ele não pode ser tomado como uma postura definitiva, pois isso seria permanecer num estado de crise. Entretanto, devemos reafirmar que parece haver um exagero na

<sup>225</sup> AT, VI, 30/ DESCARTES, 1983: 45-46

<sup>226</sup> GAUKROGER, Stephen. **Descartes**: uma biografia intelectual. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

interpretação e, embora seja plausível a possibilidade levantada por Popkin, não há nenhuma prova de que isso tenha de fato ocorrido, e não se pode basear um argumento apenas em coincidências e suposições.

Ademais, Popkin afirma ainda que esse episódio como um todo teria sido fundamental para que Descartes tomasse consciência do problema cético. O ocorrido seria uma espécie de microcosmo da “crise pirrônica” que atingia o mundo. Entretanto, nos parece incoerente afirmar que alguém que elabora argumentos tipicamente céticos para provar seu ponto de vista só venha a tomar conhecimento do ceticismo naquele momento. Descartes parecia já estar bastante familiarizado com o ceticismo acadêmico e com o problema da probabilidade, é exatamente por isso que ele não se impressiona com o discurso apresentado por Chandoux, pois ele se baseava justamente em probabilidades. Se for realmente o caso de que Descartes já conhecia o ceticismo e suas implicações, o que é bastante provável, ele não teria motivos para ficar tão abalado pela constatação de uma suposta “crise pirrônica”, principalmente diante da conjuntura histórica do momento<sup>227</sup>.

Além disso, é importante notar que o nosso filósofo demonstra ali conhecimento do ceticismo acadêmico. Se Descartes dá uma “lição de ceticismo”<sup>228</sup>, como afirma Popkin, não seria do tipo pirrônico. Naquele momento, o filósofo já dá indícios de sua preocupação com a probabilidade e com a forma que ela pode gerar o assentimento precipitado. Maia Neto<sup>229</sup> trabalha muito bem essa questão, afirmando que, embora muito do que Descartes tenha apresentado ali seja proveniente dos acadêmicos, como Carneades e Clitomaco, há um quê de inovação na exposição cartesiana.

Ele inova em relação à Carneades e Clitomachus na medida em que ele aponta para o perigo da probabilidade, que induz ao assentimento na ausência de uma evidência certa. A probabilidade deve ser combatida na busca pela verdade porque ela induz a um assentimento precipitado a doutrinas que podem ser falsas. Este é o ponto central do episódio de Chandoux, que foi crucial no desenvolvimento da filosofia de Descartes. (MAIA NETO, J.R. **Lennon on Descartes Skepticism**. No prelo.)<sup>230</sup>

<sup>227</sup> Em sua conferência *Descartes contra a probabilidade* (apresentada no Colóquio “Descartes e o grande século” na UFU em outubro de 2009), Maia Neto trabalha a possibilidade de haver uma espécie de probabilismo acadêmico em La Flèche.

<sup>228</sup> “Encontravam-se reunidos ali alguns dos homens mais sábios e eruditos da época e eles foram capazes de aplaudir um homem que denegria as concepções tradicionais e lhes oferecia no lugar delas apenas probabilidades. Descartes levantou-se para mostrar-lhes as profundas conseqüências disto, dando-lhes uma lição de ceticismo.” (POPKIN, Richard H. **História do ceticismo de Erasmo a Spinoza**. Trad. Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000. p. 276).

<sup>229</sup> MAIA NETO, J.R. **Lennon on Descartes Skepticism**. No prelo.

<sup>230</sup> “He innovates with respect to Carneades and Clitomachus to the extent that he points out the danger of probability which induces assent in the absence of ascertained evidence. Probability must be combated in the search for truth because it induces precipitate assent to doctrines that can be false. This is the central point of the Chandoux episode which was crucial in the development of Descartes’s philosophy.”

Ainda de acordo com Maia Neto, o que há de mais notável nesse episódio é o fato de que ali Descartes não trata o ceticismo como um inimigo, muito antes pelo contrário, ele seria um aliado na busca pela certeza, pois ao rejeitar a probabilidade e evitar a precipitação estaríamos mais aptos a encontrar o conhecimento verdadeiro<sup>231</sup>. E esse será um dos princípios que guiará Descartes na busca da verdade. Assim, Descartes se apropria de uma posição cética de forma provisória, como um meio de alcançar a verdade.

É forçoso notar que Popkin não atentou para esse fato, ele interpretou esse episódio como uma demonstração de que Descartes tinha o ceticismo como um inimigo, pois a constatação da crise cética e da incerteza que atingia todos os campos do conhecimento teriam sido um incentivo para que o filósofo buscasse a certeza e se livrasse de uma vez por todas das dúvidas geradas pelo ceticismo. Todavia, a recusa epistemológica da probabilidade é um preceito cético e, embora no caso dos cétricos culmine na suspensão do juízo a respeito de todas as coisas, no caso de Descartes viria a se tornar apenas um instrumento na busca da verdade. Mais uma vez, o erro de Popkin deve-se ao fato de ele negligenciar o ceticismo acadêmico em prol do pirrônico.

Como podemos perceber, o argumento que se baseia no episódio com Chandoux como evidência a favor do fato de Descartes ter como principal objetivo refutar o ceticismo se mostra infundado. Primeiramente pelo fato que a hipótese de Descartes ter passado a buscar respostas para questões metafísicas e uma solução para a “crise pirrônica” influenciado pelo cardeal seja apenas uma suposição. Outro fator contra esse argumento é o fato de Descartes não demonstrar ali ter o ceticismo como inimigo, mas sim como aliado na busca da verdade, como um meio de evitar o erro. Nesse caso, desconsiderar o ceticismo acadêmico contribui para uma interpretação equivocada do episódio. Por fim, acreditamos que Popkin cometa mais um equívoco ao supor que seja apenas naquele momento (1628-29) que Descartes tomara conhecimento da suposta crise ocasionada pelo ceticismo. O único ponto a favor do argumento é justamente mostrar que Descartes conhecia o ceticismo e sabia dos seus perigos, a argumentação apresentada por ele sugere ainda que ele tivesse algum conhecimento da literatura cética (mais provavelmente de Charron)<sup>232</sup>. Todavia, o argumento não constitui evidência suficiente a favor da tese de Popkin, pois não indica que Descartes tivesse o

<sup>231</sup> De acordo com Maia Neto, a fonte cética imediata mais provável nesse caso seria Charron, embora os cétricos antigos também argumentassem contra a precipitação. A forte insistência de Charron em dizer que o sábio deveria ter o espírito forte, capaz de evitar a precipitação recusando a probabilidade parece ser o que influenciou Descartes nesse ponto.

<sup>232</sup> Sobre esse tema ver: MAIA NETO, J. R. Charron's *ephoche* and Descartes's *cogito*: the skeptical base of Descartes's refutation of skepticism. In PAGANINI, G. (ed.). **The return of Skepticism from Hobbes and Descartes to Bayle**. Dordrecht: Kluwer, 2003. p. 81-113.

ceticismo como seu maior inimigo, mas como uma posição provisória que devemos adotar enquanto não alcançamos o conhecimento verdadeiro e indubitável. É a maneira como Popkin interpreta o episódio que torna seu argumento fraco.

Trataremos agora de argumentos que são baseados em evidências textuais presentes ao longo da obra cartesiana. O primeiro deles, que enumeramos com o terceiro tipo de argumento utilizado por Popkin, baseia-se nos argumentos céticos utilizados por Descartes e no modo como ele os utiliza que seria semelhante ao dos céticos do seu tempo, demonstrando não tanto o seu objetivo de refutar o ceticismo, mas ao menos seu conhecimento do tema e sua consciência da retomada do ceticismo que se configura em sua época levando ao que Popkin denominou “crise pirrônica”.

Para o autor, o mais importante no que concerne aos argumentos cartesianos e seu percurso dubitativo seria a forma de ceticismo empreendida por ele, que se assemelharia muito ao fideísmo dos novos pirrônicos. Assim como Montaigne e Charron, Descartes teria a intenção de livrar a mente dos preconceitos preparando-a para receber o conhecimento verdadeiro. Contudo, para os céticos fideístas, essa verdade só poderia ser alcançada por meio da revelação, apenas o homem tocado pela graça divina seria capaz de obter o conhecimento verdadeiro das coisas, aos demais, enquanto sábios, caberia apenas suspender o juízo a respeito de todas as coisas. Já Descartes acreditava na possibilidade de atingirmos o conhecimento por meio da nossa própria razão, sem intervenção do sobrenatural. É necessário deixar claro que essas colocações se inserem dentro de uma teoria maior e mais elaborada proferida por Popkin na sua *História do Ceticismo*, que caracteriza os novos pirrônicos como fideístas. Não nos cabe, no entanto, analisar aqui a referida tese, mas apenas destacar a sua influência na interpretação que Popkin fará de Descartes. Apesar dos questionamentos lançados sobre a teoria do autor, certamente o percurso da dúvida cartesiana pode ser plausivelmente visto da maneira como Popkin o coloca, pois não é segredo a intenção cartesiana de livrar a mente dos sentidos e dos preconceitos unidos a eles para assim alcançar o conhecimento verdadeiro.

No capítulo 2, fizemos uma longa exposição dos argumentos céticos utilizados por Descartes, por isso não será necessário apresentá-los novamente de forma detalhada. Entretanto, o que nos chama a atenção é o fato de Popkin classificar os argumentos cartesianos de uma forma diversa da nossa e de ele não dar importância aos mesmos fatos que nós, a dúvida a respeito da existência do mundo exterior, por exemplo, não é uma questão muito trabalhada pelo autor.

Popkin divide os argumentos cartesianos como pertencendo a três níveis. O primeiro nível seria aquele no qual encontramos o argumento do erro dos sentidos, capaz de questionar nossa experiência sensível. Tal argumento como vimos no capítulo anterior, é inquestionavelmente semelhante ao dos céticos antigos e, como ressalta Popkin, está presente de forma insistente também nos *nouveaux pyrrhoniens*. O segundo nível seria aquele ao qual pertence o argumento do sonho, capaz de questionar a própria realidade. De acordo com o autor, até esse momento a dúvida empreendida por Descartes permanece no mesmo registro da dos céticos, pois não há nada que a dúvida cartesiana coloque em dúvida com esses argumentos que os céticos já não tenham questionado.

Em ambos estes níveis os problemas céticos tradicionais são suficientes para descrevermos uma situação em que nossas crenças usuais sobre a experiência comum sejam duvidosas ou até mesmo falsas. E, portanto, (...) estes dois tipos de dúvida bastam para nos levar “diretamente à ignorância de Sócrates, ou à incerteza dos pirrônicos, que parecem águas tão profundas que não dão pé”.<sup>233</sup>

Nesse ponto somos forçados a discordar de Popkin, pois a análise dos argumentos do sonho presentes nos céticos anteriores a Descartes, mesmo os *nouveaux pyrrhoniens*, indica na verdade que não há um questionamento da realidade em termos de existência do mundo exterior anterior a Descartes<sup>234</sup>. Mas o erro cometido por Popkin aqui pode ser baseado em duas possibilidades: ou ele acredita que os céticos já teriam alcançado esse nível de dúvida questionando a existência do mundo exterior; ou ele não vê o argumento do sonho de Descartes como sendo capaz de lançar a dúvida a respeito da existência do mundo exterior.

Talvez por esse tipo de questionamento não ser comum na época de Popkin e de não haver grande número de estudos detalhados que comparassem a dúvida de Descartes com a dos céticos em termos de originalidade, ele não tenha atentado para essa questão. O autor passa por esse tema de maneira muito breve, afirmando as dúvidas como semelhantes sem recorrer a evidências que comprovassem tal fato. Desse modo não é possível saber ao certo qual era a sua opinião sobre o assunto. As suas palavras deixam a entender que ele vê no argumento do sonho a dúvida a respeito da existência do mundo exterior, pois ele coloca o argumento como sendo capaz de questionar a realidade<sup>235</sup>, o que nos leva a crer que o erro cometido por ele se baseia na primeira possibilidade, qual seja, a de acreditar que a dúvida a

<sup>233</sup> POPKIN, Richard H. **História do ceticismo de Erasmo a Spinoza**. Trad. Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000. p. 280.

<sup>234</sup> Esse assunto é tratado detalhadamente no capítulo 2, sessão 2. III desta dissertação.

<sup>235</sup> “A possibilidade de que toda nossa experiência seja apenas parte de um sonho, que constitui o segundo nível, nos permite construir um cenário para pôr em dúvida a realidade de qualquer objeto conhecido, e até mesmo a realidade do mundo.” (POPKIN, Richard H. **História do ceticismo de Erasmo a Spinoza**. Trad. Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000. p. 279).

respeito da existência do mundo exterior já estava presente nos cétricos anteriores a Descartes. No entanto, independente das crenças que sustentam essa visão de Popkin, o fato é que ele defende a semelhança entre o chamado segundo nível da dúvida cartesiana e a dúvida dos cétricos, o que de todo modo é, a nosso ver, um erro.

Já no que concerne ao terceiro nível de dúvida empreendido por Descartes, que segundo Popkin seria aquele referente ao gênio maligno, há o reconhecimento de uma dúvida original, capaz de elevar os questionamentos dos cétricos ao seu mais alto grau. Como já fizemos notar, Popkin assimila Deus enganador e gênio maligno, tomando-os indistintamente como o mesmo tipo de argumento, o que é um erro grave de interpretação. Mas se entendermos que quando ele se refere ao gênio maligno ele está na realidade querendo dizer Deus enganador, deixando de lado as questões que essa denominação implica, podemos compreender melhor as intenções do autor, que vê nesse argumento uma dúvida inovadora e radical, capaz de questionar não só os objetos de conhecimento, mas os mecanismos por intermédio dos quais obtemos conhecimento. De acordo com Popkin, o mérito do argumento seria não apenas de reforçar a dúvida a respeito da existência do mundo exterior, nem de questionar as realidades matemáticas, mas de revelar a incerteza de tudo o que pensamos conhecer.

Se, por acaso, existir um *malin génie* capaz de distorcer tanto as informações que possuímos, quanto as faculdades de que dispomos para avaliá-las, sobre o quê poderemos ter certeza? Qualquer critério, qualquer teste de confiabilidade acerca de nosso conhecimento está sujeito ao questionamento, porque tanto o critério, quanto a sua aplicação podem ser infectados pelo gênio maligno. (POPKIN, 2000: 280)

A intenção de um argumento tão radical seria, a partir do momento em que se levanta a maior dúvida possível, afastá-la de modo definitivo, de forma a não restar nenhuma possibilidade de dúvida. Caso isso não fosse feito, segundo Popkin<sup>236</sup>, “sempre permaneceria uma dúvida à espreita, nos assombrando, que poderia contaminar tudo o que conhecemos e tornar tudo isso, de alguma maneira, incerto.” Assim, o papel do argumento seria, na verdade, o de tornar possível o afastamento total e definitivo de toda possibilidade de dúvida. Como os cétricos não tinham esse tipo de objetivo um argumento tão radical não lhes era necessário. Eis aqui mais um elemento a favor da teoria segundo a qual o principal objetivo de Descartes seria refutar o ceticismo, pois, supostamente, o único argumento em que ele apresenta alguma diferença em relação aos cétricos é justamente àquele que será capaz de elevar a dúvida a um

---

<sup>236</sup> POPKIN, 2000: 280-1

patamar tão alto que possibilite a refutação total do ceticismo, tornando assim a rejeição da dúvida algo definitivo.

Nesse caso, temos que dar crédito à argumentação de Popkin, pois é inegável o papel radicalizador do argumento final cartesiano e o papel da dúvida de questionar tudo para que se possa, após uma dúvida total, estabelecer uma certeza definitiva, ainda que, a nosso ver, ele não seja o único argumento no qual Descartes radicaliza de forma original a dúvida dos céticos. Todavia, embora isso possa corroborar a tese de Popkin, não podemos dizer que seja uma prova de sua teoria. Tal fato pode apenas mostrar que Descartes tinha sim alguma preocupação com o ceticismo e, estando consciente de seus perigos, estava disposto a constituir uma filosofia capaz de escapar a ele. Assim, o seu objetivo principal não seria destruir o ceticismo, como afirma Popkin, mas, como os céticos se colocavam em seu caminho, ele deveria passar por eles sem sucumbir aos seus argumentos. Desse modo, mais uma vez, o argumento de Popkin, embora seja coerente, não é incontestável. Nesse ponto, nos parece ser possível encontrar dentro da própria tese de Popkin uma linha menos radical, que destaque a importância do ceticismo para a filosofia de Descartes, sem chegar ao ponto de fazer dele o centro das atenções.

Entretanto, um fato não se pode negar: Descartes recorre à dúvida dos céticos, utilizando-a a sua maneira para depois rejeitá-la. Se o filósofo recusa a dúvida cética, isso não seria uma refutação, pelo menos implícita, do ceticismo? Descartes irá ao longo das *Meditações* recusar uma a uma as dúvidas levantadas, provando a existência do eu, de Deus, das coisas materiais e do mundo exterior. Assim, apenas o movimento de afastar a dúvida não seria suficiente para provar, ao menos, que há em Descartes uma tentativa de refutação do ceticismo, seja, ou não, isto seu objetivo principal?

No que diz respeito à utilização dos argumentos céticos e da sua posterior rejeição, Thomas Lennon<sup>237</sup>, apresenta uma alternativa que, segundo ele, revelaria que nem ao recusar os argumentos céticos pode-se dizer que Descartes estaria refutando o ceticismo. De acordo com Lennon, ao rejeitar os argumentos céticos, Descartes não refuta o ceticismo, mas apenas as visões presentes nos referidos argumentos. A princípio esse argumento pode causar estranhamento, mas vejamos como o autor argumenta a favor da sua posição.

No *Notae in programma*, Descartes usa a linguagem da refutação. Mas não é o ceticismo que está sendo refutado, pelo menos não como tal. Ele é acusado de ensinar que Deus não existe, ou que Ele pode ser um enganador, que não se deve confiar nos sentidos e que não existe nenhuma diferença entre a vigília e o sono. A

---

<sup>237</sup> LENNON, Thomas. **The plain truth:** Descartes, Huet and Skepticism. Leiden: Brill, 2008. p. 68-70.

resposta dele é que ele refutou tais idéias e que ele o fez melhor do que qualquer um antes dele, que ele considera tais matérias duvidosas, como os céticos haviam feito, somente para refutá-las (isto é, as idéias, não os céticos, cuja dúvida ele usa para refutar aquelas idéias). (LENNON, 2008: 69, tradução nossa).<sup>238</sup>

Obviamente o ceticismo vai muito além dos argumentos céticos e apenas duvidar não é suficiente para fazer de alguém um verdadeiro cético. Todavia, são os argumentos o que há de mais marcante no que diz respeito ao ceticismo e não há como se referir a eles sem relacioná-los ao ceticismo. Dizer que Descartes recusa essas visões expressas pelos argumentos apresentados, mas não o ceticismo não nos parece muito significativo. Separar as coisas dessa maneira, como intenta Lennon, é bastante complexo. Qual seria a diferença entre o ceticismo e as visões defendidas por ele? Há uma diferença? O ceticismo não seria uma expressão desse conjunto de pontos de vista? Talvez o que fique expresso pelo argumento de Lennon seja o fato de Descartes realmente não ter como principal objetivo refutar o ceticismo como doutrina filosófica, mas que, na tentativa de escapar aos argumentos céticos, ele acabe por fazer isso de forma quase que acidental. Entretanto, não se pode dizer que ao refutar os argumentos céticos (se é que de fato isso acontece) Descartes não acabe por refutar o próprio ceticismo, mesmo que esse não fosse seu principal objetivo.

Portanto, no que diz respeito aos argumentos céticos apresentados por Descartes e seu papel em uma teoria que pretende provar a refutação do ceticismo como sendo o principal objetivo cartesiano, Popkin comete alguns erros, mas também nos dá elementos plausíveis. Há primeiramente uma série de equívocos interpretativos no que tange à natureza dos argumentos, como a assimilação de Deus enganador e gênio maligno e a colocação do argumento do sonho cartesiano como desempenhando o mesmo papel do argumento do sonho presente nos céticos anteriores a Descartes. Embora tais erros não cheguem a comprometer significativamente a tese de Popkin, eles não podem deixar de ser considerados como graves, pois demonstram falhas interpretativas do autor que podem refletir de algum modo em sua tese como um todo. Popkin apresenta o método cartesiano de duvidar como demonstração de seu objetivo de refutar o ceticismo, pois apenas uma dúvida radical pode ser rejeitada de forma a estabelecer a certeza. Como vimos, há plausibilidade nessa colocação do autor, mas, ainda assim, não constitui prova definitiva a favor de sua teoria. Parece-nos na verdade que há uma espécie de exagero, pois há de fato uma refutação do ceticismo quando se recusa a

---

<sup>238</sup> “In the *Notae in programma*, Descartes uses the language of refutation. But it is not skepticism that is being refuted, at least not as such. He stands accused of teaching that God does not exist, or that He can be a deceiver, that the senses are not to be trusted and that there is no difference between waking and dreaming. His reply is that he refuted such views and that he did so better than had anyone before him, that he considers such matters as doubtful, as the skeptics had done, only in order to refute them (that is, the views, not the skeptics, whose doubt he use to refute those views).”

dúvida de forma definitiva, mas daí a afirmar que esse seria o principal objetivo da filosofia de Descartes é um salto muito grande.

O quarto tipo de argumento a favor da tese de Popkin se baseia nas evidências textuais. Há determinados momentos em que Descartes faz referência ao ceticismo, a intenção de Popkin é demonstrar, a partir dessas referências, a preocupação de Descartes em refutar o ceticismo. Para analisar a argumentação de Popkin tomaremos cada referência individualmente, com o objetivo de determinar o que há de significativo, em cada uma delas, em favor da tese de Popkin. Entendemos que o simples fato de se referir ao ceticismo não faz dele seu maior inimigo.

Antes de prosseguir devemos fazer notar que, embora haja referências ao ceticismo na obra de Descartes, ele nunca admite ter os céticos como seus principais inimigos, nem afirma ser refutar o ceticismo o seu maior objetivo, ou ao menos um de seus objetivos. Quando Descartes apresenta as *Meditações*, que é vista como sua principal obra, e supostamente seria onde estaria presente a sua forma acabada de refutação do ceticismo, o filósofo elenca seus objetivos como sendo os de provar a existência de Deus e a imortalidade da alma<sup>239</sup>. Tais objetivos seriam cumpridos por meio do ato de afastar a mente dos sentidos, ato para o qual a utilização da dúvida cética seria fundamental. Se refutar o ceticismo era o seu objetivo principal, ou pelo menos um de seus objetivos, por que Descartes não mencionou isso em momento algum?<sup>240</sup> Não se pode dizer que ele tivesse medo de admitir esse objetivo, pois não haveria motivos para ele ser mal visto por isso, como seria se admitisse claramente o objetivo de refutar o aristotelismo, por exemplo. Como afirma Lennon<sup>241</sup>, o máximo que pode ser dito a favor dessa teoria é que esse objetivo era tão óbvio que não precisava ser exposto, mas como algo tão óbvio passou despercebido por tanto tempo? Na época de Descartes não houve esse tipo de interpretação de sua filosofia e até Popkin e sua *História do Ceticismo* esse tema foi muito pouco visitado, assim não seria coerente afirmar a obviedade do suposto objetivo cartesiano de refutar o ceticismo, pois isso seria um atestado contra a inteligência de toda uma tradição interpretativa de Descartes. Ademais, as referências de Descartes ao ceticismo estão

---

<sup>239</sup> “Sempre estimei que essas duas questões, a sobre Deus e a sobre a alma, são as mais importantes dentre as que devem ser demonstradas antes por obra da Filosofia que da Teologia. Pois 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 que seja possível persuadir religião alguma e mesmo quase virtude moral alguma aos infiéis, antes que se lhes provem essas duas verdades pela razão natural.” (DESCARTES, 1999: 198-199/ AT, VII, 1-2)

<sup>240</sup> Lennon já chama a atenção para esse fato em seu **The plain truth: Descartes, Huet and Skepticism**. Leiden: Brill, 2008. p. 62.

<sup>241</sup> LENNON, Thomas. **The plain truth: Descartes, Huet and Skepticism**. Leiden: Brill, 2008.

completamente ausentes das *Meditações*, aparecendo apenas nas *Objções e Respostas*<sup>242</sup>, o que acaba por pesar contra a teoria de Popkin, já que em sua principal obra Descartes não faz menção ao ceticismo.

Porém, nas vezes em que Descartes menciona o ceticismo ele o faz de forma incisiva e demonstra estar ciente do tema e de suas implicações, chegando até mesmo a assumir uma refutação do ceticismo. Assim, há um combate entre as evidências, pois ao mesmo tempo em que Descartes deixa o ceticismo completamente ausente do texto das *Meditações*, ele (principalmente nas respostas às objções) demonstra não só sua familiaridade com o tema, como também certo desgosto em relação aos cétricos. Analisaremos, portanto, algumas dessas passagens para definir quais, de fato, podem favorecer a interpretação de Popkin.

Começaremos pelas passagens presentes no *Discurso*, não só pelo fato de elas aparecerem de forma espontânea no texto de Descartes, mas também pela ordem cronológica. A primeira dessas passagens se apresenta na terceira parte do *Discurso* e se configura, na realidade, como uma espécie de crítica ao ceticismo. Vejamos:

E efetuando particular reflexão, em cada matéria, sobre o que podia torná-la suspeita de dar ocasião de nos equivocarmos, desenraizava, entrementes, do meu espírito todos os erros que até então nele se houvessem insinuado. Não que imitasse, para tanto, os cétricos, que duvidam apenas por duvidar e afetam ser sempre irresolutos, pois ao contrário, todo o meu intuito tendia tão-somente a me certificar e remover a terra movediça e a areia, para encontrar a rocha ou a argila. (DESCARTES, 1983: 44)<sup>243</sup>

Essa passagem tem lugar logo após Descartes expor as regras da moral provisória e consiste numa forma de explicação para a decisão de se desfazer de todas as crenças. A intenção cartesiana nesse momento parece ser de explicar o seu método e justificar o fato de ele partir da dúvida a respeito de todas as coisas. O filósofo parece preocupado em ser confundido com os cétricos e se apressa em desfazer essa possível confusão, deixando claro que a sua dúvida não seria gratuita. Ao afirmar que “os cétricos duvidam por duvidar”, Descartes expressa uma visão errada do ceticismo<sup>244</sup>. Como já vimos nenhuma forma de

---

<sup>242</sup> Devemos lembrar aqui que Descartes afirma que as *Meditações* devem ser entendidas como uma obra que contém as *Objções e Respostas*, devendo ser lida como um todo. Ainda assim, elas foram escritas em momentos distintos, e o surgimento de referências ao ceticismo nas *Objções e Respostas* se deve aos objetores e não propriamente à Descartes.

<sup>243</sup> “Et faisant particulièrement reflexion, en chaque matière, sur ce que la pouvoit rendre suspect, & et nous donner occasion de nous mesprendre, je déracinois cependent de mon esprit toutes les erreurs qui s’y estoient pû glifer auparavant. Non que j’imitasse pour cela les Sceptiques, que ne doutent que pour douter, & affectent d’estre tousjours irresolut: car au contraire, tou mon dessein ne tendoit qu’a m’assurer, & rejeter la terre mouvante & la sable, pour trouver le roc ou l’argile”. (AT, VI, 28-29)

<sup>244</sup> Ao afirmar que Descartes expressa uma visão errônea a respeito do ceticismo não queremos dizer necessariamente que o filósofo desconheça as doutrinas cétricas. Talvez essa afirmação se situe no contexto de uma espécie de estratégia cartesiana que visa caricaturar os cétricos para marcar sua diferença em relação a eles.

ceticismo é gratuita, os céticos possuem objetivos bem definidos, seja o de alcançar a tranquilidade, seja o de evitar o erro. Ademais, ainda que eles permaneçam irresolutos, já que defendem a suspensão do juízo, eles não admitem desistir da busca pelo conhecimento<sup>245</sup>. Desse modo, a fala de Descartes demonstra sua má compreensão do ceticismo e sua preocupação em ser comparado aos céticos.

O que nos parece importante nessa passagem é que, ao se antecipar às possíveis críticas e afirmar sua diferença em relação ao ceticismo, Descartes admite em parte também sua semelhança com os céticos, pois, se não existisse semelhança alguma, não seria necessário esse tipo de ressalva. Descartes nega nessa passagem que seu objetivo seja o mesmo que o dos céticos, que, para ele não teriam sequer objetivo. Todavia, ele parece admitir que a dúvida possa ser tomada como a mesma. Descartes se coloca como aquele que usa a mesma dúvida dos céticos com o objetivo de alcançar o conhecimento certo, “todo o meu intuito tendia tão-somente a me certificar e remover a terra movediça e a areia, para encontrar a rocha ou a argila”. O filósofo menciona o ceticismo, mas, no mesmo momento, quando se trata de expor seu objetivo, ele deixa os céticos de lado, afirmando ser seu intuito o de se desfazer de todas as crenças para atingir o conhecimento verdadeiro. Considerando que o ceticismo já tinha sido trazido à tona e que Descartes despendia naquele momento críticas a essa corrente filosófica, não haveria momento mais propício para deixar clara sua intenção de refutar o ceticismo, caso isso fosse verdade. Todavia, refutar o ceticismo não é mencionado nem mesmo como um objetivo secundário, ou como uma consequência que se seguiria do estabelecimento do conhecimento verdadeiro. Caso essa fosse, como prega Popkin (2000), a maior preocupação cartesiana, seria natural que ele demonstrasse isso, pois não haveria motivos para não fazê-lo. Ainda que “alcançar o conhecimento certo e indubitável” pareça um objetivo mais nobre que “destruir o ceticismo”, não nos parece coerente que, sendo esse o seu maior objetivo, Descartes não tenha feito menção, mesmo que de forma indireta, a ele.

Na tentativa de salvar a teoria de Popkin, há quem possa dizer que alcançar o conhecimento seja a mesma coisa que refutar o ceticismo, pois diante de provas da possibilidade de se possuir conhecimento certo e indubitável, o ceticismo não se sustenta. Ainda assim, nos parece muito estranho que Descartes, tendo isso como seu principal objetivo, tenha mencionado claramente o ceticismo, mas deixado esse objetivo apenas subtendido, pois, a nosso ver, o único motivo para Descartes não afirmar a refutação do

---

<sup>245</sup> A tendência a ver no ceticismo antigo um tipo de uso exclusivamente dialético da investigação filosófica está associada com a suspeita, claramente formulada por Francis Bacon, de que os céticos também eram movidos pelo espírito de disputa e de parcialidade, sendo igualmente nocivos à investigação da verdade.

ceticismo como sendo o seu maior objetivo é que, de fato, a refutação do ceticismo não era o seu maior objetivo. Procurar teorias mirabolantes para justificar a ausência dessa afirmação de forma clara em Descartes nos parece uma tentativa desesperada de justificar uma tese que não se sustenta apenas a partir das evidências textuais. Mais uma vez, o que fica demonstrado é somente que Descartes conhecia o ceticismo, ainda que expressasse dele uma visão errônea.

A segunda passagem presente no *Discurso* em que Descartes faz menção aos céticos encontra-se na quarta parte e é mais favorável à tese de Popkin que a anterior. Após expor as razões de duvidar e constatar que o *cogito* escapa a todas elas, Descartes concluiu que:

E notando que essa verdade, *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como primeiro princípio da Filosofia que procurava. (DESCARTES, 1983: 46)<sup>246</sup>

Aí Descartes afirma claramente que o seu primeiro princípio, ou seja, o *cogito*, não sucumbe à dúvida cética, podendo ser, pois, a base para uma filosofia “mais certa que a vulgar”. Agora sim fica exposta a preocupação cartesiana em superar o ceticismo, ou, ao menos, a sua consciência de que, ao rejeitar a dúvida cética por intermédio do estabelecimento do *cogito* como primeiro princípio, ele estaria oferecendo algum tipo de refutação do ceticismo. Essa passagem, a nosso ver, pode sim ser considerada uma evidência a favor da tese de Popkin, pois nela o próprio Descartes coloca o *cogito* como sendo capaz de superar a dúvida cética. Entretanto, o fato de Descartes afirmar ter superado a dúvida dos céticos não significa propriamente que esse seja o seu maior objetivo. Embora a passagem não possa deixar de ser considerada como evidência da preocupação cartesiana em refutar o ceticismo, ela não prova que essa fosse a motivação da filosofia de Descartes.

De acordo com Lennon (2008), a referida passagem demonstraria na verdade o desprezo de Descartes em relação ao ceticismo, pois ao chamar as suposições dos céticos de “extravagantes”, nosso filósofo estaria deixando claro que a dúvida cética, isenta do objetivo de alcançar a verdade, seria até mesmo uma forma de insanidade. Algo desprezível, como o ceticismo, não seria, na opinião de Lennon, digno nem mesmo de refutação. Mas o suposto desprezo de Descartes seria realmente incompatível com o seu possível desejo de refutação do ceticismo? Talvez não seja esse o caso, pois ter desprezo pelo ceticismo não significa

---

<sup>246</sup> “Et remarquent que cette vérité: je pense, donc je suis, estoit si ferme et si assurée, que toute le plus extravagantes supositions des Sceptiques n’estoient pas capables de l’esbransler, je jugays que je pouvois le recevoir, sans scruple, pour le premier principe de la Philosophie, que je cherchois.” (AT, VI, 32)

necessariamente achar que ele não oferece perigo, mas nós voltaremos a esse tema mais tarde, quando formos analisar a interpretação de Lennon.

Passemos agora para as supostas evidências textuais presentes nas respostas dadas por Descartes ao conjunto de objeções feitas às *Meditações*. A primeira delas concerne às repostas às segundas objeções e representa talvez a passagem mais visitada pelos comentadores dentre aquelas que se referem ao ceticismo. Ali Descartes responde a questionamentos a respeito do tempo despendido por ele a tratar da dúvida sem oferecer avanços no tocante ao conhecimento das coisas.

Eis porque, não conhecendo nada mais útil para alcançar um firme e seguro conhecimento das coisas 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 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).<sup>247</sup>

Ainda que a dúvida, num primeiro momento, não oferecesse conhecimento, ela é um passo necessário nessa busca pela certeza e mesmo que os cétricos já tivessem tornado esse tema bastante comum, Descartes não poderia abrir mão de passar por ele.

A maioria dos comentadores recorre a esta passagem quando o assunto é a originalidade, ou não, da dúvida cartesiana, pois o filósofo afirma ali que a sua dúvida não teria nada de diferente daquela dos cétricos. O que na verdade não define a questão a respeito da originalidade, já que a opinião de Descartes sobre o assunto, ou pelo menos o que afirma ser sua opinião<sup>248</sup>, não pode ser tida como fundamental para se chegar a uma conclusão. Deixando de lado essa questão, que parece não ser de muito interesse para Popkin, o que parece mais relevante nessa passagem é a declaração cartesiana de que ele conhecia os textos dos cétricos e dos acadêmicos. Obviamente, não podemos definir ao certo quais seriam as fontes as quais ele se refere, mas ao menos possuímos evidência suficiente para afirmar que Descartes teve sim contato com alguns dos textos dos cétricos, o que sugere que ele tenha estudado o ceticismo. Ainda assim, isso não indica que ele tivesse o intuito de refutar o ceticismo, apenas que a dúvida empreendida por ele foi inspirada naquela dos cétricos. Além disso, ao afirmar seu desgosto em retomar a dúvida dos cétricos, mais uma vez o filósofo deixa

<sup>247</sup>“Cùm itaque nihil magis conducatur ad firmam rerum cognitionem assequendam, quàm ut prius de rebus omnibus praesertim corporeis dubitare assuescamus, etsi libros eã de re complures ab Academicis & Scepticis scriptos dudum vidissem, istamque crambrem no sine fastidio recoquerem, non potui tamen non integram Meditationem ipsi dare.” ( AT, VII, 130)

<sup>248</sup> Embora Descartes afirme que sua dúvida não tem nada de original, isso pode ser visto como uma tentativa de escapar das acusações de ceticismo, ele estaria apenas repetindo, para fins epistemológicos, a dúvida já apresentada diversas vezes pelos cétricos.

claro que esse seria um passo necessário na caminhada pela busca da verdade, não na busca de uma refutação do ceticismo, pois novamente o maior objetivo colocado por ele é o de alcançar um conhecimento firme e seguro.

Lennon vê essa passagem como à demonstração de que o ceticismo não representava uma ameaça para Descartes, pois, embora ele precisasse ser estudado, ele teria uma função apenas purgativa, nas palavras do autor: “Mesmo se é necessário estudá-lo aqui, o ceticismo dificilmente representa uma ameaça. Ele é uma propedêutica, ou talvez um purgante, pelo qual é preciso passar.” (LENNON, 2008, p. 63, tradução nossa)<sup>249</sup>. Concordamos em parte com o autor, pois o fato de o ceticismo possuir uma função purgativa para Descartes não implica que ele não pudesse significar algum tipo de ameaça. Um purgativo, se mal administrado, pode ser bastante perigoso.

Maia Neto<sup>250</sup> nos oferece uma visão diferenciada dessa passagem que começa por apontar seus possíveis erros de tradução para depois chegar a uma comparação entre esse extrato do texto cartesiano e algumas das ideias de Charron expostas no *De la sagesse*. Segundo o autor, a tradução para o inglês dessa passagem é equivocada, pois ao traduzir “crambem non sine fastidio recoquerem”<sup>251</sup> por “reluctant to reheat and serve this precooked material”<sup>252</sup>, o sentido real da frase não se mantém. Dizer que Descartes “estava relutante em esquentar e servir esse material pré-cozido” dá um sentido externo à fala do filósofo, como se a dúvida cética não o afetasse. Sua preocupação seria apenas a de desagradar aos outros. A melhor tradução se aproxima mais da que encontramos na tradução para o português da edição “Os Pensadores”, pois “ruminar um alimento tão comum” é algo que atinge o próprio Descartes, ele vive esse desgosto de mastigar esse alimento. Todavia, ainda não seria a tradução mais exata. A proposta de tradução de Maia Neto se configura no inglês da seguinte maneira, “it was not without a sickness to my stomach that I re-cooked this cabbage.” Nessa proposição, *cabbage* traduziria *crambem* e teria o sentido de um alimento de gosto ruim, não apenas um alimento comum. E o *recoquerem* teria um sentido figurado de re-digerir, que se aproxima do ruminar, presente na tradução dos pensadores. Assim Descartes ficaria enjoado por ter que re-digerir, ou ruminar, esse alimento de gosto ruim. Re-digerir nesse caso pode representar que, ao digerir novamente esse alimento, ou seja, as ideias dos céticos, Descartes dê a ele uma nova função.

<sup>249</sup> “Even if it needs here to be studied, skepticism hardly poses a threat. It is a propaedeutic, or perhaps a purgative that must be passed through.”

<sup>250</sup> MAIA NETO, J.R. **Lennon on Descartes Skepticism**. 2009. No prelo. p. 7-9.

<sup>251</sup> AT VII 130

<sup>252</sup> CSM II 94

O autor compara esse extrato do texto cartesiano com a seguinte passagem de Charron, “O espírito fraco não sabe possuir a ciência (...) ele permanece escravo dela, como o estômago fraco carregado de carnes que ele não consegue cozinhar nem digerir (...). O espírito forte e sábio a maneja com maestria (...) fortifica a sua luz natural.”<sup>253</sup> Para Charron, os argumentos céticos seriam pesados demais para os espíritos fracos, opinião também expressa por Descartes anteriormente no *Discurso*. Deste modo, para Maia Neto, a retomada do ceticismo por Descartes não seria uma simples repetição, mas algo difícil de digerir, que deveria se limitar aos espíritos fortes. Nas palavras do autor,

As dúvidas dos modernos (a de Charron) que foram re-cozidas, re-trabalhadas, por Descartes (radicalizadas, filosoficamente universalizadas) não eram uma banal repetição, mas algo difícil a digerir e, portanto, restrito a mentes ou estômagos fortes, *des esprits forts* como o de Descartes. (MAIA NETO, 2009, p. 9, tradução nossa).<sup>254</sup>

A despeito dos possíveis equívocos de tradução e das conseqüentes falhas interpretativas que eles acarretam o que é importante destacar nessa passagem é o fato de Descartes admitir claramente ter tido contato com os textos dos céticos e de demonstrar seu descontentamento em retomar os argumentos céticos, seja de uma forma idêntica a deles, ou não.

A segunda referência aos céticos feita por Descartes nas *Respostas às Objeções* que será analisada por nós se encontra nas quintas respostas e responde a uma objeção de Gassendi sobre a sériedade da dúvida empreendida pelo nosso filósofo. Descartes toma sua dúvida como sendo séria por não se estender à prática, como, na opinião dele, fariam os céticos, que se tornariam dignos de risos ao tentar tornar o seu ceticismo prático.

Mas, entretanto, é preciso admitir 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; razão pela qual sempre foram ridicularizados aqueles céticos que negligenciavam a tal ponto todas as coisas do mundo que, para impedir que eles próprios se lançassem em precipícios, deveriam ser guardados pelos seus amigos. (DESCARTES, 1983, p. 179).<sup>255</sup>

<sup>253</sup> “L’esprit foible ne sçait pas posséder la science ... il demeure esclave sous elle, comme l’estomach foible chargé de viands qu’il ne peut cuire ny digérer (...) L’esprit fort et sage la manie en maistre (...) fortifie sa lumiere naturelle.” (CHARRON, Pierre. **De la sagesse**. Paris: Fayard, 1986. p. 38).

<sup>254</sup> MAIA NETO, 2009: 9: “The doubt of the moderns (Charron’s) which were re-cooked by Descartes (radicalized, philosophically universalized) were not stale repetition but something hard to digest so restricted to strong minds or stomachs, *des esprits forts* such as Descartes.”

<sup>255</sup> “Sed advertenda est distinctio, variis in locis a me inculcata, inter actiones vitae, & inquisitionem veritatis; cùm enim de regendâ vitâ quaestio est, ineptum sane esset sensibus non credere, planeque ridendi fuerunt illi Sceptici qui res humanas eò usque negligebant, ut, ne se in praecipitia conjicerent, ab amicis deberent asservari.” (AT, VII, 350-51)

Nessa passagem Descartes notavelmente se refere aos relatos sobre a vida de Pirro e comete um erro comum que seria o de tomar esses relatos como expressando o verdadeiro ceticismo pirrônico. Todavia, como vimos no primeiro capítulo, os cétricos pirrônicos se defendem do argumento da *apraxia* da mesma maneira que fará Descartes, ou seja, eles afirmam seguir as aparências no campo da ação. Assim, o filósofo expressa uma visão errônea sobre o ceticismo (não necessariamente fruto de uma leitura ingênua) e, ao tentar se distanciar dos cétricos respondendo ao argumento da *apraxia*, ele na verdade acaba por se aproximar mais ainda deles, pois suas respostas são semelhantes. Essa questão é levantada por Gail Fine em seu artigo *Descartes and Ancient Skepticism: Reheated Cabbage?*<sup>256</sup>, em que a autora revela as diferenças entre a visão de Descartes da relação da sua dúvida com a dúvida dos cétricos antigos e a visão dos comentadores sobre o mesmo tema.

Deixando de lado o erro interpretativo de Descartes, o que podemos retirar dessa passagem é a posição do filósofo em relação ao ceticismo. No texto acima Descartes demonstra apenas desprezo pelo ceticismo, pois afirma a dúvida dos cétricos como algo inteiramente ridículo. Esta passagem nos parece ser a mais relevante para a tese de Lennon, segundo a qual Descartes não teria o objetivo de refutar o ceticismo, pois ao julgar os cétricos como dignos de desprezo, ele não veria necessidade de refutá-los. De fato, se a dúvida cétrica é vista pelo filósofo como sendo ridícula, pode parecer estranho pensar que ela necessitaria de refutação, ela poderia ser simplesmente descartada. Analisada dessa forma, a referida passagem pode trazer prejuízos para a tese de Popkin. Todavia, não acreditamos que desprezo e necessidade de refutação sejam completamente incompatíveis como prega Lennon.

Mesmo que quando levado à vida prática o ceticismo torne-se risível, ele pode ser visto por Descartes como possuindo dois âmbitos, o prático e o teórico. Enquanto a dúvida cartesiana seria apenas teórica, a dos cétricos se aplicaria aos dois planos. Sendo assim, embora ela fosse ridícula no âmbito prático, ela continuaria perigosa no âmbito teórico, permanecendo, digna de refutação. Os argumentos cétricos podem ser perigosos ou não, depende da sua aplicação. Olhando as coisas por esse lado, ainda que essa passagem não favoreça em nada a tese de Popkin, ela também não pode ser tida como sendo oposta a ela. Entretanto, devemos ressaltar que, mais uma vez, Descartes faz críticas ao ceticismo e faz questão de se diferenciar dos cétricos.

---

<sup>256</sup> FINE, Gail. Descartes and Ancient Skepticism: reheated cabbage? **The Philosophical Review**, v. 109, n. 2, p. 195-234, april 2000.

A última passagem que gostaríamos de analisar é, a nosso ver, a mais importante. Presente nas sétimas respostas dadas por Descartes às objeções do Padre Bourdin, essa é a única passagem em que o filósofo admite a autoria de uma refutação do ceticismo. Desse modo, essa passagem se configura como a melhor das evidências que podem ser elencadas a favor da tese de Popkin. Ao responder ao questionamento de Bourdin que afirma que o método cartesiano peca pelo excesso, o filósofo nos oferece sua mais longa passagem sobre o ceticismo, pois ao longo de toda a resposta que tem em torno de quatro páginas Descartes faz referência aos cétricos<sup>257</sup>. Como não é possível citar aqui o texto em sua completude, destacaremos dois momentos em que nos parece haver as considerações mais importantes no que diz respeito à refutação do ceticismo. Vejamos o primeiro:

Mas o que responderá ele aos cétricos, que vão além de todos os limites da dúvida? **Como os refutará ele?** Sem dúvida ele os colocará na categoria dos desesperados e incuráveis. Muito bem; mas em qual categoria você pensa que eles o colocam? E não me diga que essa seita está atualmente abolida; ela está tão em vigor quanto nunca; e a maioria dos que pensam ter um pouco mais de inteligência que os outros, não achando nada na filosofia comum que os satisfaça e não vendo nada de melhor, lançam-se imediatamente naquela dos cétricos; e são principalmente esses que querem que nós lhes demonstremos a existência de Deus e a imortalidade da alma. (DESCARTES, 1967: 1059-60) (tradução e grifo nossos).<sup>258</sup>

Nessa passagem, Descartes deixa claro que a seita dos cétricos está ganhando força em sua época e que não há como estabelecer uma filosofia certa sem oferecer uma refutação do ceticismo. Se ele exagera em duvidar tanto, como afirma Bourdin em suas objeções, o que se diria então dos cétricos? Que ultrapassam os limites de duvidar. Como seria possível refutá-los sem chegar a esse mesmo nível? É isso que o filósofo pretende demonstrar com essa passagem. A dúvida dos cétricos só pode ser devidamente recusada se for levada a sério. Descartes tinha como objetivo oferecer uma alternativa para os sábios que, não encontravam na filosofia ordinária nada que lhes satisfizessem, e por isso se viam obrigados a se render ao ceticismo. O objetivo cartesiano é recusar a filosofia de sua época, mas para isso ele deve escapar ao ceticismo, estabelecendo uma nova filosofia mais certa que a vulgar.

Nesse ponto, não podemos deixar de concordar com Popkin, o ceticismo não era apenas desprezível, como defende Lennon, ele precisava sim ser superado para que uma nova

<sup>257</sup> DESCARTES, 1967: 1058-1062

<sup>258</sup> DESCARTES, 1967: 1059-60 : “Mais que répondra-t-il aux sceptiques, qui vont au dela de toutes les limites de douter? **Comment les réfutera-t-il?** Sans doute qu’il les mettra au nombre des désespérés et des incurables. Cela est fort bien; mais cependant en quel rang pensez-vous que ces gent-là le mettent? 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 ces que pensent avoir un peu plus d’esprit que les autres, ne trouvant rien dans la philosophie ordinaire que 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.”

filosofia pudesse se estabelecer. Enquanto houvesse a possibilidade de duvidar o ceticismo representaria um perigo. A força da presença do ceticismo em sua época é destacada por Descartes como algo, jamais visto, o que ocorria devido ao contexto de oposição das visões tradicionais, já exposto por Popkin. Essa passagem deixa clara não só a preocupação de Descartes com o ceticismo, mas a confirmação por parte dele da possibilidade da existência de uma crise cética que assolava, ao menos, o campo filosófico. Sendo assim, somos forçados a admitir que a refutação de ceticismo seja, no mínimo, uma questão que se coloca para Descartes. Apenas a partir dessa passagem não podemos afirmar, como fez Popkin, que toda a filosofia cartesiana presente nas *Meditações* se paute pelo objetivo de refutar o ceticismo, mas nos autorizamos a dizer que, pelo menos, o filósofo tinha consciência da necessidade de superar o ceticismo para estabelecer uma nova filosofia.

Mais adiante nesse mesmo texto, Descartes afirma que ele não poderia ser acusado de ceticismo, pois ele teria sido, justamente, o primeiro a refutar os céticos de maneira definitiva.

Ele não tem então nenhuma razão para acreditar, nem mesmo para suspeitar, que eu tenha cometido a mínima falta em tudo que eu disse e salientei, e através do qual eu refutei, em primeiro lugar, essa dúvida enorme dos céticos; ele confessa que isso é digno de grande louvor, e não obstante ele parece me repreender como culpado deste erro, e de me atribuir essa dúvida dos céticos, que poderia mais acertadamente ser atribuída a qualquer outro que não eu. (DESCARTES, 1967, 1061-2).<sup>259</sup> (Tradução nossa)

Como podemos ver, Descartes admitira aqui de forma clara e incontestável a autoria de uma refutação do ceticismo e repudia a acusação de ceticismo lançada contra ele. Ao que nos parece, independente da refutação dada por Descartes ser válida ou não, ele acreditava piamente ter sido o primeiro a refutar os céticos e se vangloriava disso, se mostrando ofendido com as acusações de ceticismo.

Embora não se possa negar as palavras de Descartes nos dois trechos apresentados, Lennon afirma, ainda assim, que esse texto não constitui evidência a favor da tese de Popkin, pois, segundo ele, a questão discutida nesse texto seria moral, e não epistemológica. A referência cartesiana ao ceticismo nessa passagem se insere no contexto de afirmação da necessidade da certeza absoluta. Se não há certeza absoluta, como poderíamos refutar os céticos? Como poderíamos impedir que o ceticismo crescesse ainda mais? Assim Descartes afirmou ter refutado o ceticismo, por meio da sua certeza absoluta. Todavia, de acordo com

---

<sup>259</sup> DESCARTES, 1967: 1061-2: “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 première ce doute énorme des sceptiques; Il confesse que cella 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 a toute autre qu’à moi”

Lennon, o ceticismo ao qual Descartes se refere aqui não é o mesmo ceticismo que a interpretação padrão (como ele se refere tese de Popkin) gostaria. A dúvida desse ceticismo recairia sobre as coisas não evidentes como a existência de Deus e a imortalidade da alma e nisso residiria a sua ameaça. Segundo Lennon:

É somente com respeito a esses dois temas que Descartes está preparado a pensar sobre os céticos, e ele pensa sobre esses temas somente na medida em que os próprios céticos pensam sobre eles. Visto que os céticos são loucos, confusos, ingênuos e insinceros, etc., ele poderia com razão ignorá-los inteiramente. “Mas como eles o estimarão entretanto?” Eles podem tomar o silêncio de Descartes, de forma bastante natural, como uma indicação da sua incapacidade de refutá-los. Ou pior, de sua relutância em fazê-lo. O problema então não é epistemológico, mas religioso, e no fim das contas moral, especialmente porque aqueles que duvidam de tais verdades foram pensados, corretamente ou não, como sendo propensos a um antinomianismo violento. Crenças indisciplinadas levam a um comportamento indisciplinado. A preocupação fundamental, como na resposta a Bourdin, seria não o ceticismo, mas a libertinagem. Para Descartes, não responder aos céticos, ao menos sobre esse dois temas, seria escandaloso no sentido técnico do termo: seria um mau exemplo moral. (LENNON, 2008, p. 72, tradução nossa).<sup>260</sup>

De fato Descartes afirmou que os céticos duvidam da existência de Deus e da imortalidade da alma e que essas seriam as questões mais importantes nas quais devemos refutar o ceticismo, mas afirmar que a preocupação cartesiana com o ceticismo é apenas moral/religiosa e que a necessidade de refutá-los nesse ponto se dá apenas porque não fazê-lo, seria proporcionar um mau exemplo moral, nos parece um pouco exagerado.

Giocanti<sup>261</sup> assim como Lennon, defende a presença de um objetivo moral de Descartes na refutação do ceticismo, contudo, isso não deixa de lado, ou minimiza a preocupação do filósofo em refutar os céticos, tese central da autora, que, assim como Popkin, acredita que o ceticismo (no caso dela especificamente o dos libertinos) seria um obstáculo para Descartes, necessitando de uma refutação. De acordo com Giocanti, a libertinagem intelectual, em todas as suas formas, é deduzida da ideia de que a razão nos impede de ascender ao conhecimento de Deus e nos priva da garantia que Deus dá a todos os nossos conhecimentos. É um dever de todos se esforçarem para alcançar a certeza, pois é um desejo colocado em nós por Deus e

---

<sup>260</sup> “It is with respect only to these two issues that Descartes is prepared even to think about the skeptics, and he thinks about them only insofar as the skeptics think about them. Since the skeptics are crazy, confuse, naïve, insincere, etc., he could reasonably ignore them altogether. “But how will they regard him in the meantime?” They may take Descartes’ silence, naturally enough, as an indication of his inability to refute them. Or worse, of his unwillingness to do so. 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 be not skepticism, but libertinage. For Descartes not to respond the skeptics, at least on this two issues, would be scandalous in the technical sense of term: would be a bad moral example.”

<sup>261</sup> GIOCANTI, Sylvia. Descartes face au doute scandaleux des sceptiques. *Varia*, no 217- 54º ano, n 4 (2002), pp. 663-673.

faltar com esse dever intelectual seria, ao mesmo tempo, deixar de lado um dever moral, assim o nosso filósofo deveria recusar a dúvida cética e restabelecer a certeza. Entretanto, para a autora, pautar a refutação do ceticismo em Descartes por um viés moral não é incompatível com a afirmação de que o projeto cartesiano fosse o de refutar o ceticismo. Paganini<sup>262</sup> concordará em parte com essa teoria, pois ele também acredita que o alvo de Descartes fossem os libertinos, especialmente La Mothe Le Vayer, mas trataremos da interpretação do autor mais adiante.

Dessa maneira, não nos parece relevante o fato de que a dúvida cética que preocupasse fosse apenas aquela a respeito da existência de Deus e da imortalidade da alma, pois ainda assim, demonstra-se a necessidade de refutação do ceticismo. Se a certeza absoluta de Descartes é uma forma de refutação do ceticismo, ela não acontece apenas porque o filósofo temia ser visto como incapaz de refutar o ceticismo. De forma intencional ou não intencional, a certeza absoluta refuta o ceticismo, seja ele moral ou epistemológico. O ceticismo, de uma forma ou de outra, preocupa Descartes e não se pode dizer, como deseja Lennon, que o filósofo não visse o ceticismo como uma ameaça, ainda que fosse apenas uma ameaça para a sua reputação, o que não acreditamos ser o caso.

Ao fim da exposição das provas elencadas por Popkin a favor de sua teoria chegamos à conclusão de que elas são, em grande parte, insuficientes. Não porque Descartes fosse indiferente ao ceticismo, ou apenas o desprezasse como afirma Lennon (2008), mas porque, a maioria das evidências utilizadas por Popkin demonstra apenas que Descartes conhecia o ceticismo, estava ciente de seus perigos e via a refutação do ceticismo como um passo necessário na busca da certeza. Não há evidências suficientemente fortes para estabelecer a refutação do ceticismo como sendo o projeto de Descartes. O que existem são indicativos de que essa refutação se coloca como uma questão para Descartes, mas nada, além disso.

Nesse sentido, não acreditamos que a tese de Popkin deva ser descartada como inválida, pois ela possui vários pontos positivos e tem o mérito de chamar a atenção para a questão do ceticismo em Descartes, que contribui bastante para a compreensão do filósofo. Entretanto, ela precisa ser revista em vários pontos, para que se apresente de uma forma menos radical.

Partindo do pressuposto de que Descartes tinha como objetivo a refutação do ceticismo, Popkin afirmara ainda que o projeto cartesiano teria falhado, pois o filósofo levou o ceticismo a um grau tão elevado quem nem ele mesmo teria sido capaz de superá-lo. Como

---

<sup>262</sup> PAGANINI, Gianni. *Skepsis: le debat des Modernes sur le Scepticisme*. Paris: Vrin, 2008.

essa segunda parte da teoria de Popkin é menos relevante para o nosso estudo, passaremos por ela rapidamente.

A partir das críticas de diversos opositores de Descartes, como Bourdin, Gassendi, Voetius e Shoockius, Popkin demonstra como a refutação cartesiana do ceticismo teria falhado, pois tudo aquilo que se estabelece após o *cogito* pode ser passível de dúvida devido às questões levantadas na primeira *Meditação*. O questionamento mais importante aqui recai sobre o critério de verdade estabelecido por Descartes, o de clareza e distinção, que seria apenas subjetivo. Para amparar a tese de que Descartes não teria oferecido uma refutação consistente do ceticismo, Popkin recorre às várias objeções feitas ao filósofo, mas daremos destaque aqui a apenas uma, a denominada “objeção das objeções”. Não se sabe ao certo quem lançou a referida objeção<sup>263</sup>, mas ela é citada pelo filósofo nas respostas dadas às quintas objeções feitas por Gassendi, por ser, segundo ele, semelhante àquelas feitas por esse opositor. A referida objeção diz respeito à possibilidade de o nosso conhecimento matemático, apesar de corresponder ao critério de verdade estabelecido, pois seria claro e distinto, não ter correspondência com nada fora de nossa mente, o que levaria a física cartesiana a um status de pura imaginação. Segundo Descartes, tal objeção pode ainda ser estendida e consistir na possibilidade de todos os nossos conhecimentos não terem nenhuma correspondência com a realidade. Desse modo, ainda que sejamos capazes de determinar a veracidade das coisas baseados no critério de clareza e distinção, jamais poderíamos saber se o que é claro e distinto corresponde a algo fora da nossa mente.

A resposta proposta por Descartes à “objeção das objeções” não é muito convincente, pois consiste apenas na afirmação dos perigos de se aceitar uma possibilidade como essa, perigos já alertados pelos pirrônicos, que acreditavam que deveríamos deixar de lado a razão como fonte de conhecimento. Desse modo, a filosofia cartesiana se mostraria insuficiente para responder ao ceticismo e, segundo Popkin, a resposta dada pelo filósofo à “objeção das objeções” seria uma forma de admitir isso.

Descartes havia construído todos os seus elos a partir do *cogito* até o critério, até o axioma claro e distinto que nos permitiria raciocinar do conteúdo de uma idéia até a sua causa real, Deus, e até a verdade sobre o universo. A “objeção das objeções” indicava que essa estrutura toda ela poderia ser nada mais do que um conjunto de crenças que nos sentíamos compelidos a aceitar como verdadeiras, mas sem poder jamais relacionar com o mundo real fora de nós, nem garantir como sendo

---

<sup>263</sup> Lennon discursa a respeito da “objeção das objeções”, focando em determinar qual seria a sua verdadeira fonte, ou pelo menos, de que corrente filosófica ela teria surgido. O autor descarta os céticos e os escolásticos como possíveis fontes e conclui que a objeção teria origem nos empiristas. Assim, Descartes não estaria, ao responder a referida objeção, respondendo ao ceticismo, como acredita Popkin, mas ao empirismo. (LENNON, Thomas. **The plain truth: Descartes, Huet and Skepticism**. Leiden: Brill, 2008. p. 183-200).

absolutamente verdadeiras. Descartes, o suposto conquistador do ceticismo, podia apenas contemplar essa crise *pyrrhoniense* iminente e proclamar, no estilo de Cassandra, quão catastrófico seria se essa crise não pudesse ser evitada. Mas não obstante quão desastrosa ela pudesse ser, Descartes não dispunha de mais nenhum meio em seu sistema filosófico para evitá-la. A única coisa que podia fazer era proclamar que não iria desistir, e que, mal ou bem, justificadamente ou não, pretendia permanecer com sua certeza pessoal, completa e subjetiva. (POPKIN, 2000: 319-320)

Desse modo, de acordo com Popkin, Descartes teria se encontrado em um beco sem saída, pois ou admitiria não haver solução para o problema e, aceitando as dúvidas dos céticos como insolúveis, se tornaria um deles, ou manteria os seus dogmas a despeito das razões de duvidar erigidas contra eles e se tornaria assim um dogmático incorrigível, como Aristóteles. Ao afirmar que Descartes teria se tornado um *sceptique malgré lui*, Popkin quer dizer que, contra sua própria vontade, o filósofo teria dado força ao ceticismo, mesmo que sua intenção fosse de refutá-lo. O que séculos de história não podem desmentir, pois a refutação do ceticismo oferecida por Descartes não foi aceita no meio filosófico em geral e as dúvidas lançadas por ele permanecem até hoje tidas por muitos como insolúveis. Contudo, acreditamos que seria um exagero chamar Descartes de cético, ainda que *malgré lui*, pois, ao se perceber naquele beco sem saída, o filósofo optou pelo dogmatismo, por manter seus dogmas mesmo que eles carecessem de uma justificativa racional capaz de superar a dúvida cética. Ele acaba por abrir mão de todo o seu intento de constituir uma filosofia mais certa que a vulgar ao destruir todos os fundamentos, pois reconstrói sua filosofia a partir de bases não tão sólidas como ele pretendia.

### 3.3 Lennon x Popkin

A tese exposta por Popkin em sua *História do Ceticismo* vem sendo bastante criticada nos últimos anos. Vários comentadores têm questionado alguns pontos dessa interpretação que dá destaque ao papel do ceticismo na filosofia de Descartes. Dentre esses trabalhos, um especial chamou nossa atenção: o de *The plain truth* (2008), de Thomas Lennon<sup>264</sup>. As ideias expostas nesse livro já foram bastante visitadas por nós nos capítulos anteriores e, ao analisarmos a teoria de Popkin (no tópico imediatamente anterior), recorreremos ao *The plain truth* de forma insistente. Contudo, achamos necessário ainda fazer uma exposição geral dos

---

<sup>264</sup> LENNON, Thomas. **The plain truth: Descartes, Huet and Skepticism**. Leiden: Brill, 2008.

principais pontos da interpretação de Lennon, que recusa de forma radical a teoria de Popkin sobre Descartes. A importância do estudo de Lennon se dá não só pela sua oposição clara e radical à tese de Popkin, mas pelo fato de ser bastante recente e de estar atento aos debates atuais no tocante às diversas interpretações da filosofia de Descartes.

Em linhas gerais, a teoria de Lennon defende que a interpretação padrão (como ele denomina aquela de Popkin) não se sustenta e há várias evidências que comprovam isso. A começar pelos textos de Descartes, pois não encontramos neles muitas referências explícitas ao ceticismo. As poucas referências desse tipo ocorrem apenas de maneira incidental e de forma rápida, o ceticismo nunca é o assunto principal. Quando o ceticismo é referido por Descartes, seria, apenas em reflexões tardias, digressões ou respostas aos questionamentos dos leitores, que na maioria das vezes, introduzem, eles mesmos, o tema. Sendo assim, Lennon acredita que o ceticismo não é importante para Descartes como uma ameaça ou como um obstáculo a ser resolvido. O autor é ainda mais radical e afirma que o ceticismo não teria importância para Descartes por nenhuma razão. Descartes teria apenas desprezo pelo ceticismo enquanto filosofia<sup>265</sup>. Colocação que nos parece bastante infeliz, pois, diante de nossos estudos sobre a filosofia cartesiana e o papel desempenhado pelo ceticismo em seu interior, não achamos que seja possível defender uma posição tão radical quanto à de Lennon. Ainda que o ceticismo não seja tão importante quanto acredita Popkin, ele tem alguma relevância para Descartes, seja em maior ou menor medida. Negar completamente a influência dos céticos na filosofia cartesiana nos parece bastante precipitado e, ao que tudo indica, nem o próprio Lennon mantém essa posição, pois ao defender que Descartes teria assimilado doutrinas dos acadêmicos<sup>266</sup>, ele rejeita sua própria ideia da insignificância do ceticismo para Descartes. Lennon se precipita ao fazer uma afirmação desse tipo que, na realidade, não condiz com sua teoria geral.

Ao tratar das chamadas evidências textuais, Lennon irá dividi-las em seis tipos, rejeitando todas como não sendo capazes de demonstrar a suposta preocupação de Descartes com o ceticismo. Os três primeiros tipos de evidência demonstrariam:

- a) sua indiferença;
- b) seu desprezo;
- c) sua ausência de preocupação.

---

<sup>265</sup> “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, Thomas. **The plain truth: Descartes, Huet and Skepticism**. Leiden: Brill, 2008. p. 61).

<sup>266</sup> LENNON, Thomas. **The plain truth: Descartes, Huet and Skepticism**. Leiden: Brill, 2008. p. 242-244 e LENNON, Thomas, Descartes, Arcesilaus, and the Structure of Epoche, *Filosofia e Educação*, no prelo.

Já os três últimos:

- d) justificariam a utilização dos argumentos céticos como sendo apenas propedêutica;
- e) colocariam a refutação do ceticismo como incidental.

E, por fim, o sexto tipo de evidência seria o mais complicado, pois são aquelas que, de acordo com Lennon:

- f) revelam, à primeira vista, consonância com a interpretação padrão, como aquele presente nas sétimas respostas.

De uma maneira cuidadosa e detalhada, o autor faz uma análise de cada tipo de evidência que demonstra, segundo ele, que nenhuma delas favorece a tese de Popkin, nem mesmo aquelas que, a primeira vista, parecem fazê-lo. O problema é que Lennon não se contenta em afirmar que essas supostas evidências textuais não provam a teoria de Popkin, ele quer fazer com que elas sejam evidências contrárias à ideia de que Descartes tinha por objetivo refutar o ceticismo. Nesse intento, o autor acaba por forçar um pouco a interpretação e levar a sua empreitada contra Popkin longe demais. Como no caso da evidência presente nas sétimas respostas que vimos no tópico anterior, ali fica evidente que Descartes tinha algum tipo de preocupação com o ceticismo, mesmo que não fosse de uma maneira tão veemente, como prega Popkin, mas Lennon quer negar isso a todo custo, o que, no fim das contas, torna a sua teoria um tanto quanto radical.

Assim, embora Lennon tenha razão em alguns pontos, acreditamos que ele força a interpretação ao julgar que nenhuma das evidências textuais revela a preocupação de Descartes com o ceticismo, pois, ainda que o filósofo demonstre desprezar o ceticismo, ele parece estar ciente de seus perigos e se preocupar com isso. Descartes desprezava o ceticismo pelos seus fins, por não chegar ao conhecimento e permanecer no terreno da incerteza, mas percebia que uma seita como essa poderia se expandir cada vez mais se não se encontrasse uma certeza capaz de superá-la, ainda que esse não fosse o seu maior objetivo, como queria Popkin.

Lennon não rejeita só a tese de que o objetivo de Descartes era refutar o ceticismo, mas também aquela que afirma que o filósofo, ao não conseguir escapar à dúvida que ele próprio havia lançado, teria se tornado um *sceptique malgré lui*. Essa tese se baseia na ideia de que o critério cartesiano de clareza e distinção seria circular e subjetivo. Entretanto, Lennon é contra esse tipo de acusação, vendo-a como surpreendente principalmente por dois motivos. Primeiro, porque é difícil pensar que o pai da filosofia moderna tenha cometido um erro tão banal. Segundo, porque, se é um erro tão banal e notório, como não foi discutido na época como é hoje? Além disso, Descartes dá uma resposta aos seus poucos objetores e o

único que não se satisfaz é Huet. A resposta dada pelo filósofo envolve a ideia de que a clareza e a distinção garantidas por Deus são apenas as de momentos passados que são lembradas, as atuais não necessitam de garantia divina. O autor acredita que esse tipo de resposta seria, sim, suficiente para afastar essas acusações e estabelecer as doutrinas filosóficas de Descartes como válidas, afastando a dúvida cética.

A nosso ver, nem Popkin, nem Lennon, teriam atentado aqui para o mais essencial dessa questão. Na Sexta Meditação, após estabelecer seu critério, a existência de Deus, do mundo exterior e tudo mais, Descartes admite que a confiança no sensível jamais possa ser estabelecida novamente, pois a crença na veracidade de nossas sensações é tida como algo bastante provável, mas não como uma certeza.

Do que fica inteiramente manifesto que, não obstante a imensa bondade de Deus, a natureza do homem, como composto de mente e corpo, não pode não ser, alguma vez, enganadora (...) embora a segura na garganta nem sempre resulte, como de hábito, de que a bebida leva à saúde do corpo e seja produzida por alguma causa contrária, como ocorre no caso do hidrópico, é, porém, muito melhor que ela engane nessa circunstância do que se, ao contrário, enganasse sempre, quando o corpo está em boa saúde etc. (...) Pois em verdade, como já sei que todas as sensações acerca das coisas que se referem ao que é cômodo para o corpo **indicam muito mais freqüentemente o verdadeiro que o falso**; e como posso servir-me quase sempre de várias delas – para examinar uma mesma coisa –, bem como da memória – que estabelece o nexo entre as coisas presentes e as precedentes – e do intelecto – que já reconheceu todas as causas do erro –, já não devo recear que as coisas que os sentidos me mostram quotidianamente sejam falsas. (DESCARTES, 1999: 190-191)  
<sup>267</sup> (grifo nosso)

A dúvida a respeito do sensível permanece, pois há momentos em que nos enganamos devido a nossa própria natureza, o que dá à veracidade de nossas sensações um status apenas de probabilidade. Se o ceticismo anterior a Descartes é fundamentalmente a respeito do sensível, como a dúvida cética poderia ser afastada? Confiando nas aparências no que diz respeito à vida prática? Mas isso já não era feito pelos próprios céticos? Como Descartes teria então superado o ceticismo? É uma questão que permanece.

Voltando à interpretação de Lennon, o que há de mais interessante nela não é propriamente a sua rejeição, um tanto quanto radical, da tese de Popkin, mas o fato de ele chamar a atenção para a necessidade de se fazer uma diferenciação entre ceticismo pirrônico e acadêmico para melhor compreender Descartes e a sua teoria que vê o filósofo como um sábio de tipo acadêmico. De acordo com Lennon, Descartes pode ser lido como um cético acadêmico no sentido metodológico. Para demonstrar esse ponto de vista deve-se analisar a estrutura da *epoché*, mostrando que ela pode ser uma estrutura lógica, mais que um estado

---

<sup>267</sup> AT, VII, 88- 9.

psicológico, como é para os pirrônicos e revelando no que consiste essa estrutura e o seu papel na metodologia do ceticismo acadêmico.

Para tanto, o primeiro ponto que deve ser esclarecido é a visão de Descartes sobre o ceticismo, o que não fica suficientemente claro em *The Plain Truth*, de Lennon, pois ali, embora o autor afirme a necessidade de distinguir ceticismo pirrônico de acadêmico, ele não torna essa diferença clara ao dizer que Descartes despreza o ceticismo, ou que o ceticismo não tem importância para Descartes. Em seu texto posterior, *Descartes, Arcesilaus, and the Structure of Epoche* (2009)<sup>268</sup>, Lennon explica melhor essa questão e afirma que, ao se referir aos céticos, Descartes se refere aos pirrônicos é a eles que ele desprezava. Já os acadêmicos eram implicitamente respeitados pelo filósofo. Desse modo, a diferenciação entre pirrônicos e acadêmicos torna-se necessária.

Ao tentar aproximar Descartes dos acadêmicos, Lennon nos apresenta uma visão diferenciada da *époche* acadêmica, que não a vê como sendo completamente incompatível com o assentimento, como se tende a acreditar. Segundo o autor, haveria compatibilidade entre a *épóche* e o assentimento, mas apenas um tipo assentimento que esteja sempre aberto a revisões. O tipo de assentimento veementemente combatido pelos acadêmicos, seguindo Arcesilau, seria aquele baseado no que não é evidente, visto que ele comprometia a integridade intelectual. Princípio também defendido por Descartes que afirma ser a primeira regra do método a de não assentir ao que não seja evidente afim de evitar o erro<sup>269</sup>. Dessa maneira, a suspensão do juízo não expressa a paralização do julgamento, mas sim a ideia de que se deve estar sempre aberto à revisão.

Sendo assim, embora a integridade intelectual, marca dos acadêmicos, exija a *epoché*, o assentimento dado por Descartes às percepções claras e distintas não o distanciaria dessa corrente cética. Isso porque, ainda que existam percepções claras e distintas que possam superar a dúvida, elas estariam sempre abertas à revisão e é nessa possibilidade que consiste o ceticismo acadêmico de Descartes, pois para os acadêmicos nenhum comprometimento epistêmico é definitivo, eles estão sempre dispostos a revisões. Além disso, o assentimento dado a uma percepção clara e distinta não é visto em termos de precipitação.

---

<sup>268</sup> Informação verbal apresentada no Colóquio *Descartes e o grande século*, que teve lugar em Uberlândia (UFU), em outubro de 2009.

<sup>269</sup> “Jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não reconhecesse evidentemente como tal; isto é, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida.” (DESCARTES, 1983: 37/ AT, VI, 18)

(...) a integridade apreciada pelo ceticismo acadêmico é a liberdade para julgar, em particular a liberdade do julgamento em relação ao preconceito e à presunção, e nesse sentido a integridade não é comprometida pelo assentimento subordinado à epoché, simplesmente porque o assentimento a uma percepção clara e distinta não é produto de preconceito e presunção. Pelo contrário, a epoché é designada para eliminar o preconceito e a presunção. (LENNON, 2008: 23, tradução nossa).<sup>270</sup>

Segundo Lennon, o ponto de aproximação entre Descartes e a *epoché* acadêmica está relacionado ao fato de ele dizer que, para se estar certo, deve-se duvidar ao menos uma vez (*semel in vita*). Mas, mesmo alcançando a certeza, deve-se estar constantemente aberto para duvidar, pelo menos duvidar baseado em poderosas razões<sup>271</sup>. Entretanto, com a dúvida hiperbólica, Descartes conseguiu a mais poderosa razão de duvidar que, após ser afastada, é capaz de manter sua certeza inabalável, mantendo assim, ao mesmo tempo, o assentimento e a integridade intelectual.

Na verdade, ao levar a possibilidade de ser enganado até o último grau, para muito além de qualquer tentativa de qualquer cético anterior, Descartes com sua dúvida hiperbólica preserva a epoché de uma maneira jamais conhecida. Todos os pensadores anteriores, até os mais céticos, tinham dado abertura à intromissão do erro só porque eles não reconheceram, e muito menos esgotaram, todas as suas possíveis fontes. Descartes é assim o primeiro não a refutar os céticos, – interpretação padrão – mas o primeiro a ser livre no exercício de sua habilidade autônoma para conhecer a verdade; ele é o primeiro a preservar seu nativo poder de julgamento, que é o que os Acadêmicos apreciavam como integridade intelectual. (LENNON, 2009, p. 23-24, tradução nossa).<sup>272</sup>

Portanto, a aproximação entre Descartes e os acadêmicos acaba por demonstrar que, de alguma forma, o filósofo simpatizava com o ceticismo, embora ele mesmo provavelmente não visse as coisas dessa maneira, pois, ao que tudo indica, ele não veria os acadêmicos como céticos, pelos menos não no sentido ruim do termo. Aqueles que duvidam por duvidar seriam

<sup>270</sup> “(...) the integrity prized by Academic skepticism is the freedom to judge, in particular judgment’s freedom from prejudice and presumption, and in this sense integrity is not compromised by assent under epoché just because the assent to a clear and distinct perception is not a product of prejudice or presumption. On the contrary, epoché is designed to eliminate prejudice and presumption.”

<sup>271</sup> “Descartes says that if I am to be certain I must doubt once. But, I want to add, that in order to maintain certainty, I must constantly be open to doubt, at least to doubt “based on powerful and well-thought out reasons.” It is absolutely necessary to doubt exactly once to achieve certainty, but depending on what the skeptic is able to present, or more precisely, on what I am able to invent, everything is always epistemologically up for grabs. Now, Descartes of course thinks, indeed claims clearly and distinctly to perceive, that with the hyperbolic doubt he has invented the most powerful and well-thought out reasons conceivable for shaking his certainty, and that he has overcome those reasons. But the possibility of error, though to him inconceivable, nonetheless remains.” (LENNON, 2009, p. 25).

<sup>272</sup> “In fact, by carrying the possibility of his being deceived to the ultimate degree, far beyond anything ever attempted by any previous skeptic, Descartes with his hyperbolic doubt preserves epoché in unprecedented fashion. All previous thinkers, even the most radical skeptics, had been open to the importunities of error just because they did not recognize, much less neutralized, all of its possible sources. Descartes is thus the first, not to refute the skeptics, the standard interpretation, but the first to be free in the exercise of his autonomous ability to know the truth; he is the first to preserve his native power of judgment, which is what the Academics prized as intellectual integrity.”

na verdade apenas os pirrônicos e, se há em Descartes uma refutação do ceticismo, ela se aplicaria fundamentalmente ao pirronismo.

A interpretação de Lennon é bastante interessante, principalmente quando fica claro que o suposto desprezo de Descartes pelo ceticismo se aplicaria ao pirronismo, e não ao ceticismo acadêmico. Contudo, afirmar que essa diferenciação era clara para Descartes é um pouco complicado. Por mais que ele recuse em sua filosofia o pirronismo e assimile algo do ceticismo acadêmico, isso seria consciente? O filósofo teria consciência dessa distinção nos mesmos termos que temos hoje? Ele veria os acadêmicos como céticos? São questões difíceis de serem respondidas. Na época de Descartes, ao contrário do que ocorre hoje, a denominação *céticos* se aplicava, sobretudo aos pirrônicos. Os acadêmicos não eram sequer considerados como fazendo parte dessa corrente filosófica isso muito provavelmente pela visão expressa por Sexto empírico a esse respeito<sup>273</sup> que ecoa até hoje. Desse modo, não podemos dizer que o filósofo conhecia a distinção, feita dentro do ceticismo, entre acadêmicos e pirrônicos, ele provavelmente sabia da existência dessas duas correntes e de sua diferenciação, mas o mais provável é que ele não considerasse os acadêmicos como céticos no sentido próprio do termo. Em suas respostas às objeções, Descartes afirma ter tomado conhecimento dos textos dos “céticos e acadêmicos”<sup>274</sup>, a diferenciação de nomes expressa por Descartes nessa passagem sugere que ele distinguia o ceticismo e a filosofia dos acadêmicos como coisas diferentes, embora ambos abarcassem a dúvida. Desse modo, é possível que Descartes assimile posições céticas sem ter plena consciência disso, caso ele realmente não considerasse a filosofia dos acadêmicos como uma forma genuína de ceticismo. Qual era de fato a opinião do filósofo a respeito do que, para nós, são duas correntes céticas, é difícil determinar ao certo, mas ao que tudo indica, ele não compartilhava da nossa visão sobre o ceticismo. Todavia, tendo tido conhecimento dos textos dos céticos e acadêmicos, como ele mesmo disse, ele pode ter sido influenciado por ambos, ainda que não tivesse deles uma visão que possamos chamar de correta, pois até em relação ao pirronismo Descartes expressa algumas visões equivocadas<sup>275</sup>.

### 3.4 Paganini: uma proposta de revisão da tese de Popkin

<sup>273</sup> De acordo com Sexto, os dogmáticos seriam aqueles que acreditam ter encontrado a verdade, os acadêmicos seriam aqueles que acreditam que a verdade não pode ser encontrada e os pirrônicos seriam aqueles que continuam procurando pela verdade. (SEXTO, 1994: 1-3)

<sup>274</sup> AT, VII, 130.

<sup>275</sup> Como por exemplo, quando ele afirma que os céticos duvidam apenas por duvidar. (DESCARTES, 1983, 44/AT, VI, 29)

Para oferecer um contraponto, também referente a estudos recentes sobre o papel do ceticismo na filosofia de Descartes, não podemos deixar de visitar a interpretação de Paganini<sup>276</sup>, que apresenta um estudo detalhado das possíveis fontes de Descartes, dando maior importância aos cétricos modernos, dentre os quais La Mothe Le Vayer é privilegiado como a principal fonte cartesiana. O estudo de Paganini tem o mérito de modificar a visão do ceticismo moderno como sendo fundamentalmente fideísta, como defende Popkin, revelando novas facetas presentes nesse novo ceticismo apresentado pelos modernos e de sua apropriação por parte de Descartes.

De acordo com o autor, ainda que a comparação com os cétricos antigos, principalmente os pirrônicos, possa ser bastante útil, ela não está livre de problemas. Principalmente porque Descartes não se demonstra preso aos textos antigos e nem faz referências diretas a esses textos. A comparação mais importante não seria, pois, com os cétricos antigos, mas com os modernos, contemporâneos a Descartes. Isso porque, por meio de pesquisas recentes, tornou-se incontestável o fato de Descartes ter tido contato com os textos dos modernos que fizeram reviver o ceticismo, como Montaigne, Charron, Sanches e Le Vayer.

Paganini acredita que Descartes tinha consciência que os cétricos contemporâneos a ele teriam evoluído em relação aos antigos, e revela uma visão desse ceticismo diferente da tradicional, pois ele não estaria tão intimamente ligado aos interesses de uma Contra-Reforma, não podendo ser dito fideísta. Tal visão cartesiana teria sido expressa na resposta às objeções do padre Bourdin às *Meditações*, onde Descartes afirma que a seita dos cétricos estava, em sua época, mais forte do que nunca. Esse texto cartesiano, como vimos, é a mais forte evidência a favor da tese de Popkin, mas Paganini chamará atenção para outro ponto dessa passagem que é geralmente negligenciado, a sua apresentação da imagem do ceticismo que não é aquela do ceticismo em geral, nem a do ceticismo da geração anterior ao nosso filósofo (Montaigne e Charron), mas sim aquela da geração do próprio Descartes, indicando precisamente o que haveria de novo nesse ceticismo (o ateísmo) e os métodos utilizados por ele, o da aparência e o fenômeno.

De maneira inteiramente correta, o ceticismo se apresenta, nessa página, seja como uma reação às fraquezas da filosofia “comum”, a saber, a escolástica (*vulgaris Philosophia*), seja como um abrigo protegido contra a influência de dogmatismos

---

<sup>276</sup> PAGANINI, Gianni. *Skepsis: le debat des Modernes sur le Scepticisme*. Paris: Vrin, 2008.

entre si concorrentes; é por isso que os adeptos da “seita” “se refugiam no ceticismo”. (PAGANINI, 2008, p. 244-45, tradução nossa).<sup>277</sup>

Para revelar a quem Descartes se referia em sua descrição dos “erros dos cétricos ateus”, Paganini procede por exclusão, como Montaigne e Charron não correspondem ao perfil de cétrico traçado pelo filósofo na resposta ao P. Bourdin, pois:

O primeiro conhece, evidentemente, a filosofia das aparências, mas sustem-se de aplicá-la ao domínio da religião para concluir numa recusa explícita da divindade; o segundo mede as religiões positivas em relação à religião natural, recusando, ao mesmo tempo, a conclusão atéia; além disso, o seu ceticismo é sub-rogado nessa tarefa pela influência de temas estoicos que estão só parcialmente de acordo com o uso do método da epoché. (PAGANINI, 2008: 247-48, tradução nossa).<sup>278</sup>

O autor busca em Le Vayer essa correspondência e conclui que o cétrico libertino de fato corresponde a esse perfil, pois estende a categoria do fenômeno à metafísica e à religião e denuncia o caráter irreligioso, o do ceticismo. Como vimos anteriormente, Sylvia Giocanti (2002) também defende que o ceticismo ao qual Descartes se opõe nas *Meditações* é aquele dos libertinos. Segundo a autora, para Descartes, a dúvida cétrica, ao convencer o homem da sua incerteza, faz com que ele permaneça fora do caminho da certeza. Tal fato constitui o que se pode chamar de a figura cartesiana de libertinagem. O método da libertinagem seria aquele pautado na verossimilhança e no provável, que não possibilitaria escapar da incerteza. Método utilizado manifestadamente pelos cétricos e disfarçadamente pelos dogmáticos, o que levou a filosofia, pré-cartesiana, a um estado de caos.

A ampliação das formas clássicas de dúvida traz consigo o traço característico da reflexão cartesiana e torna necessária a empreitada metafísica de tipo diferente, pois diz respeito às condições mediante as quais eu posso estar certo da realidade dos meus objetos de conhecimento. Nesse sentido, a aproximação com os libertinos também se torna evidente, pois, vistos como “mestres da suspeita”, são eles que, sobretudo, vêem os enganos como signos da imperfeição humana. Assim, partindo principalmente dos escritos de Le Vayer, o mais importante não seria a verdade, mas a descoberta do erro.

Paganini (2008) ressalta a importância de perceber que há semelhanças entre o método de Descartes e aquele de Le Vayer, principalmente no que diz respeito a esse ponto (evitar o

<sup>277</sup> “De manière tout à fait correcte, le scepticisme se présente, dans cette page, soit comme une réaction aux faiblesses de la philosophie ‘commune’, à savoir, l’scolastique (*vulgaris Philosophia*), soit comme un abri soustrait à l’emprise des dogmatismes en concurrence entre eux: c’est pour cela que les adeptes de la ‘sect’ ‘se réfugiant dans le scepticisme’.”

<sup>278</sup> “Le premier connaît évidemment la philosophie des apparences, mais se garde bien de l’appliquer au domaine de la religion pour en tirer un refus explicite de la divinité; le second mesure les religions positives à l’aune de la religion naturelle, tout en refusant la conclusion athée; en outre, son scepticisme est subrogé dans cette tâche par l’influence des thèmes stoïques qui ne s’accordent que très partiellement à l’usage de la méthode de l’epoché.”

erro). Entretanto, essa aproximação deve ser feita de forma cuidadosa, respeitando a distância e as diferenças entre os dois filósofos. De acordo com o autor, as semelhanças entre Descartes e Le Vayer param na suspensão do juízo, a partir da qual os filósofos seguirão caminhos diversos. Le Vayer se contentaria com o fenômeno, pois a verdade não estaria ao alcance dos homens. Assim, a *epoché* seria, para ele, aquilo que há de melhor para o espírito filosófico e o objetivo do cético seria uma sabedoria moral, alcançada por meio da *ataraxia* e da *epoché*. Entretanto, para Descartes, essa indiferença não seria jamais satisfatória, pois seu objetivo não era a paz de espírito, mas, antes, a busca pela verdade. Para o metafísico, ao contrário do cético, a equípolência não é suficiente, não seria possível parar nesse ponto. O ceticismo seria apenas um meio de se livrar dos preconceitos, o estado da dúvida seria apenas uma etapa, etapa essa, é importante dizer, fonte de agonia e inquietação para Descartes, não de tranquilidade.

Embora Paganini recorra ao contexto cartesiano em sua interpretação, ele afirma que não se pode reduzir um texto ao seu contexto, no caso de Descartes principalmente, pois anularia a sua originalidade. O certo seria integrar a análise interna do texto com a análise do contexto. O contexto privilegiado por Descartes é aquele dos céticos modernos, e não dos antigos, pois é no ceticismo dos primeiros que se encontram questões metafísicas, tão caras ao filósofo.

Portanto, para Paganini, Descartes teria sido sim muito influenciado pelo ceticismo e principalmente pelo ceticismo moderno. A diferença é que o autor, ao contrário de Popkin, não interpreta os céticos modernos pelo viés fideísta, pelo menos não todos eles. Assim os céticos que mais teriam influenciado Descartes seriam os libertinos como La Mothe Le Vayer. O autor sustenta a tese de Popkin de que Descartes teria como projeto a refutação do ceticismo, mas desse ceticismo libertino. O estudo empreendido por Paganini traz à tona esse cenário, pouco visitado até mesmo pelos que estudam as relações entre Descartes e o ceticismo. A comparação detalhada feita pelo autor dá mais plausibilidade à teoria lançada por Popkin, que Paganini defende de uma forma mais amena, pois acredita que há em Descartes uma refutação do ceticismo ocasionada pelo advento de uma crise cética da qual o filósofo estava plenamente consciente, mas não afirma que a refutação do ceticismo seja o objetivo de toda a filosofia cartesiana, assumindo o fato de essa colocação ser vista como sendo um pouco exagerada.

Ao que nos parece, a interpretação de Paganini é bastante plausível, pois se ampara em um estudo extremamente detalhado das possíveis fontes de Descartes e, ao tomar uma postura menos radical, ele escapa a grande parte dos problemas da teoria levantada por Popkin.

Entretanto, ao privilegiar os pirrônicos como fonte de Descartes, o autor deixa de lado a forte influência que o ceticismo acadêmico teve sobre o filósofo. Provavelmente, a refutação do ceticismo presente na filosofia cartesiana visa os pirrônicos, mas os métodos utilizados por Descartes o deixam muito mais próximo dos acadêmicos, como frisa Lennon. Nesse sentido, o filósofo teria conhecimento das duas correntes céticas, mas teria sido mais influenciado pelo ceticismo acadêmico, recusando os pirrônicos, ou os libertinos.

### **3.5 Interpretações alternativas sobre o que seria o verdadeiro projeto cartesiano nas *Meditações*.**

A interpretação cunhada por Popkin a respeito do que seria o projeto de Descartes, principalmente no que concerne às *Meditações*, é amplamente aceita entre os comentadores de Descartes. Contudo, há quem questione a teoria que vê Descartes comopositor ferrenho do ceticismo, apresentando teorias alternativas para explicar o projeto cartesiano. O intuito de refutar as teorias Aristotélicas e da escolástica, ou a intenção de constituir bases sólidas para a sua física, são algumas das possibilidades que explicariam o projeto cartesiano. Apresentaremos a seguir alguns dos comentadores que defendem esse tipo de interpretação, expondo e analisando seus principais argumentos.

Assim como Popkin vê a crise cética como um fator que influenciou, e muito, Descartes, a crise do aristotelismo, que também estava em voga na época do filósofo é sem dúvida um dos fatores que influenciou bastante a constituição da filosofia cartesiana. Nesse contexto, há quem defenda não só que Descartes foi influenciado pela crise do aristotelismo, mas que seu principal objetivo fosse, na realidade, refutar as teorias aristotélicas, e erigir uma nova filosofia. Sem dúvida, o nosso filósofo não era um dos partidários de Aristóteles e questionava muitas de suas doutrinas, mas seria a refutação do aristotelismo o principal objetivo de Descartes? O projeto cartesiano seria pautado pela finalidade maior de destruir o legado de Aristóteles?

Dentre aqueles que defendem o projeto de Descartes como sendo baseado na recusa das doutrinas aristotélicas<sup>279</sup>, encontramos Marjorie Grene<sup>280</sup>, que se opõe à tese de Popkin, afirmando assim como Lennon, que se há uma refutação do ceticismo em Descartes, ela é

<sup>279</sup> Etienne Gilson (1930); Daniel Garber (1992); Desmond Clarke (1992), entre outros.

<sup>280</sup> GRENE, Marjorie. Descartes and Skepticism. **Review of Metaphysics**, Washington, D.C., v. 52, n. 3 p. 553-571, 1999.

incidental. Todavia, a interpretação de Grene acaba por se distanciar bastante da de Lennon, pois ela conclui que Descartes seria fundamentalmente, um anti-aristotélico.

Para provar sua teoria, a autora faz uma comparação entre a dúvida de Descartes e a dos céticos tradicionais chegando às seguintes conclusões: 1) O objeto da dúvida dos céticos tradicionais e de Descartes é diferente, pois a dúvida dos céticos atinge os sentidos e o intelecto, enquanto Descartes quer livrar a mente dos sentidos, ele não ataca o intelecto; 2) O status do ordinário em Descartes se diferencia do dos céticos. Enquanto a intenção dos céticos é livrar o cotidiano das confusões geradas pelos sentidos e pela razão, o objetivo cartesiano é deixar de lado todas as crenças ordinárias para limpar a mente para a recepção dos verdadeiros princípios a serem estabelecidos. Além dessas diferenças no que concerne à dúvida, Grene aponta também o que há de distinto na relação de Descartes e dos céticos com Aristóteles. Embora Descartes e os céticos sejam anti-aristotélicos, não podemos dizer que em ambos os casos isso tenha o mesmo significado. Enquanto os céticos tentam dirigir-se para fora do terreno dogmático, inclusive daquele de Aristóteles, Descartes tenta refutar os dogmas aristotélicos para estabelecer seus próprios princípios, sua nova física, ou seja, seus próprios dogmas. Se a física de Descartes era incompatível com os preconceitos provenientes dos sentidos, a doutrina de Aristóteles a tornava mais difícil de ser aceita, pois:

A física escolástica começou com o princípio de que não há nada no intelecto que não tenha passado antes pelos sentidos; então a confiança das crianças nos seus sentidos foi agravada pelos ensinamentos da Escola e de Aristóteles, o filósofo dela. É por isso que a mente deve ser levada para longe dos sentidos: para ser levada, a despeito dela mesma, para longe de Aristóteles. (GRENE, 1999, p. 561, tradução nossa).<sup>281</sup>

A autora vai ainda mais longe afirmando que, se Descartes faz uso do ceticismo para refutar os céticos, ele o faz, antes de tudo, para refutar Aristóteles. Empreitada que, devido aos riscos (de passar pelo mesmo que Galileu, por exemplo), Descartes segue discretamente, de forma cautelosa e não muito clara.

A evidência textual na qual a autora se baseia para defender sua teoria se encontra em uma carta pessoal de Descartes escrita à Mersenne em 28 de janeiro de 1641.

Eu lhe diria, entre nós, que essas seis Meditações contêm os fundamentos da minha física. Mas não se deve dizê-lo, por favor; pois os que favorecem Aristóteles teriam talvez mais dificuldade em aprová-las, e eu espero que os que as lêem se

---

<sup>281</sup> “Scholastic physics began with the principle that nothing is in the intellect that has not been in sense; so the reliance of children on their senses was aggravated by the teachings of the School and of Aristotle, their Philosopher. That is why the mind must be led away from the senses: to be led, despite itself, away from Aristotle.”

acostumarão insensivelmente aos meus princípios e reconhecerão neles a verdade antes de perceber que estão destruindo os de Aristóteles. (DESCARTES, 1974: 297-8, tradução nossa)<sup>282</sup>

Realmente, nessa passagem Descartes afirma que seus princípios destroem aqueles de Aristóteles, o que pode favorecer a teoria de que fosse esse o seu alvo principal. Todavia, o fato de a filosofia cartesiana minar os princípios de Aristóteles não significa que ela tenha isso como seu principal objetivo. Nesse caso, pode ser justamente o contrário do que Grene afirma, a refutação do aristotelismo seria incidental, e não a do ceticismo, pois as evidências textuais a favor das duas teorias têm a mesma validade, todas provam que Descartes via sua teoria como sendo capaz de refutar, tanto o ceticismo, quanto o aristotelismo, mas nenhuma demonstra qual era de fato o seu principal objetivo.

A autora admite a dificuldade de negar o anti-ceticismo de Descartes, pois são muitas as evidências em favor dessa tese, enquanto a favor do anti-aristotelismo de Descartes ela possui apenas a evidência textual referida acima. Entretanto, pode-se dizer que as *Meditações* poderiam ao mesmo tempo ser uma refutação do ceticismo e um ataque à hegemonia do aristotelismo. E mais, o projeto cartesiano não precisa ser restrito a essas duas possibilidades, Gouhier, por exemplo, defende que Descartes também pode ser tomado como defensor de uma filosofia consistente com a fé católica<sup>283</sup>, teoria da qual Grene não discorda. Além disso, Descartes jamais admitira seu anti-aristotelismo em público e mais, como um físico seu objetivo principal era minar a confiança no sensível para estabelecer as verdades que ele acreditava ter descoberto.

Concluindo, Grene afirma que Descartes, não foi de maneira alguma, em sua opinião, o herói que destruiu o ceticismo. Ele foi um aluno brilhante de La Flèche que decidiu construir sua própria física questionando as antigas opiniões, principalmente a confiança no sensível, estabelecendo assim uma nova filosofia. Casualmente, sua filosofia apresentou consonância com a fé católica e elementos céticos levando a refutação do ceticismo. Entretanto, a respeito desses dois objetivos incidentais, o primeiro teria sido muito mais profundo que o segundo. Visto que Descartes era um católico que aceitava a teologia revelada, mas sua busca pela verdade não o levou a questionar os ditames da própria razão, como um cético, ou um pensador profundamente incomodado pelo ceticismo teria que fazer.

<sup>282</sup> “Je vous dirai, entre nous, que ces six Méditations contiennent tous les fondements de ma physique. Mais il ne faut pas le dire, s’il vous plait; car ceux qui favorisent Aristote feraient peut-être plus de difficulté de les approuver, et j’espère que ceux que les lisons, s’accoutumeront insensiblement à mes principes, et en reconnaiteront la vérité avant que d’apercevoir qu’ils détruisent ceux d’Aristote.” (AT, III:297-8)

<sup>283</sup> GOUHIER, Henri. La crise de la théologie au temps de Descartes. *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, v. 4, p. 19-54, 1954.

A interpretação proposta por Grenne é bastante plausível, pois reconhece no projeto de Descartes compatibilidade com diversos objetivos. Embora defenda que o principal objetivo do filósofo, devido ao seu projeto científico, fosse derrubar as doutrinas de Aristóteles, pois elas se baseavam nos sentidos de maneira a reforçar os preconceitos da infância, a autora não nega o papel do ceticismo na filosofia cartesiana. Contudo, por desconsiderar, assim como Popkin, a distinção entre ceticismo pirrônico e acadêmico, assimilando ceticismo à pirronismo, a autora comete um grave equívoco, pois assim como Descartes, os céticos acadêmicos visavam minar a nossa confiança no sensível. Desse modo, o filósofo acaba por estar muito próximo dos céticos acadêmicos, não contra eles, ele adota algumas de suas visões para posteriormente poder ir além deles e encontrar a verdade.

Seguindo essa mesma linha que defende o projeto de Descartes como tendo um objetivo fundamentalmente científico, gostaríamos de apresentar a interpretação de Flavio Williges<sup>284</sup>, que defende um papel positivo da dúvida cartesiana que visa afastar a mente dos sentidos, o que seria a base para o estabelecimento de uma nova física. O diferencial da interpretação proposta por Williges é a sua visão das *Meditações* como sendo uma espécie de exercício mental, visão compartilhada por Zeno Vendler<sup>285</sup>, que defende a influência de Santo Inácio de Loyola e seus *Exercícios Espirituais* sobre Descartes e as *Meditações*.

De acordo com Williges, as dúvidas céticas presentes nas *Meditações* devem ser compreendidas como uma espécie de exercício mental que tem por objetivo abalar a confiança nos sentidos. Desse modo, elas teriam um papel muito mais construtivo e positivo do que se assume normalmente. No que diz respeito à dúvida sobre a existência do mundo exterior, presente hoje em diversos debates filosóficos, Williges acredita que a intenção de Descartes ao lançar mão desse argumento difere daquela dos céticos contemporâneos. Na perspectiva cartesiana, um dos objetivos que se coloca é mostrar que há conhecimentos mais certos que o do mundo exterior, como a existência de Deus e da alma. Vem à tona a evidência das certezas metafísicas. Desse modo, a função da dúvida apresentada por Descartes vai além do ceticismo filosófico, é preparar a mente do leitor para reconhecer o papel da razão no conhecimento ao se afastar dos sentidos.

Descartes demonstra em algumas passagens ter consciência da dificuldade que o leitor, aquele acostumado com os preconceitos adquiridos a partir dos sentidos, poderia ter em aceitar seus princípios. Desse modo, se coloca a necessidade de uma exposição analítica da

---

<sup>284</sup> WILLIGES, Flavio. A função das dúvidas céticas nas *Meditações* de Descartes. **Dois Pontos - Ceticismo**, Curitiba, .4, n. 2, p. 103-116, outubro 2007.

<sup>285</sup> VENDLER, Zeno. Descartes' Exercises. **Canadian Journal of Philosophy**, Calgary, v. 19, n. 2, p. 193-224, junho 1989.

doutrina cartesiana, onde a dúvida desempenha papel fundamental, amparada pelo estilo meditativo do texto. O modelo meditativo escolhido pelo filósofo se justificaria pelo modelo de meditação como exercício intelectual presente em sua época, do qual ele teria se apropriado<sup>286</sup>. Descartes exige meditação e atenção de seus leitores, eles devem acompanhar o percurso seguido pelo próprio filósofo.

O projeto filosófico das *Meditações* teria por objetivo estabelecer uma física emancipada dos princípios aristotélicos o que é feito por meio da ideia de extensão. A realidade é pura extensão e pode ser conhecida pela geometria. Há uma mudança no modelo de conhecimento do mundo físico. A física passa a operar com uma noção de matéria bruta, deixando de lado as qualidades secundárias. Assim, exige-se uma nova epistemologia. Portanto, os sentidos perdem o papel central no conhecimento e a razão passa a desempenhar papel central como fonte do conhecimento. A reformulação do papel da ciência e dos mecanismos de apreensão da realidade física abre caminho para as hipóteses céticas metodológicas, que tem como papel conduzir a recusa do sensível. A afirmação, que vai contra o senso comum, de que a realidade é pautada apenas em extensão, e não em qualidades, e deve ser apreendida por meio das leis geométricas que presidem o movimento tornam claro, segundo Williges, o papel positivo da dúvida no projeto cartesiano. Assim, a dúvida serviria através do modelo de exercício intelectual, ao propósito de emancipar a mente dos sentidos, o que forneceria a base para uma física diversa daquela de Aristóteles.

Portanto, na interpretação proposta por Williges, o papel do ceticismo é consideravelmente diminuído, pois passa de um fim para apenas um meio. Seriam as necessidades internas das próprias doutrinas cartesianas que exigiriam o ceticismo como uma arma na luta empreendida contra os sentidos. Além disso, o método cartesiano não teria sido influenciado pelo ceticismo, mas pelo modelo de exercício intelectual presente em sua época.

Entretanto, acreditamos que, ainda que o ceticismo seja apenas um meio eficaz de se alcançar outros objetivos, ele não deixa de exercer forte influência na filosofia cartesiana, principalmente no que diz respeito ao método. Limitar o papel do ceticismo a um meio circunstancial na busca de objetivos bem definidos talvez não seja a melhor proposta. O impacto do ceticismo sobre Descartes parece ter sido intenso e, mesmo que não se possa afirmar a refutação dos céticos como sendo o seu principal objetivo, minimizar o papel do ceticismo a esse ponto nos parece inverossímil.

---

<sup>286</sup> Nesse ponto o estudo de Vendler é especialmente esclarecedor, pois ele trabalha melhor as possíveis influências sofridas por Descartes no tocante ao estilo meditativo, defendendo a forte semelhança entre o método cartesiano e aquele de Santo Inácio de Loyola.

Outra interpretação interessante que gostaríamos de comentar é aquela que José Luis Bermúdez nos apresenta em seu artigo, *Scepticism and Science in Descartes*<sup>287</sup> que vê a inserção do ceticismo na filosofia de Descartes por um viés científico e recusa tanto as interpretações como a de Popkin (que ele denomina tradicionais), quanto as que seguem a mesma linha da de Marjorie Grene (que ele chama de revisionistas). Analisando a interpretação padrão em comparação com a revisionista, Bermúdez chega às seguintes conclusões:

- a) Enquanto a visão tradicional acredita que a introdução do ceticismo na primeira Meditação está intimamente ligada com a necessidade de certeza no conhecimento científico que só pode ser satisfeita por uma metodologia do dedutivismo *a priori*, a visão revisionista sugere que a real intenção de Descartes ao usar o ceticismo era livrar a mente dos sentidos;
- b) Ao contrário da visão tradicional, a revisionista não aceita que Descartes estivesse, nem metodologicamente, nem na prática, comprometido com o dedutivismo *a priori*;
- c) De acordo com a visão tradicional, a demanda por certeza e indubitabilidade emerge naturalmente fora dos argumentos céticos. Já para a visão revisionista os argumentos céticos servem a um propósito escondido dos requerimentos epistemológicos da ciência cartesiana. Seria um erro tomar os argumentos céticos como preocupados com a verdade e a autorização das crenças.

A posição defendida por Bermúdez é de que devemos rejeitar a visão tradicional de Descartes como movido por uma metodologia do dedutivismo *a priori*. Mas isso cria um problema, pois rejeitar a visão tradicional significa que não se pode usar a relação simbiótica entre ceticismo e certeza para explicar porque Descartes introduz um ceticismo radical na primeira Meditação. O que deixa espaço para a afirmação de que o objetivo real, mas dissimulado, de Descartes ao introduzir o ceticismo seria neutralizar os efeitos do senso comum e dos preconceitos, interpretação que parece suscetível a serias objeções. O desafio é integrar a centralidade do ceticismo nas *Meditações* com o reconhecimento de que a visão tradicional é imprecisa. Toda tentativa de interpretação deverá levar em conta o contexto científico da epistemologia cartesiana.

Para explicar o projeto cartesiano, Bermúdez passa pela diferenciação entre epistemologia explanatória (que tem por objetivo explicar como temos o conhecimento que nós temos) e epistemologia justificativa (que tem por objetivo fornecer uma análise e uma

---

<sup>287</sup> *Philosophy and Phenomenological Research*, Providence, v. 57, n.4, p. 743-772, december 1997.

teoria do conhecimento que explique como o conhecimento é possível). Segundo ele, é ao compreender a necessidade de uma epistemologia justificativa em Descartes que chegaremos a uma teoria satisfatória a respeito do projeto cartesiano.

Ao revelar que as percepções do senso comum sobre o mundo estão erradas, a ciência cartesiana mostra um sistemático erro na nossa experiência. O mundo da física cartesiana é muito diferente daquele que produz os fenômenos cotidianos. Assim, a busca de uma epistemologia justificativa pode ser vista como uma resposta à descoberta desse erro patente, seguindo o princípio geral de que precisamos estabelecer a possibilidade de qualquer conhecimento, dado que a ciência revelou que muito do que pensávamos conhecer na verdade não conhecemos. E é fácil perceber como o ceticismo pode se encaixar aqui, pois se você se engana em sua visão ordinária do mundo, você pode se enganar em todo resto. Todavia, a existência de um erro sistemático na experiência cotidiana, por si só, não fornece razões para abraçar as preocupações céticas e o projeto de uma epistemologia justificativa além de uma explanatória<sup>288</sup>.

O problema aqui é que a ciência cartesiana é hipotética, fornecendo explicações que podem ser validadas pelo seu sucesso preditivo e seu poder explanatório. Esse tipo de certeza moral não pode oferecer a correção necessária para os erros da percepção. Além disso, uma ciência hipotética deixa a porta aberta para outras hipóteses, como a de um Deus enganador. Assim, a ciência cartesiana gera o ceticismo porque é um predicado na existência do erro radical na visão de mundo do senso comum, e ela ainda não pode fornecer nada além de uma substituição hipotética da visão do senso comum. Segundo o autor, a relação entre ciência e ceticismo é explicitada por Descartes na primeira Meditação, logo após o argumento do sonho, ao mostrar o que ele não alcança. O argumento do sonho sustenta a visão de mundo científica e realista na qual as concepções do senso comum estão sistematicamente enganadas, mas podem ser corrigidas pela física. O que é compatível com uma epistemologia explanatória e reforça o fato de que os dois primeiros níveis da dúvida cartesiana desempenham um papel importante em tal epistemologia, mas a dúvida não pára no argumento do sonho. Considerada isoladamente, a ciência cartesiana não pode possuir nada além de certeza moral, precisamente porque ela abre as portas pra as preocupações com o ceticismo. Mas o ceticismo pode ser solucionado, e uma vez que isso foi feito, pode-se ter a

---

<sup>288</sup> Há um modo de conciliar isso com uma epistemologia explanatória, caso, por exemplo, se puder explicar porque nós erramos e como corrigir esses erros, chegando assim a um conhecimento verdadeiro das coisas naturais. Deste modo, a preocupação com o erro sistemático tem fim.

certeza absoluta. Uma ciência experimental e hipotética leva ao ceticismo, mas a refutação bem sucedida do ceticismo traz de volta a certeza absoluta à ciência cartesiana.

Portanto, para Bermúdez, a preocupação com o ceticismo emerge no seio da ciência cartesiana, não é algo que lhe é imposto de fora, como defende Popkin. É o próprio tipo de ciência empreendido por Descartes que tornaria o ceticismo um problema. Assim a filosofia cartesiana deve passar pelo ceticismo e superá-lo, para restabelecer a certeza na ciência. A interpretação é bastante interessante e tem o mérito de revelar as consequências do ceticismo para a ciência de Descartes. Todavia, acreditamos que Bermúdez vai longe demais ao atribuir ao ceticismo um papel exclusivamente científico. É óbvio que a ciência é um aspecto importante e que tem que ser levado em conta, mas não é o único. Limitar o papel do ceticismo em Descartes às questões científicas é um erro, pois deixaria de lado outros aspectos importantes, como o epistemológico e o religioso, por exemplo.

Mas a preocupação de Descartes em refutar o ceticismo, seja ela para estabelecer sua física ou não, é incompatível com um projeto de refutação do aristotelismo? Obviamente, Descartes não podia ter ambos como objetivos centrais, mas de uma maneira ou de outra, todas as possibilidades levantadas são questões que têm relevância para o filósofo. Na tentativa de estabelecer um ponto de vista, normalmente se descarta o outro, ou minimiza a sua importância. Contudo, acreditamos que o projeto de restabelecer a certeza na ciência, a refutação do ceticismo e a refutação do aristotelismo podem ser conciliados como fazendo parte da filosofia de Descartes. Resta saber qual era o objetivo principal e quais eram os secundários.

## CONCLUSÃO

Após ter estudado a dúvida de Descartes, suas relações com o ceticismo e a tradição interpretativa concernente a esse tema, devemos fazer algumas considerações sobre as conclusões alcançadas nesse trabalho. Seguiremos para tanto a mesma ordem que se deu em nossa pesquisa, fazendo primeiramente uma análise dos resultados obtidos por meio do estudo comparativo entre a dúvida de Descartes e aquela dos céticos anteriores a ele, partindo posteriormente para as conclusões a respeito da tradição interpretativa de Descartes, tendo em vista principalmente determinar a validade, ou não, da tese de Richard Popkin a respeito do papel do ceticismo na filosofia cartesiana. Por fim, pretendemos por meio do conjunto dos resultados obtidos, tecer uma conclusão final a respeito do estatuto da dúvida cartesiana e do real papel do ceticismo na filosofia de Descartes.

Como vimos nos capítulos anteriores, Descartes, para constituir a sua filosofia, fez uso de uma dúvida extremamente radical. A dúvida hiperbólica cartesiana, que eleva as razões de duvidar a um grau extremo, é, todavia, metódica, pois ela não seria um fim, mas um meio. Descartes passa pela dúvida, mas ela não é, de forma alguma, o seu objetivo. Sua intenção é deixar o caminho livre para que a sua nova filosofia, baseada em princípios sólidos, possa se estabelecer. Nesse sentido, embora o filósofo faça uso do ceticismo, se apropriando de algumas das razões de duvidar erigidas pelos céticos, ele não pode ser visto como fazendo parte desse ceticismo, já que sua filosofia é fundamentalmente dogmática.

Desse modo, o que nos interessa aqui é saber de que maneira Descartes se apropriara da dúvida dos céticos e quais seriam propriamente os céticos aos quais ele teria recorrido, o que, por diversos motivos, não é uma tarefa fácil. Como sabemos, Descartes não nos revela suas fontes e, embora ele faça algumas referências ao ceticismo, não cita os filósofos dessa corrente nominalmente. Ele afirma ter tomado conhecimento dos textos dos céticos e acadêmicos<sup>289</sup>, mas quem seriam eles exatamente? Essa é uma questão que dificilmente pode ser respondida com precisão, mas baseado no texto cartesiano, nos argumentos céticos utilizados por ele e em alguns preceitos do método e da moral provisória, é possível fazer aproximações muito prováveis de quais teriam sido as fontes cartesianas.

Por meio de nossa pesquisa, chegamos à conclusão de que Descartes tivera bastante contato com as ideias dos céticos que lhes eram contemporâneos, mais do que com as dos

---

<sup>289</sup> AT, VII, 130

antigos, ainda que, de uma maneira ou de outra, a influência dos antigos esteja presente, mesmo que indiretamente. Dentre os contemporâneos, as fontes de Descartes que nos parecem mais importantes são, de fato, Montaigne, Charron e La Mothe Le Vayer, todavia a assimilação desse ceticismo se dá de formas diversas. Ao que tudo indica os argumentos céticos utilizados por Descartes se aproximam muito dos de Montaigne, mesmo naqueles em que o filósofo inovou e superou a dúvida cética, é possível encontrar a sua raiz em Montaigne. O argumento do sonho em Descartes, por exemplo, como já demonstramos, parece ter se originado a partir daquele presente na *Apologia*. Já no que concerne ao método e a recusa da probabilidade, concordamos com Maia Neto que a fonte principal parece ter sido Charron, que teria apresentado o modelo de sábio adotado por Descartes. O caso de Le Vayer seria um pouco diferente, pois ele representaria o modelo de ceticismo que Descartes desejava recusar, aquele dos libertinos, ponto em que estamos de acordo com a interpretação de Paganini<sup>290</sup>, apresentada no capítulo anterior.

De forma consciente ou não, Descartes agregara elementos de diversos céticos pertencentes tanto a corrente pirrônica quanto a corrente acadêmica do ceticismo. A distinção entre esses dois tipos de ceticismo já havia perdido força na modernidade, até hoje encontramos divergências nas tentativas de aliar os céticos modernos a correntes específicas do ceticismo, Montaigne, por exemplo, parece ter assimilado pontos de ambas. Com Descartes não teria sido diferente. Todavia, não podemos nos esquecer de que na época do nosso filósofo, e até bem recentemente, embora houvesse uma distinção entre acadêmicos e pirrônicos, ela não se dava, nos mesmos termos de hoje. O termo ceticismo propriamente dito se aplicava apenas aos pirrônicos, os acadêmicos eram vistos como uma espécie de dogmáticos, às avessas. Assim, ainda que não possamos determinar claramente qual era a visão de Descartes a respeito do ceticismo, suspeitamos que ele compartilhasse dessa visão, donde tiramos a consequência de que, quando o filósofo utiliza o termo “ceticismo”, ou “céticos”, ele poderia estar, na verdade, se referindo apenas aos pirrônicos. O que não quer dizer, de modo algum, que ele não conhecesse ou não tivesse sido influenciado também pelos acadêmicos. Ao se referir à necessidade da dúvida empreendida nas *Meditações*<sup>291</sup>, Descartes se refere aos céticos e acadêmicos como fontes dessa dúvida, isso porque mesmo que os acadêmicos não fossem, naquela época, vistos como céticos no sentido próprio do termo, não se podia negar que eles também possuíam uma dúvida cética. A diferença estava no caminho

---

<sup>290</sup> PAGANINI, Gianni. *Skepsis: le debat des Modernes sur le Scepticisme*. Paris: Vrin, 2008.

<sup>291</sup> AT, VII, 130

seguido por eles, mas no que diz respeito à dúvida e aos argumentos céticos, havia similaridade entre acadêmicos e pirrônicos.

Desse modo, podemos dizer que Descartes tenha sido influenciado pelo que hoje conhecemos como as duas correntes do ceticismo, os acadêmicos e os pirrônicos, todavia, quando se trata de afirmar a preocupação cartesiana em relação aos céticos e seu desejo de, ao menos, superar o ceticismo, podemos dizer que isso é referente ao pirronismo. Assim, ainda que a distinção entre essas duas correntes do ceticismo tenha sido modificada ao longo dos anos e que seja hoje compreendida por nós de uma forma diversa da que era na época de Descartes, é extremamente importante estarmos cientes dessas diferenças, pois elas nos ajudam, e muito, a compreender a filosofia cartesiana. Mesmo que o ceticismo fosse naquela época identificado ao pirronismo, o ceticismo acadêmico exercia bastante influência, ao contrário do que acreditava Popkin. Ademais, devido às mudanças conceituais ocorridas nos últimos tempos, não podemos mais usar o termo ceticismo de forma indiscriminada. Devemos estar sempre atentos à distinção entre dois tipos de ceticismo e, deixar de aplicar essa diversidade na hora de se interpretar a influência cética em Descartes, pode gerar muitos problemas.

O fato de Descartes ter sido influenciado pelos céticos (acadêmicos e pirrônicos) no que diz respeito à dúvida é incontestável e, como vimos, essa influência é concernente mais aos céticos modernos que aos antigos. Porém, outras questões envolveram o nosso trabalho e dizem respeito à maneira como o filósofo se apropriou da dúvida cética, pois a dúvida empreendida por Descartes não é uma mera repetição daquela dos céticos, o que demonstramos em nosso segundo capítulo. A análise da dúvida cartesiana em comparação com a dúvida dos céticos, tanto dos antigos, quanto dos modernos, nos revelou que, embora a influência cética seja forte e inegável, a dúvida de Descartes vai muito além daquela dos céticos. E isso não ocorre apenas com o argumento do Deus enganador, mas também com o argumento do sonho.

Quando a questão é a originalidade da dúvida cartesiana, é mais fácil conceder o mérito da inovação ao argumento do Deus enganador, pois ele claramente não é encontrado nos céticos anteriores a Descartes, embora possamos dizer que o filósofo tenha encontrado neles elementos para constituir o que chamamos de último grau da dúvida. A radicalidade do Deus enganador e o impacto causado por ele fazem com que sua originalidade seja mais evidente, ainda que alguns comentadores discordem desse fato<sup>292</sup>. Descartes, a nosso ver, se

---

<sup>292</sup> No segundo capítulo (parte IV) apresentamos alguns exemplos de comentadores que negam a originalidade do Deus enganador de Descartes, como Leo Groarke (1990) e Charles Larmore (2003).

apropriada de elementos presentes nos céticos anteriores a ele para constituir seu argumento, mas por fazê-lo de maneira particular ele se torna completamente original. A possibilidade de que a raiz do argumento se encontre em outros filósofos não diminui a inovação cartesiana.

Já no que diz respeito ao argumento do sonho, devido ao fato de ele se apresentar, diversas vezes, em céticos anteriores a Descartes, a formulação cartesiana do argumento é, no mais das vezes, vista como sendo semelhante aquela dos céticos. Entretanto, acreditamos que a apresentação do argumento do sonho proposta pelo nosso filósofo, principalmente aquela presente nas *Meditações*<sup>293</sup>, é diferente da presente nos céticos anteriores. Para provar tal teoria, apresentamos os argumentos de Platão, Sexto, Cícero e Montaigne, demonstrando as suas diferenças em relação ao de Descartes. Dentre os exemplos analisados, o que revelou mais semelhança com o cartesiano foi o de Montaigne, mas tal semelhança não foi o suficiente para negar a originalidade do argumento de Descartes, apenas estabeleceu o argumento presente na *Apologia* como sendo sua fonte mais provável, pois embora o argumento das *Meditações* tenha elementos do argumento exposto por Montaigne, ele reapresenta esses elementos de uma maneira diferente e inovadora, que abarca a dúvida a respeito da existência do mundo exterior, ausente nos céticos anteriores a Descartes.

Portanto, em se tratando da dúvida e de suas influências, concluímos que Descartes foi bastante influenciado pelo ceticismo, tanto pelos acadêmicos, quanto pelos pirrônicos, mas mais pelos céticos contemporâneos a ele, como Montaigne e Charron, que pelos antigos. Entretanto, não se pode dizer que Descartes tenha apenas copiado a dúvida dos céticos, como ele faz parecer ao afirmar ter apenas retomado os argumentos dos céticos<sup>294</sup>. Descartes é original, principalmente ao aumentar o escopo da dúvida cética, que antes versava apenas sobre as propriedades das coisas, passando a atingir também a existência. Até a existência do nosso próprio corpo é questionada, além das verdades eternas. A dúvida de Descartes tem raízes nos céticos anteriores ou contemporâneos a ele, mas ultrapassa todos os limites de duvidar conhecidos até aquele momento. Essa radicalização da dúvida apresentada pelo filósofo em termos tão originais se justifica em parte pelos seus propósitos, nada céticos. Propósitos, aliás, muito controversos, pois há ainda muita dificuldade em se determinar qual seria o principal objetivo cartesiano. Mas, como veremos no próximo tópico, talvez a escolha de um objetivo principal que resuma a filosofia cartesiana não seja fundamental para a compreensão da filosofia de Descartes.

---

<sup>293</sup> No segundo capítulo (parte III) demonstramos a diferença entre os argumentos cartesianos do sonho presentes no *Discurso* e nas *Meditações*.

<sup>294</sup> AT, VII, 130

Em nossa pesquisa sobre a relação de Descartes com o ceticismo e o estatuto da dúvida cartesiana, um dos pontos que mais nos chamou a atenção diz respeito à determinação do objetivo fundamental da filosofia de Descartes, principalmente aquela exposta nas *Meditações*. Há diversas teorias a esse respeito e, embora elas se coloquem, na maioria das vezes, como excludentes, acreditamos que elas estão, na realidade, interligadas. Embora se possa dizer que a filosofia de Descartes seja guiada por um dentre vários objetivos (refutar Aristóteles, refutar o ceticismo, amparar sua física, oferecer uma filosofia compatível com a fé cristã, entre outros), é difícil determinar qual seria o principal, pois quase todos podem ser vistos, plausivelmente, como objetivos da filosofia cartesiana.

Na tentativa de solucionar esse problema, fizemos uma análise detalhada do que pensamos ser, hoje, a teoria mais influente quando se trata de determinar o objetivo da filosofia de Descartes, que seria aquela de Popkin que defende a refutação do ceticismo como sendo o fim da filosofia cartesiana. A importância dessa análise se dá não só pela grande aceitação da teoria de Popkin no meio filosófico, mas pelo nosso interesse em desvendar qual seria propriamente a relação entre Descartes e o ceticismo e o papel da dúvida nesse contexto.

Em nossos estudos a importância do ceticismo (acadêmico e pirrônico), se mostrou inquestionável. Descartes teve conhecimento dos textos dos céticos, principalmente daqueles dos contemporâneos a ele e se apropriou, seja provisoriamente, seja definitivamente, de grande parte do que se encontrava nos escritos dos céticos como Montaigne, Charron e Le Vayer. Contudo, não encontramos provas suficientes para estabelecer a refutação do ceticismo como o principal objetivo da filosofia cartesiana. Talvez ela não seja nem mesmo um objetivo, pelo menos não no sentido de um fim a ser alcançado. A refutação do ceticismo em Descartes parece se colocar mais como um meio de alcançar outros objetivos, pois somente após refutar, ou superar, a dúvida cética, o filósofo seria capaz de estabelecer a sua filosofia, que, independente de qual fosse o seu objetivo principal, deveria primeiramente passar pelo ceticismo para não ser posteriormente questionada. Nesse contexto, a tese exposta por Popkin na *História do ceticismo* tem muito valor, pois ao chamar a atenção para a preocupação cartesiana com a “crise cética” que atormentava o seu tempo, Popkin dá nova luz às interpretações da filosofia de Descartes.

Desse modo, a partir da análise da tese de Popkin, chegamos às seguintes conclusões:

a) Descartes, segundo afirma Popkin estaria plenamente consciente dos problemas causados pelo ceticismo e de suas consequências para o terreno da filosofia. Tal fato fica demonstrado por intermédio do contexto que tornava a ignorância dos problemas

céticos quase impossível; do episódio com Chandoux, que deixa claro o fato de Descartes conhecer o ceticismo; de passagens em que o próprio filósofo faz referência ao ceticismo<sup>295</sup> e afirma até mesmo que teve contato com os textos dos céticos<sup>296</sup>;

b) Embora Descartes assuma a autoria de uma refutação do ceticismo<sup>297</sup>, ele jamais a coloca entre os seus objetivos, o que não ocorre nenhuma das vezes em que o filósofo se refere ao ceticismo. Assim as evidências textuais são incapazes de dar provas em favor da tese de Popkin, elas apenas demonstram que Descartes conhecia o ceticismo e que via nele alguma relevância;

c) Descartes sabia que a filosofia comum (aristotélica) sucumbia às armadilhas céticas e por isso via a necessidade de primeiro escapar ao ceticismo para depois estabelecer sua filosofia, que seria mais certa que a vulgar, mas tal fato não faz da refutação do ceticismo o principal objetivo cartesiano;

d) Popkin se precipita em sua interpretação ao dar demasiada importância à refutação do ceticismo no seio da filosofia cartesiana. O ceticismo desempenha um papel importantíssimo na filosofia de Descartes, mas esse papel não pode ser limitado pela suposição de que o objetivo da filosofia cartesiana fosse a sua refutação, pois se há em Descartes uma refutação do ceticismo, há também a assimilação de vários pontos da filosofia cética, principalmente do ceticismo acadêmico;

e) O maior erro da interpretação de Popkin, que acarretará diversos outros, é a pouca importância dada por ele ao ceticismo acadêmico como fonte cartesiana. Ao privilegiar o pirronismo, Popkin deixa de lado aspectos importantes da apropriação que Descartes fez do ceticismo.

Portanto, acreditamos que as provas apresentadas por Popkin a favor de sua teoria são insuficientes, pois revelam apenas o conhecimento e, no máximo, a preocupação de Descartes com o ceticismo, mas não expressam de maneira alguma a refutação do ceticismo como o principal objetivo da filosofia cartesiana. Entretanto, acreditamos que o ceticismo tenha um papel de destaque na filosofia de Descartes, pois se coloca como um passo necessário para o estabelecimento de princípios firmes capazes de sustentar uma filosofia que seria segundo ele, mais certa que a vulgar. Independente de qual fosse o verdadeiro objetivo dessa filosofia, fato é que ela necessitava de uma base suficientemente forte para não desmoronar diante da dúvida

---

<sup>295</sup> AT, VI, 28-29; AT, VI, 32; AT, VII, 130; AT, VII, 350-351.

<sup>296</sup> AT, VII, 130

<sup>297</sup> DESCARTES, 1967: 1058-1062

cética que na época de Descartes, estava mais forte do que nunca<sup>298</sup>. O único meio eficaz de escapar ao ceticismo seria levar a dúvida dos céticos suficientemente a sério, expondo todas as razões possíveis de duvidar e mostrando como superar cada uma delas e estabelecer uma verdade incontestável. É assim que Descartes faz uso da dúvida dos céticos, não porque ele queria solucionar a “crise cética”, mas por que não havia como estabelecer uma boa filosofia ignorando os problemas colocados pelos céticos. O projeto de Descartes nos parece, nesse sentido, muito mais modesto, pois ele não pretendia oferecer a solução de um problema que afligia a todos, ele queria apenas que sua própria filosofia não fosse atingida por esse problema chamado ceticismo.

Desse modo, embora a tese de Popkin tenha muitos méritos, principalmente por chamar a atenção para o papel do ceticismo na filosofia de Descartes, ela precisa ser revista em alguns pontos. Primeiramente deve-se modificar o status da refutação do ceticismo no projeto da filosofia cartesiana, pois ela não seria um fim, mas um meio. Deve-se também ampliar o papel do ceticismo, dando mais atenção à apropriação que Descartes faz dos céticos e o modo como ele assimila doutrinas dos acadêmicos. Por fim, é importante destacar o papel do ceticismo acadêmico na filosofia de Descartes, pois, por mais que o pirronismo seja bastante relevante, principalmente devido ao contexto da retomada dos textos de Sexto no Século XVI, não podemos deixar de notar a forte influência dos acadêmicos no pensamento de Descartes, bem como no dos céticos contemporâneos a ele, como Charron, por exemplo.

Na tentativa de oferecer um contraponto à tese de Popkin analisamos também alguns pontos das interpretações de Thomas Lennon e Gianni Paganini, ambas são estudos recentes (2008) e cuidadosos que de uma forma, mais (Lennon), ou menos (Paganini), radical, se posicionam em relação à tese que Popkin nos oferece sobre a relação entre Descartes e o ceticismo. Embora não adotemos nenhuma das duas como sendo inteiramente correta, acreditamos que em ambas possam ser encontrados elementos interessantes e úteis na busca de solucionar a questão a respeito do verdadeiro papel do ceticismo na filosofia de Descartes.

No caso de Paganini, não se pode dizer propriamente que ele seja um crítico da tese de Popkin, pois em linhas gerais sua interpretação parece concordar em diversos pontos com a do autor americano. Entretanto, Paganini tem o mérito de amenizar o papel da refutação do ceticismo dentro do projeto cartesiano, não afirmando de maneira veemente, como faz Popkin, que o principal objetivo de Descartes fosse refutar os céticos, embora ele veja tal refutação como um dos objetivos cartesianos. A maior contribuição de Paganini esta, contudo,

---

<sup>298</sup> DESCARTES, 1967: 1059-60.

em sua revisão das fontes cartesianas. O autor faz um estudo bastante detalhado dos céticos modernos, contemporâneos a Descartes, que poderiam tê-lo influenciado. E, deixando um pouco de lado o viés fideísta da interpretação de Popkin, elege La Mothe Le Vayer, o cético libertino, como principal fonte cética cartesiana.

É importante notar que quando Paganini se refere à Le Vayer como fonte cartesiana ele se refere ao cético libertino como sendo um exemplar do tipo de ceticismo contra o qual Descartes estava lutando. O autor traça o perfil do cético libertino como sendo aquele ao qual o filósofo se refere em suas críticas ao ceticismo<sup>299</sup>, desse modo, se Descartes refuta o ceticismo em sua filosofia, ele refuta o ceticismo libertino, como aquele de Le Vayer, que possui viés pirrônico, e não acadêmico. Tal colocação de Paganini nos parece suficientemente fundamentada e tendemos a concordar com a ideia de que Descartes recusa esse tipo de ceticismo presente em Le Vayer. Entretanto, a relação de Descartes com o ceticismo não se dá apenas em termos de recusa e refutação. Como já mencionamos, há em Descartes uma forte assimilação de pontos presentes no ceticismo acadêmico. Assim como Popkin, Paganini privilegia o ceticismo pirrônico como fonte fundamental de Descartes, assim, eles cometem o mesmo erro, pois se preocupam apenas com a maneira como o filósofo recusa o ceticismo. É claro, porém, que Paganini vai muito além de Popkin ao determinar o perfil do cético contra o qual Descartes coloca sua filosofia, mas sua recusa em aceitar a influência do ceticismo acadêmico em Descartes faz com que ele permaneça no mesmo erro cometido pelo autor americano.

Nesse ponto, quem consegue realmente inovar é Lennon, que ao afirmar Descartes como tendo assimilado doutrinas dos acadêmicos, principalmente no que diz respeito ao método, revela um papel positivo do ceticismo na filosofia cartesiana, o que normalmente é desconsiderado, pois se vê apenas o aspecto negativo do ceticismo como sendo alvo de críticas por parte de Descartes. O problema é que ao dar ao pirronismo um papel negativo e ao ceticismo acadêmico um papel positivo, Lennon acabar por exagerar, pois afirma que o ceticismo pirrônico era visto por Descartes como tão desprezível que não necessitava sequer de uma refutação. Segundo o autor, Descartes não tinha nenhuma preocupação com o ceticismo, pois uma seita tão ridícula não era capaz de oferecer perigo algum. Dessa maneira, Lennon faz uma inversão do ponto de vista tradicional, dando ao ceticismo acadêmico mais importância na filosofia de Descartes, mas ao fazer essa inversão ele comete o mesmo erro,

---

<sup>299</sup> DESCARTES, 1967: 1058-62

embora de maneira contrária de Popkin e Paganini, pois privilegia demais o ceticismo acadêmico em detrimento do pirrônico.

Devemos destacar que não negamos que as críticas de Descartes ao ceticismo atinjam, principalmente (ou unicamente), o pirronismo, todavia, não acreditamos que isso demonstre que o filósofo não tivesse nenhuma preocupação em relação aos pirrônicos, ou que eles não fossem relevantes, de alguma maneira, para a sua filosofia. Obviamente ao considerar o ceticismo acadêmico como uma influência positiva na filosofia de Descartes, pois há nesse caso a assimilação de princípios céticos, é natural considerar que o filósofo tenha sido mais influenciado pelos acadêmicos que pelos pirrônicos, principalmente ao fazermos a comparação entre Descartes e Charron. Contudo, a influência, ainda que negativa, do pirronismo, permanece. Se Descartes precisava superar o ceticismo, ou ao menos escapar a ele, para constituir sua filosofia de maneira suficientemente sólida, esse ceticismo era o pirrônico e nesse sentido ele não pode deixar de ser visto como tendo influenciado a filosofia cartesiana.

Dessa maneira, sugerimos uma espécie de conjunção das interpretações de Lennon e Paganini, sem deixar de lado completamente aquela cunhada por Popkin, pois acreditamos que a influência de uma corrente cética não exclui a influência da outra. É totalmente possível que Descartes tenha sido influenciado tanto pelos pirrônicos, quanto pelos acadêmicos. Não há motivos para que tenhamos que escolher entre um ou outro. O que devemos fazer, na verdade, é diferenciar o tipo de influência exercido por cada corrente do ceticismo, pois não podemos colocá-las no mesmo patamar.

Assim, podemos dizer que o pirronismo exerce uma influência negativa na filosofia cartesiana, negativa porque seus princípios não são assimilados, mas questionados por Descartes. Embora o filósofo faça uso da dúvida, ele o faz para poder recusá-la em um momento posterior. Desse modo, as inúmeras críticas de Descartes ao ceticismo estariam justificadas, pois elas seriam direcionadas ao ceticismo pirrônico. Entretanto, ainda que elas demonstrem o desprezo do filósofo por esse tipo de ceticismo, não exprimem a falta de preocupação cartesiana com o tema. Acreditamos, pelo contrário, que Descartes via sim o pirronismo como uma ameaça à filosofia e por isso fez uso de suas próprias armas, a dúvida, para atacá-lo.

Nesse sentido, é possível adotar a visão expressa por Paganini que vê em La Mothe Le Vayer o modelo de cético ao qual Descartes se dirigia, e o qual ele queria tanto recusar, ou seja, pelo qual ele se sentia, ao contrário do que defende Lennon, ameaçado. Nesse ponto não nos colocamos tão distantes da interpretação de Popkin, já que, assim como ele, defendemos a

preocupação cartesiana com o ceticismo pirrônico, preocupação essa, muito provavelmente, ocasionada pelo contexto de uma “crise cética”, que, ainda que não fosse exclusivamente pirrônica, como defende Popkin, traz à tona muitos problemas presentes no pirronismo. Não estamos de acordo em colocar a refutação do ceticismo como principal objetivo da filosofia cartesiana, mas também não a defendemos como não fazendo parte dos planos de Descartes. O problema do ceticismo estava colocado e o nosso filósofo não era indiferente a isso, e, mesmo que esse não fosse o guia de sua filosofia, era um passo necessário para o seu estabelecimento.

Já em se tratando dos céticos acadêmicos, devido, principalmente, à forte influência do pirronismo nos Séculos XVI e XVII e à grande aceitação da teoria de Popkin, eles vêm sendo negligenciados como fonte cartesiana, o que representa uma espécie de lacuna nos estudos interpretativos referentes a Descartes. Durante muito tempo, os acadêmicos não foram vistos como uma corrente cética, erro que ecoa até hoje nos estudos sobre Descartes, onde ceticismo é naturalmente assimilado à pirronismo e esse é tido como única fonte da dúvida cartesiana que, por sua vez, é muitas vezes vista como o único elemento cético, ou o mais relevante, na filosofia de Descartes. Contudo, nem o pirronismo é a única forma de ceticismo, nem os argumentos céticos são o único lugar onde a presença cética se destaca na filosofia cartesiana.

Como vimos no capítulo 3, de acordo com a interpretação proposta por Lennon, Descartes teria assimilado muito do ceticismo acadêmico no que diz respeito à metodologia, podendo ser dito uma espécie de cético metodológico de tipo acadêmico. O que para Lennon fica expresso não apenas nas regras da moral provisória, que com certeza tem muitos elementos do ceticismo, mas no próprio projeto cartesiano. Ao se propor a duvidar de tudo ao menos uma vez na vida e permanecer, ainda que apenas hipoteticamente<sup>300</sup>, aberto à possibilidade da dúvida, Descartes se aproximaria da *epoché* acadêmica e do ideal de integridade intelectual. Assim, embora Descartes não exerça definitivamente a suspensão do juízo dos acadêmicos, ele se aproxima desse conceito ao afirmar a possibilidade da dúvida. Logo, a capacidade de julgar permanece intacta em Descartes, o que o torna capaz de manter a integridade intelectual. Ademais, a forte recusa da probabilidade como critério de conhecimento é uma característica acadêmica presente de forma bastante incisiva em Descartes, o que favorece a ideia de uma influência positiva dos acadêmicos na filosofia cartesiana.

---

<sup>300</sup> Hipoteticamente por que isso é uma possibilidade que se coloca antes do processo da dúvida que, após alcançar o seu mais alto grau, afasta definitivamente as razões de duvidar.

Portanto, concluímos que a relação entre Descartes e o ceticismo é extremamente forte e apresenta uma duplicidade, pois há, por um lado, a influência negativa exercida pelos pirrônicos e, por outro lado, a influência positiva exercida pelos acadêmicos. Desta forma, o ceticismo em Descartes vai muito além dos argumentos céticos, pois ainda que a dúvida seja recusada, a necessidade de buscar razões de duvidar para se alcançar a verdade se mantém como parte do método cartesiano. Nesse sentido, o estatuto da dúvida cartesiana permanece fundamentalmente metodológico, pois tem como finalidade servir a um propósito que a ultrapassa, qual seja, o alcance do conhecimento. A partir da ideia de uma dúvida metodológica, surgem as ideias de dúvida hiperbólica e dúvida metafísica, pois tendo como objetivo tornar a mente capaz de alcançar a verdade, e não a suspensão do juízo, a dúvida de Descartes precisa ser a maior possível, a mais forte e exagerada, ou seja, hiperbólica. Mas uma dúvida tão radical assim torna-se também metafísica, pois ultrapassa todos os limites de duvidar e vai além da experiência, encontrando razões de duvidar que não pertencem ao nosso cotidiano. A dúvida existencial revelada pelo argumento do sonho e a dúvida que atinge as verdades eternas proveniente do argumento do Deus enganador, fornecem, pela primeira vez na História da Filosofia, uma dúvida metafísica. Assim, vemos como é natural que a dúvida de Descartes receba várias denominações, pois a partir do conceito de dúvida metódica chegamos ao de dúvida hiperbólica e conseqüentemente ao de dúvida metafísica. Mas se devemos estabelecer o estatuto da dúvida cartesiana diríamos que ele é metodológico, pois é pelo método que a necessidade da dúvida se justifica.

O papel do ceticismo na filosofia de Descartes é, pois, definido por um viés metodológico e não resume o projeto cartesiano. O ceticismo e a dúvida cética são importantes na formação do pensamento cartesiano e no caminho que levam à sua filosofia, mas não expressam verdadeiramente o fim da filosofia de Descartes. Acreditamos que dentro do projeto de se estabelecer uma filosofia baseada em princípios sólidos e imunes ao ceticismo, Descartes tinha em vista também uma base para a sua física e, conseqüentemente, uma refutação da filosofia de Aristóteles, que, por diversos motivos, principalmente o seu forte apoio no sensível, era incompatível com a física cartesiana. Além disso, em uma época em os conflitos religiosos predominavam uma filosofia que fosse compatível com os dogmas cristãos seria bastante bem-vinda. Sendo assim, os temas da filosofia de Descartes acabam por expressar vários objetivos possíveis que podem ser conciliados de maneiras diferentes. O importante é que, no fim das contas ao definirmos a refutação do ceticismo como não sendo o objetivo principal que guia a filosofia cartesiana, podemos ver o projeto cartesiano como sendo múltiplo, e, independente de qual fosse o seu principal objetivo, podemos definir o

papel do ceticismo como um passo necessário no caminho que leva ao conhecimento e à verdade.

## REFERÊNCIAS

### Primárias

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

CHARRON, Pierre. **Pequeno tratado de sabedoria**. Tradução de Maria Célia Veiga França. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

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

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

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

DESCARTES, René. **Oeuvres philosophiques**. Paris: Bordas, 1988. 3 v.

DESCARTES, René. **Regras para a orientação do espírito**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

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

DESCARTES, René; LOJACONO, E; BOS, E.J.; MESCHINI, F.A.; SAITA, F. **La recherche de la vérité par la numière naturelle de René Descartes**. Milão: FrancoAngeli, 2002.

DIÓGENES LAÉRCIO. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução de M. da G. Kury Brasília: UnB, 1987.

GASSENDI, Pierre. **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, 1962.

LA MOTHE LE VAYER, François. **Dialogues faits à l'imitation des anciens**. Paris: Fayard, 1988.

LA MOTHE LE VAYER, François *Deux Dialogues: Sur la Divinité et l'Opiniâtreté*. Paris: Éditions Bossard, 1922. (éd. E. TISSERAND)

LA MOTHE LE VAYER, François. **Petit Traité Sceptique sur cette commune façon de parler: n'avoir pas le sens commun.** Paris: Gallimard, 2003.

LA MOTHE LE VAYER, François. **Pequeno Tratado da Sabedoria.** Tradução de M. França. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.

MERSENNE, Marin. *La vérité des sciences contre les sceptiques et les pyrrhoniens.* Paris, Honore champion, 2003.

MONTAIGNE, Michel. *Essais.* Paris :Gallimars, 1950

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

MONTAIGNE, M. **Os ensaios.** Tradução de R. C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000. v. I-II.

MONTAIGNE, M. **Os ensaios.** Tradução de R. C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001. v. III.

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

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

### Secundárias

ADAM, M. Pierre Charron et son temps. In ADAM, M. Pierre, **Études sur Pierre Charron Bordeaux:** Presses Universitaires de Bordeaux, 1991.

ALQUIÉ, Ferdinand. **A filosofia de Descartes.** 3. ed. Lisboa: Presença, 1993.

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

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

ARMOGATHE, Jean-Robert. Doute methodique et morale cartésienne. **Kriterion:** Revista de Filosofia, Belo Horizonte , v.43, n.106, p. 9-19, julho 2002.

AYERS, Michael. Popkin revised Skepticism. **British Journal for the History of Philosophy,** Oxford, v.12, n.2, p. 319-332, 2004.

BAILLET, Adrien. **La vie de Monsieur Descartes**. Paris: Hortemels, 1691, 2 v. (reimpr. Paris: La Table Ronde, 1946).

BARNES, Jonathan. The beliefs of a pyrrhonist. In BURNYEAT, M.; FREDE, M. (eds.) **The Original Sceptics: a controversy**. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1997. p. 1-24.

BELGIOIOSO. The hyperbolic way to the truth from Balzac to Descartes: tout hyperbole tend la, de nous amener a la verite par l'exces de la verite, c'est-a-dire par la mensonge. In MAIA NETO, J. R.; PAGANINI, G.; LAURSEN, J. C. (eds.). **Skepticims in the Modern Age: building on the work of Richard Popkin**. Leiden: Brill, 2009. p. 269-294.

BELIN, Christian. **L'oeuvre de Pierre Charron, 1541-1603: littérature et théologie de Montaigne à Port-Royal**. Paris: H. Champion; Genève: Diffusion hors France, Slatkine, 1995.

BERMUDEZ, José Luis. Scepticism and Science in Descartes. **Philosophy and Phenomenological Research**, Providence, v. 57, n.4, p. 743-772, 1997.

BERMUDEZ, José Luis. The originality of cartesian Skepticism: did it have ancient or medievel antecedents? **History of Philosophy Quarterly**, Champaign v. 17, n. 4, p. 333-360, 2000.

BEYSSADE, Jean-Marie. **La philosophie première de Descartes: le temps et la coherence de la métaphysique**. Paris: Flammarion, 1979.

BIRCHAL, Telma. Fé, Razão e Crença na *Apologia de Raymond Sebon*: somos cristãos como somos perigordinos ou alemães? **Kriterion**, Belo Horizontel, v. 46, n.111, p. 44-54, 2005.

BIRCHAL, Telma. As Razões de Montaigne. **Síntese**, Belo Horzonte, v. 33, n.106, p.229-246, 2006.

BIRCHAL, Telma de Souza. **O eu nos Ensaio de Montaigne**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BLACKWELL, Constance. Aristotle's perplexity becomes Descartes' doubt: Metaphysics 3.1 and Methodical Doubt in Benito Pereira and Rene Descartes. In MAIA NETO, J. R.; PAGANINI, G.; LAURSEN, J. C. (eds.). **Skepticims in the Modern Age: building on the work of Richard Popkin**. Leiden: Brill, 2009. p. 229-248.

BRAHAMI, Frederic. **Le scepticisme de Montaigne**. Paris: Presses Univiversitaires de France, 1997.

BRAHAMI, Frederic. **Le travail du scepticisme: Montaigne, Bayle, Hume**. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

BROUGHTON, Janet. **Descartes's method of doubt**. Princeton: Princeton University, 2002.

BRUNSCHVICG, Leon. **Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne**. Paris: Pocket, 1995.

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

BURNYEAT, Myles. Can the sceptic live his Scepticism? BURNYEAT, M.; FREDE, M. (eds.) **The Original Sceptics: a controversy**. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1997. p. 25-57.

BURNYEAT, M.; FREDE, M. (eds.) **The Original Sceptics: a controversy**. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1997.

CARDOSO, Sérgio. On skeptical fideism in Montaigne's apology for Raymond Sebond. In MAIA NETO, J. R.; PAGANINI, G.; LAURSEN, J. C. (eds.). **Skepticims in the Modern Age: building on the work of Richard Popkin**. Leiden: Brill, 2009. p. 71-82.

CARRIERO, John. **Descartes and the autonomy of the human understanding**. New York and London: Garland, 1990, p. 1-130.

CARRIERO, John. The First Meditation. In CHAPPEL, Vere (org.). 9 ed. **Descartes's Meditations: Critical Essays**. Lanham: Rowman & Littlefield, 1997. p. 1-31.

CHARRON, J. D. Did Charron plagiarize Montaigne? **The French Review**, Bozeman, v. 34, n. 4, p.344-351, 1961.

CAVAILLÉ, J-P. Les sens trompeurs : usage cartésien d'un motif sceptique. **Revue philosophique de la France et l'Etranger**, Paris, n. 1, p. 3-31, 1991.

CAVAILLÉ, J-P. Descartes et les sceptiques modernes: une culture de la tromperie. In MOREAU, P. F. (ed.). **Le Scepticism au XVI et au XVIIème siècles**. Paris: Albin Michel, 2001. p. 334-347.

CLARKE, Desmond M. **La Filosofia de la ciencia de Descartes**. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

CLARKE, Desmond. **Descartes' philosophy of science and the scientific revolution: the Cambridge Companion to Descartes**. Ed. John Cottingham. Cambridge University Press, 1992.

COTTINGHAM, John. **The Cambridge companion to Descartes**. New York: Cambridge University, 1992, reimp.1995.

COTTINGHAM, John. **Dicionário Descartes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

CURLEY, Edwin. **Descartes against the Sceptics**. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

EVA, Luiz Antonio Alves. **A figura do filósofo: Ceticismo e subjetividade em Montaigne**. São Paulo: Loyola, 2007.

EVA, Luiz Antonio Alves. Montaigne's radical Skepticism. In MAIA NETO, J. R.; PAGANINI, G.; LAURSEN, J. C. (eds.). **Skepticisms in the Modern Age: building on the work of Richard Popkin**. Leiden: Brill, 2009. p. 83-104.

FAYE, Emmanuel. **Philosophie et perfection de l'homme: de la Renaissance à Descartes**. Paris: Vrin, 1998.

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

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

FORLIN, Enéias. **A teoria cartesiana da verdade**. Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2005.

FRANKFURT, Harry G. **Demons, dreamers and madmen: the defense of reason in Descartes' Meditations**. Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1970.

FREDE, Michael. The Sceptics's beliefs. In BURNYEAT, M.; FREDE, M. (eds.) **The Original Sceptics: a controversy**. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1997. p. 1-24.

FUNKENSTEIN, Amos. Descartes Eternal Truths, and Divine Omnipotence. In FUNKENSTEIN, Amos. **Theology and the scientific imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century**. Princeton: Princeton University Press, p. 179-192.

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

GARBER, Daniel. **Descartes' meta-physical physics**. Chicago: University of Chicago, 1992.

GAUKROGER, Stephen. **Descartes: uma biografia intelectual**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

GILSON, Etienne. **Études sur le role de la pensée medievale dans la formation du systeme cartesien**. Paris: J. Vrin, 1930.

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

GIOCANTI, Sylvia. **Penser l'irresolution**: Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer : trois itinéraires sceptiques. Paris: Champion, 2001.

GIOCANTI, Sylvia. Descartes face au doute scandaleux des sceptiques. **Varia**, no 217- 54<sup>o</sup> ano, n 4 (2002), pp. 663-673.

GOUHIER, Henri. La crise de la théologie au temps de Descartes. **Revue de Théologie et de Philosophie**, Lausanne, v. 4, p. 19-54, 1954.

GOUHIER, Henri G. **Les premières pensées de Descartes**: contribution a l'histoire de l'anti-renaissance. Paris: J. Vrin, 1958.

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

GREGORY, Tulio. **Dieu trompeur et malin génie in Genèse de la raison classique, de Charron à Descartes**. Paris: PUF, 2000. p.135-162.

GRENE, Marjorie. **Descartes among the scholastics**. Milwaukee: Marquette University, 1995.

GRENE, Marjorie. Descartes and Skepticism. **Review of Metaphysics**, Washington, D.C., v 52., n. 3 p. 553-571, 1999.

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

GROARKE, Leo. **Greek Scepticism**: anti-realist trends in Ancient Thought. Toronto: McGill-Queens University Press, 1990.

GUEROULT, Martial. **Descartes selon l'ordre des raisons**. Paris: 1968. 2 v.

HANKINSON, R. J. **The Sceptics**. New York: Routledge, 1995.

HATFIELD, Gary. The senses and the fleshless eye: the *Meditations* as Cognitive Exercises. In RORTY, Amelie (ed.). **Essays on Descartes' Meditations**. Berkeley: The University of California Press, 1986, p. 45-79.

KAMBOUCHNER, Denis. **Les meditations métaphysiques de Descartes**. Tome I: Introduction générale. Première Méditation. Paris: PUF, 2005.

KISNER, Matthew. Scepticism and the early Descartes. **British Journal for the History of Philosophy**, London, v. 13, n. 2, p. 207-232, 2005.

LAPORTE, Jean. **Études d'histoire de la philosophie française au XVIIe siècle**. Paris: J. Vrin, 1951.

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

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

LENNON, Thomas, Descartes, Arcesilaus, and the Structure of Epoche, **Filosofia e Educação**, no prelo.

LOQUE, Flavio. **O dilema do ceticismo cristão: ceticismo e religião em Montaigne, Charron e La Mothe Le Vaye**. 2008. XXf. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – UFMG, Belo Horizonte.

MACLEAN, Ian. The ‘Sceptical Crisis’ reconsidered: Galen, Rational Medicine and the Libertas Philosophandi. **Early Science and Medicine**, Nijmegen, v.11, n. 3, p. 247-274, 2006.

MAIA NETO, J. R. Academic Skepticism in Early Modern philosophy. **Journal of the History of Ideas**, Philadelphia, v, 58., n. 2, p. 199-220, 1997.

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

MAIA NETO, J. R. Descartes e os céticos do seu tempo. **Revista Latinoamericana de Filosofia**, Buenos Aires, v. 27, n 1., p. 59-80, 2001.

MAIA NETO, J. R. Charron’s ephoche and Descartes’s cogito: the skeptical base of Descartes’s refutation of skepticism. In PAGANINI, G. (ed.). **The return of Skepticism from Hobbes and Descartes to Bayle**. Dordrecht: Kluwer, 2003. p.81-113.

MAIA NETO, J. R. Descartes Cético. In WRIGLEY, M. e SMITH, P. (eds.). **O Filósofo e sua História: uma homenagem a Oswaldo Porchat**. Campinas: Coleção CLE, 2003. p. 297-313.

MAIA NETO, J. R. Epoche as perfection: Montaigne’s view of ancient skepticism. In MAIA NETO, J. R. e POPKIN, R. H. (eds.) **Skepticism in Renaissance and Post-Renaissance Thought: new interpretations**. New York: Humanity Books, 2004 p.13-42.

MAIA NETO, J. R. Panorama Historiográfico do Ceticismo Renascentista: 1997-2007. **Sképsis**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 83-97, 2007.

MAIA NETO, J. R. Charron's Academic Sceptical Wisdom. In PAGANINI, Gianni; MAIA NETO, J. R. **Renaissance scepticisms**. Dordrecht: Springer, 2009. p. 213-227.

MAIA NETO, J.R. **Lennon on Descartes Skepticism**. No prelo.

MAIA NETO, J.R. **Descartes contra a probabilidade**. No prelo.

MARION, Jean-Luc, 1946. **Sur le prisme métaphysique de Descartes**: constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne. Paris: Presses universitaires de France, 1986.

MARION, Jean-Luc. **Questions cartésiennes**: méthode et métaphysique. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

MARION, Jean-Luc. **Sur l'ontologie grise de Descartes**: science cartésienne et savoir aristotélicien dans les *regulae*. 2. ed. Paris: J. Vrin, 1993.

MEHL, Edouard. La question du premier principe dans la *Recherche de la vérité*. **Nouvelles de la République des Lettres**, Roma n. 1, p. 77-97, 1999.

MENN, Stephen. The *Discourse on the Method* and the Tradition of Intellectual Autobiography,' in **Hellenistic and Early Modern Philosophy**, edd. Jon Miller and Brad Inwood, Cambridge: CUP: 2003.

OLIVO, Gilles. **Descartes et l'essence de la vérité**. Paris: PUF, 2005.

PAGANINI, Gianni. **Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume**. Cosenza: Busento, 1991.

PAGANINI, Gianni. **Sképsis**: le debat des Modernes sur le Scepticisme. Paris: Vrin, 2008.

PAGANINI, Gianni. Descartes and Renaissance Skepticism: The Sanches Case. In MAIA NETO, J.R; PAGANINI, G. e LAURSEN, J.C. (eds.) **Skepticism in the Modern Age**: building on the work of Richard Popkin. Leiden: Brill, 2009. p. 249-268.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. **Vida comum e ceticismo**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. **Rumo ao ceticismo**. São Paulo: Ed. UNESP, 2007.

PERLER, Dominik. Was there a pyrrhonian crisis in Early Modern Philosophy? A critical notice of Richard Popkin. **Archiv fur Geschichte der Philosophie**, Berlin, v. 86, issue 2, p. 209-220, 2004.

POPKIN, Richard H. Charron e Descartes: os frutos da dúvida sistemática. In POPKIN, R. H. **Ceticismo**. Niterói: EDUFF, 1985. p. 23-30.

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

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

POPKIN, Richard Henry; MAIA NETO, José Raimundo. **Skepticism: an anthology**. Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2007.

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

RODIS-LEWIS, Geneviève. **Descartes: uma biografia**. Rio de Janeiro: Record, 1996.

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

ROSALENY, Vicente Raga. The current debat about Montaignes's Skepticism. In MAIA NETO, J.R; PAGANINI, G. e LAURSEN, J.C. (eds.) **Skepticims in the Modern Age: building on the work of Richard Popkin**. Leiden: Brill, 2009. p. 71-82.

SCHIMITT, Charles. **Cicero Scepticus: a study of the Academica in the Renaissance**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.

SCHIMITT, Charles. The rediscovery of ancient Skepticism in modern times. In: BURNYEAT, M. (ed.). **The Skeptical tradition**. Berkeley: University of California Press, 1983. p. 225-251.

UNGER, Peter. **Ignorance: a case for Scepticism**. USA: Oxford University Press, 1979.

VENDLER, Zeno. Descartes' Exercises. **Canadian Journal of Philosophy**, Calgary, v. 19, n. 2, p. 193-224, junho 1989.

WACHBRIT, Robert. Skepticism from bare possibility. **Journal of the History of Ideas**, Philadelphia, v. 57, n. 1, p. 109-129, janeiro 1996.

WATSON, Richard A.; LENNON, Thomas M. **Cartesian views: papers presented to Richard A. Watson**. Leiden; Boston: Brill, 2003.

WILLIAMS, Bernard. **Descartes: the project of pure inquiry**. London: Penguin, 1978. p. 15-31.

WILLIAMS, Bernard. Descartes' use of Skepticism. BURNYEAT, M. (ed.). **The Skeptical Tradition**. Berkeley: University of California Press, 1983. p. 337-352.

WILLIAMS, Michael. Descartes and the Metaphysics of Doubt. In RORTY, A. (ed.). **Essays on Descartes' Meditations**. Berkeley: The University of California Press, 1986. p. 117-139.

WILLIGES, Flavio. A função das dúvidas céticas nas Meditações de Descartes. **Dois Pontos - Ceticismo**, Curitiba, v. 4, n. 2, p. 103-116, outubro 2007.