

Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann

CETICISMO E CERTEZA EM RENÉ DESCARTES

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Santa Catarina, como um dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Sara Albieri

Florianópolis, 11 de abril de 2005

ABREVIACÕES

Dialogues - *Dialogues Concerning Natural Religion*

Discours - *Discours de la Méthode*

Investigação - Uma Investigação sobre o Entendimento Humano

Letter - *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*

Méditations - *Les Méditations Metaphysiques*

Objeoes - Objeoes e Respostas

Paixões - As Paixões da Alma

Principes - *Les Principes de la Philosophie*, livro I

Recherche - *Recherche de la Vérité par les Lumires Naturelles*

Regras - Regras para a Direção do Espírito

Tratado – Tratado da Natureza Humana

**Dedicado à Cristiana e ao Murilo,
por darem todo o significado ao meu trabalho.**

AGRADECIMENTOS

À Cristiana, pelo constante apoio em minhas pesquisas.

Aos meu pais, por confiarem em mim.

À professora Sara, pelo encorajamento ao desafio.

Aos professores José Raimundo e Marco Frangiotti, pelas pertinentes observações.

RESUMO

O filósofo René Descartes formulou um modelo revolucionário para a filosofia de seu tempo, tendo como ponto de partida o desafio cético. Seu consentimento voluntário às inquietações sustentadas pelos seus antagonistas possibilitou-o a encontrar uma nova forma de resolver o impasse. A prova oferecida por ele, envolvendo o uso adequado da razão, é descrita na máxima “cogito ergo sum” ou “ego sum, ego existo”, acompanhada da legitimada divina. Mas, ao invés de trazer conforto às mentes aflitas pelo conhecimento certo e verdadeiro, a certeza cartesiana acabou tendo que se defrontar, desde o tempo em que foi elaborada, com inúmeros adversários e opositores. O método da dúvida, enquanto alicerce de um sistema de pensamento filosófico, bem como, cada etapa do processo em que seu autor examina as próprias idéias, também foram alvos de críticas e questionamentos. Descartes foi acusado de fomentar um ceticismo ilegítimo, que pudesse ser refutado pela experimentação prática, e de ter incorrido em diversas falácias na fundação de suas primeiras certeza. A partir da análise de leitores de seu tempo e de atuais estudiosos, a presente dissertação tem por objetivo trazer ao debate a controvérsia envolvendo estes aspectos do pensamento cartesiano, e identificar, sempre que possível, as respostas do autor às réplicas apresentadas pelos seus oponentes. Os resultados obtidos indicam a possibilidade da dúvida metódica e de sua solução, desde que compreendida como passível de ser aplicada exclusivamente ao sujeito que reconhece a existência e efetividade da dúvida. A verdadeira crítica ao presente sistema, porém, em vez da acusação de falácias lógicas na argumentação rigorosa de Descartes, poderia estar na renúncia do ponto de partida de seu projeto de filosofia.

Palavras-chave: Descartes. Ceticismo. “Cogito”. Epistemologia. Filosofia moderna.

ABSTRACT

The philosopher René Descartes conceived a revolutionary model to the philosophy of his age. He began with the sceptical challenge and found a new way to solve that problem. The proof, offered by him, involving the appropriate use of reason is described in the maxim “cogito ergo sum” or “ego sum, ego existo”, and divine aval. However, instead of bringing consolation to anguishing minds for right and truthful knowledge, the cartesian certainty had to face, since its age, countless adversaries and opponents. The doubt method, as base to a philosophical system, as well every stage of examination of his ideas were object of critiques and objections. Descartes was accused of sustaining an illicit scepticism that could be refuted by everyday experiments, and begs the question in foundation of his first certainty. By analyzing his readers and current scholars, the present work has the purpose of debating this controversy about these cartesian aspects, identifying, as possible, replies to his opponents. The results obtained indicate the possibility of the methodic doubt and its solution as long as it is understood as to be applied to the one who doubts it. The real critique to that philosophical system, instead of accusing it of falling into logic fallacies, could be more successful by denying the departure of Descartes philosophical project.

Key words: Descartes. Scepticism. “Cogito”. Epistemology. Modern Philosophy.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 O CETICISMO EM DESCARTES	11
2.1 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O CETICISMO PRÉ-CARTESIANO	11
2.2 DESCARTES E A DÚVIDA HIPERBÓLICA	19
2.2.1 A Moral Provisória	21
2.2.2 Razões para a Dúvida	22
2.2.3 O Primeiro Grau da Dúvida: os Sentidos	25
2.2.4 O Segundo Grau da Dúvida: o Argumento do Sonho	28
2.2.4.1 A Resposta de Descartes ao Argumento do Sonho	34
2.2.5 O Terceiro Grau da Dúvida: o Argumento do Gênio Maligno	37
2.2.6 A Originalidade dos Argumentos Céticos	42
3 A CERTEZA CARTESIANA	46
3.1 O <i>COGITO</i>	46
3.1.1 Críticas ao <i>cogito</i>	49
3.1.2 A Originalidade do <i>cogito</i>	58
3.2 O CRITÉRIO DE VERDADE	61
3.3 A GARANTIA DIVINA	63
3.3.1 A Prova do Mundo Exterior	68
3.3.2 Fé e Razão em Descartes	74
4 A CRÍTICA DE HUME À CERTEZA CARTESIANA	79
4.1 A CRÍTICA NA INVESTIGAÇÃO	80
4.2 O CÍRCULO CARTESIANO	84
4.2.1 A Defesa Mnemônica	85
4.2.2 A Defesa da Regra de Verdade	88
4.2.3 A Defesa Epistêmica e Psicológica	92
5 A CRÍTICA DE HUME AO CETICISMO CARTESIANO	98
5.1 AS DUAS ESPÉCIES DE CETICISMO	98
5.2 O CETICISMO MITIGADO OU ACADÊMICO	105
6 CONCLUSÃO	113
REFERÊNCIAS	122

1 INTRODUÇÃO

O ceticismo é uma escola filosófica¹ presente na maior parte da história do pensamento humano. Suas raízes fundam-se na Grécia antiga, e seus questionamentos logo sentiram necessidade de ultrapassar as divisas de Atenas e chegar a Roma para formar novos seguidores. O vigor de seus princípios fundamentais acabou alcançando a Renascença, e lá adquiriu novas contribuições aos seus tópicos críticos. Neste período histórico, que é o contexto do presente trabalho, filósofos investiram profundas pesquisas voltadas ao tema, e os ideais da escola puderam ser dirigidos às hodiernas concepções de ciência, filosofia e teologia.

Apesar de tantas filiações e adeptos, a seita nem sempre é vista como uma doutrina a ser seguida e aplicada efetivamente à vida prática. Suas acepções fundamentais geralmente estão relacionadas à busca da instituição do conhecimento teórico. Enquanto seus idealizadores gregos tentavam utilizar as máximas da escola para atingir a imperturbabilidade da alma, e assim pregar o cultivo da suspensão de juízo para a busca da felicidade, seus discípulos modernos as relacionavam sobretudo à insatisfação e inquietação de espírito. Viver em um estado completo de dúvida e ignorância necessitaria do apelo à fé cega e irracional, entendia a nova escola cética, composta pelos fideístas Montaigne, Charron, Huet e outros. Tal renúncia à verdadeira sabedoria possibilitou a formação de uma série de contra-argumentos sofisticados à seita. O ceticismo deixou de ser retratado como uma doutrina dentre outras, por muitos de seus adversários, e passou a ser encarado como um perigoso obstáculo ao entendimento humano.

Esta é a avaliação que René Descartes, o principal autor da presente investigação, faz do suposto problema: uma doença que precisa ser descrita e curada. O reconhecido pai da filosofia moderna procurou mostrar que a meta da investigação filosófica é a verdade, mas esta não poderia ser encontrada no espírito adepto da dúvida e da indiferença. De modo diferente da maioria dos tradicionais adversários da antiga escola, o filósofo francês opta por aceitar o desafio da dúvida metódica, decidida e determinada, a fim de examinar suas conseqüências. A estratégia consistiu primeiramente em elevar a desconfiança filosófica de forma metódica ao mais alto grau, alcançando seu pico na hipótese do gênio maligno. A

¹ É arriscado tratar o ceticismo como escola filosófica, uma vez que nele não é defendida qualquer doutrina. Para muitos autores, tais como Verdán (1998, p. 37), o melhor é defini-lo como uma “atitude mental” ou “disposição de espírito”. O termo “escola” ou “seita”, porém, é utilizado aqui apenas para facilitar a exposição.

segunda tarefa foi a de restaurar as certezas perdidas por meio de um princípio fundamental capaz de estruturar todo o conhecimento humano, que havia sido também posto em dúvida, conforme as mais radicais interpretações. A solução encontrada ao problema exposto pelo próprio Descartes consistia na demonstração da capacidade da razão em se auto-afirmar, mesmo em um estado de ceticismo completo. Tal análise permitiu a fundação do célebre ponto de sustentação da teoria do conhecimento cartesiana: o “penso, logo existo” (*cogito ergo sum*) ou apenas “eu sou, eu existo” (*ego sum, ego existo*).

Apesar da garantia subjetiva contra a dúvida inculcada em primeira pessoa, a certeza cartesiana necessitou de um aval externo e objetivo, para que o autor pudesse estar certo da existência do mundo exterior e do critério de verdade ao qual confiou suas percepções. Daí o papel da prova da existência divina na epistemologia de Descartes. Para que o pensador metódico pudesse saber que Deus existe e não é enganador, teria que, igualmente, estar certo de que suas percepções claras e distintas são todas verdadeiras. Mas mesmo a prova da existência divina é tida como subjetiva pelos críticos desta filosofia, uma vez que ela teve que partir de demonstrações pessoais do argumentador das *Meditações*. O autor tenta provar a existência e realidade do sapientíssimo e bondoso Deus pelas percepções que ele considera verdadeiras, mas a única maneira de saber se elas realmente são verdadeiras é tendo o conhecimento prévio de que Deus as garante. Se Descartes não conseguisse provar qual das duas certezas deveria vir primeiro – a de estar pensando ou a da existência de Deus – poderia incorrer em um círculo vicioso nos seus raciocínios. O autor precisou, portanto, livrar-se desta possível objeção assumindo uma interpretação de certeza e ceticismo que não permitisse o aparecimento de tal dificuldade. Caso suas respostas não encontrassem o êxito esperado, não só a primeira certeza do presente sistema teria que ser revista, mas talvez até o seu ponto de partida, ou seja, a dúvida hiperbólica, como o filósofo David Hume já observara.

O objetivo desta pesquisa é desenvolver criticamente cada um dos pontos acima mencionados. O segundo capítulo trata de fornecer a contextualização do ceticismo no tempo de Descartes, e o método da dúvida reiterado pelo autor. A solução à situação de total ignorância imposta voluntariamente por ele encontra-se no capítulo três. Sua primeira certeza, esboçada na máxima de estar pensando e existindo, deve ser, na mesma parte, submetida à críticas tradicionais e atuais, embora asseguradas, sempre que possível, pelo próprio Descartes ou pelos seus posteriores defensores. O desfecho do capítulo três apresenta o critério de verdade e a prova de existência divina, que foi a forma mais adequada que o autor encontrou para comprovar a objetividade de suas percepções e a realidade do mundo exterior.

Mesmo após fornecer as demonstrações necessárias para que suas certezas subjetivas fossem certificadas por um agente externo, Descartes teve que submeter-se à objeção de cometer a falácia de circularidade neste raciocínio. Tal discussão é o tema do quarto capítulo do trabalho. Além do resumo do teor das críticas e contextualização do problema, o capítulo considera as mais importantes réplicas aos objetores fornecidas por diversos intérpretes, que foram reunidas em três linhas gerais, embora aleatórias, de interpretação e respostas ao problema.

O quinto e último capítulo é destinado a investigar as conseqüências desfavoráveis à filosofia quando iniciada pelo método da dúvida hiperbólica, independente do sucesso ou insucesso da crítica anterior sobre a circularidade. Um sistema filosófico que tome como ponto de partida a suspensão completa do juízo poderia instaurar danos insolúveis ao processo do conhecimento humano. O efeito observado por Hume de tal análise é o abandono dos pressupostos do pensamento moderno iniciado por Descartes, que ele denominou ceticismo antecedente ao estudo do entendimento humano. Um ceticismo com relação às crenças vulgares e ao conhecimento imposto poderia ser útil e razoável ao exame da filosofia, mas não a dúvida aplicada à nossa própria capacidade de pensar, enfatiza a crítica. Hume é geralmente visto, ao lado de Descartes, como um ícone do ceticismo moderno, por isso a relevância de trazer seus argumentos para a discussão do problema. Mas, apesar da proximidade do assunto, os filósofos apontam saídas dessemelhantes a tal transtorno do saber e instrução. O capítulo encerra enfatizando a distinção de aplicação das duas espécies de ceticismo, e a contextualização de uso em cada um deles.

A meta do trabalho é a de contribuir para o comentário e elucidação do tema do ceticismo, além de enriquecer o debate em torno das possíveis leituras referentes à noção de ceticismo e certeza na filosofia de Descartes. Críticas e contestações ao ceticismo cartesiano encontram-se presentes até os dias atuais, de forma que uma investigação como esta está muito longe de ser concluída. Caberá finalmente ao leitor a meditação acerca dos temas propostos e a tentativa de solucioná-los e aperfeiçoá-los por meio de suas próprias inspeções.

2 O CETICISMO EM DESCARTES

Pois está escrito, destruirei a sabedoria dos sábios, e rejeitarei a inteligência dos inteligentes. [...] Pela sabedoria o homem não conhecia a Deus, quis então Deus pela loucura que pregamos salvar aqueles que acreditam. (Cor. I, 1)

Este capítulo tem por finalidade apresentar o contexto do ceticismo na época de Descartes e o seu método da dúvida. Analisando o modo como ele próprio se referia ao seu tempo e os acontecimentos filosóficos daquele século, deve-se avaliar qual o entendimento do nosso autor acerca do assunto, apresentar suas razões para romper com o pensamento desse período e sair à procura de um novo, baseado apenas no que fosse seguro e evidente ao intelecto. Tal análise deve nos ajudar a compreender a origem do método de Descartes, e como consequência, o alcance e a radicalidade de seus argumentos céticos.

O capítulo é dividido em duas seções: a primeira enfatiza as transformações históricas no final do século XVI e começo do século XVII, e a segunda, a tentativa de Descartes de submeter seus argumentos às exigências céticas de seu tempo, por meio do método.

2.1 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O CETICISMO PRÉ-CARTESIANO

O tempo de Descartes foi um período conturbado no aspecto filosófico. Esta constatação é baseada não só nos grandes estudiosos desse período histórico, mas também no próprio testemunho do autor. Na primeira parte do *Discours* e na Regra V, Descartes diz estar vivendo numa época de “más doutrinas”, repleta de mágicos, alquimistas e astrólogos, sem métodos de consenso. Até dentro das escolas, onde se ensinava a filosofia escolástica, havia muita discórdia e discussões que poderiam ser “[...] a causa primordial das heresias e dissensões que atualmente conturbam o mundo”, indica seu prefácio nos *Principes* (1885, p. X). A filosofia, portanto, estava reduzida à incerteza, apresentando para Descartes, um conteúdo apenas disputativo, especulativo e avesso à aplicação prática². Nesse conhecimento incerto e divergente os historiadores vêem o surgimento da crise no pensamento moderno.

Segundo Richard Popkin (2000, p. 104), três crises céticas teriam abalado toda forma de conhecimento no início do século XVII, as quais já estariam presentes no ensaio “A Apologia de Raymond Sebond”, de Montaigne: a teológica, a humanista e a científica. No campo

teológico, a noção de “verdades divinas”, sustentada pela Igreja Católica, sofria um abalo com o surgimento da Reforma. Lutero e Calvino são citados como principais responsáveis por esta crise. No aspecto humanístico do conhecimento, além das divergências de opinião acerca de padrões culturais encontradas entre os filósofos antigos e modernos, a descoberta do Novo Mundo trouxe aos estudiosos daquele tempo uma diversidade ainda maior de culturas e modelos sociais. A noção de um modelo predominante de vida social ficaria, assim, também prejudicada. E com relação ao conhecimento científico, as supostas verdades empíricas logo caíram em descrédito assim que a ciência aristotélica começou a ser atacada pelos novos idealizadores da ciência moderna.

Nessa época de descobertas e revoluções no pensamento, o interesse que reinava no campo filosófico era a procura por um critério de verdade. Ainda segundo Popkin (2000, p. 46), o problema do critério foi resolvido de duas maneiras no século XVI³: por uma “solução razoável” (ou ceticismo mitigado), uma vez que se admitia não haver acesso à certeza absoluta nas áreas do conhecimento acima citadas; e pela suspensão de juízo, com apelo à fé sem fundamento racional.

Os filósofos mais famosos do período são provenientes desta segunda corrente. Estes são chamados de cétricos fideístas, e seu representante mais conhecido é, sem dúvida, Michel de Montaigne. O renascimento do ceticismo nesse período deve-se, além dos acontecimentos históricos já mencionados, à publicação das obras do cétrico grego Sexto Empírico em latim, pelo contra reformista francês G. Hervet e pelo protestante H. Estienne⁴. Com o acesso a obras até então esquecidas pela escolástica⁵, o interesse e as publicações sobre o ceticismo foram cada vez mais crescentes, e nelas os fideístas encontrariam tratamento para o problema do critério de verdade. Seguindo a recomendação de Sexto, procuravam suspender o juízo sobre a natureza das coisas, sempre que se encontrassem em um estado de equípolência na alma. Ao julgarem-se incapazes de dar uma resposta definitiva às questões muito gerais, como as de ordem teológica, racionais e científicas, resolveram abrir mão deste conhecimento, e passaram a julgar os fenômenos não na sua essência (pois aí teriam que se comprometer com a verdade de tal fenômeno), mas pelas suas aparências. Esta atitude, que já vinha sendo

² Ver *Discours*, segunda e sexta partes, e Regra X.

³ A corrente dogmática entra como terceira opção, e será tratada mais a frente, tendo Descartes como o mais famoso representante do período.

⁴ De acordo com Popkin, (2000, p. 51) e A. Verdán (1998, p. 70).

⁵ C. B. Schmitt mostra em seu artigo (1983) o desinteresse da escolástica pelo ceticismo, evidenciando que Agostinho, no início da Idade Média, foi o último interessado pelo tema antes da Renascença.

adotada pelos antigos⁶, foi recebida pela nova seita de céticos, que diziam viver de acordo com a natureza e com os costumes de sua região, sustentando, contudo, a dúvida completa sobre as verdadeiras leis da realidade e da sociedade, sobre a fidedignidade de tudo aquilo que recebiam por meio dos sentidos ou daquilo que descobriam por meio da razão.

Montaigne, lembrando-se de Sexto, escreveu sobre esta última questão: “se os sentidos não podem decidir serem imperfeitos, é preciso que a razão decida. Mas nenhuma razão se aceitaria sem que outra lhe demonstrasse a validade; e eis-nos de volta ao ponto de partida” (1987, p. 277). Com isso, o filósofo francês refere-se à falta de uma prova conclusiva para se demonstrar a validade da razão. Se disséssemos que a razão pode provar a si mesma, estaríamos tomando como ponto de partida aquilo que desejamos legitimar. Para o argumento ser válido, Montaigne observou que necessitaríamos de uma outra espécie de razão mais potente para sustentar a legitimidade daquela que utilizamos. O bispo Huet, que logo será melhor citado, faz a mesma observação: defender a razão pela própria razão consiste em uma petição de princípio, ou seja, está-se tomando como assente aquilo que se deseja comprovar (1974, p. 89). Diante deste paradoxo, os céticos fideístas entendem que a única saída para a razão é a de reconhecer suas próprias limitações.

Sublinha-se, porém, uma diferença entre os céticos clássicos e os seus modernos sucessores. Os primeiros seguidores de Pirro tentavam encontrar, na suspensão de juízo, a quietude ou serenidade da alma (*ataraxia*). Aquele que persegue o bem e o mal naturais tem um espírito inquieto e perturbado, diz Sexto, pois vive se frustrando nessa busca inútil; só aquele que não determina nada dogmaticamente pode obter tranquilidade na alma (1976, p. 19). Os pensadores dos séculos XVI e XVII, por outro lado, não conseguiam encontrar felicidade no reconhecimento de suas incapacidades para atingir a verdade absoluta nas investigações, conforme muitos estudiosos. Agostinho, no diálogo “Contra os Acadêmicos”, já havia mostrado que não é possível alguém ser feliz sem atingir o conhecimento da verdade. De forma semelhante, os novos céticos pareciam desesperar-se ao pensar que a verdade pudesse ser nada mais que uma invenção humana, assim como são nossas leis e preceitos sociais. Isso fica evidente nos “Pensamentos”, de Blaise Pascal. O investigador afirma que permanecer na dúvida é um mal, e procurar a verdade é um dever indispensável ao homem⁷.

⁶ Indicada por Sexto em “Hipotiposes Pirrônicas” (1976, p. 07), e por Diôgenes Laértios, em “Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres”, comentando sobre a vida de Pirro (1977, p. 279). Pirro é geralmente considerado o fundador do ceticismo, daí o termo ceticismo pirrônico. Embora esta afirmação seja questionada em Diôgenes Laértios (1977, p. 270), o termo é bem aceito e utilizado entre os estudiosos para qualificar os partidários desta seita. Há ainda uma outra escola cética na antiguidade – a acadêmica – que será comentada mais adiante.

⁷ Fragmento 194 (1973, p. 90).

Também Descartes retrata o ceticismo como uma doença que precisa ser curada, ao contrário de Sexto, que denomina doença a ansiedade causada por essa busca desenfreada pela certeza. A cura para a ansiedade, em Sexto, é o ceticismo, e para Descartes, nas Sétimas Objeções, consiste na fundação do conhecimento humano⁸.

Uma vez que a dúvida e o estado completo de descrença engendram insatisfação e melancolia no espírito humano, e as capacidades racionais não apresentam força suficiente para afastar esse desagradável sentimento, os fideístas elevaram a fé, e confiaram na doutrina cristã para salvar-se daquela situação de trevas e ignorância. Como Popkin observa, a fé é cega e anterior à razão (2000, p. 20-21). Assim entendido, a fé não precisa de fundamento racional (embora possa haver razões persuasivas para apoiar tal crença), e é superior à razão, pois admite algo que a razão não pode conceber: o absurdo. O lema do teólogo Tertuliano, *credo quia absurdum*, e passagens bíblicas que enfatizam as nossas limitações, como as de Colossenses II, 8 (“cuidado para que ninguém escravize vocês através de filosofias enganosas e vãs, de acordo com tradições humanas, que se baseiam nos elementos do mundo, e não em Cristo”), e Coríntios I, 1 (apresentada na epígrafe), substituíram as que apenas engrandeciam o ser humano nas obras de Montaigne, Pascal, Huet, Pierre Charron, do chamado cristão cético La Mothe Le Vayer, e outros.

Para Montaigne, “obedecer e submeter-se são o princípio de todas as virtudes, como a presunção é o princípio de todos os pecados” (1987, p. 226), entendendo por submissão o consentimento da fraqueza de nossas aptidões. Pascal afirma que a razão, por si só, depara-se constantemente com paradoxos, por isso também entende que ela deva ser limitada por nós. Não é possível conhecermos Deus somente através da razão, exclama o sábio, oferecendo uma via complementar de acesso à verdade: o coração⁹. O termo emprestado das epístolas de São Paulo não teria sido utilizado para significar um simples sentimento, mas para retratar a razão pura assimilada ao raciocínio, conforme G. Lébrun (1983, p. 39). Verdan afirma ainda que o papel do coração em Pascal não é o de compreender, mas o de crer, querer e amar, pelo qual o homem apreende as verdades reveladas (1998, p. 87), e à razão restaria uma função mais restrita, aplicada às questões humanas, como a pesquisa científica. Agostinho, que também é considerado um fideísta por estudiosos como Popkin, entendia que a parte da investigação é relativa ao homem, e o conhecimento científico verdadeiro diz respeito somente a Deus (1957, p. 70).

⁸ Assim observam Gail Fine (2000, p. 199) e Bernard Williams (1983, p. 337).

⁹ Fragmentos 277, 278 e 282 (1973, p. 111).

Da perspectiva desses intelectuais, pode-se dizer que em Deus está a fonte de conhecimento inalcançável pelo ser humano, e ao homem, seus escritos indicam, deve restar apenas a conformação com a limitação de suas faculdades mentais. Mas foi preciso que os fideístas encontrassem um princípio que lhes permitisse viver e agir neste mundo profano, enquanto esperavam receber a Graça Divina. O então denominado pirronismo católico, ou cristianismo cético¹⁰, teve que buscar mais um elemento do ceticismo pagão: a adoção de uma moral provisória¹¹. Fazendo uso dessa moral, poderiam agir e participar das normas sociais locais sem se comprometer com as essências do mundo, como é o caso da escolha da religião. “Assim é que, com a graça de Deus, conservei inteiras, sem inquietações nem casos de consciência, as antigas crenças de nossa religião, a despeito de tantas seitas e divisões observadas em nosso século”, justifica-se Montaigne (1987, p. 263). Um discípulo de Montaigne, o padre católico Pierre Charron, seguiu a solução do mestre no segundo livro de “La Sagesse”, e Descartes utiliza esse mesmo procedimento no *Discours*, como será exposto na próxima seção.

Os antigos filósofos da escola acadêmica, por contraste, ao invés de moral provisória, falavam em seguir a aparência que lhes fosse mais verossímil ou provável. Uma vez aceito o dilema pirrônico de que a verdade parece ser inatingível pelos meios sensitivos e racionais, eles buscavam seguir a solução mais razoável dentre suas opiniões conflitantes. O fideísta que adotou esta posição no século XVIII foi Pierre-Daniel Huet. Huet formulou um método para discernir o provável do não-provável, ao invés de seguir os dogmáticos, que tentam discernir o verdadeiro do falso (1974, p. 207).

Popkin, porém, observa que a crise cética foi mais pirrônica que acadêmica. Embora os fideístas conhecessem as obras que retratavam o ceticismo acadêmico, como “Os Acadêmicos”, de Cícero, “Contra os Acadêmicos”, de Agostinho, e a obra de Diôgenes Laértios que sumarizou o academicismo, a obra de Sexto teve papel predominante no pensamento deles¹². Esta hipótese é confirmada pelo fato dos renascentistas utilizarem o termo “cético” para representar o pirrônico, seguindo a orientação de Sexto, segundo a qual os

¹⁰ A denominação provém de Popkin (1996, p. 22, 2000, p. 91).

¹¹ A explicitação da moral adotada pelos antigos é encontrada em Sexto Empírico (1976, p. 13) e Diôgenes Laértios (1977, p. 279).

¹² Com isso, porém, não se quer dizer que o ceticismo moderno seja apenas uma cópia do antigo. Para Michael Williams, as reflexões modernas se diferenciaram das do cético clássico, pois a nova metafísica acabou unindo-se ao avanço da ciência, e, portanto, fez surgir uma nova forma de ceticismo, mais perturbadora que a antiga (1986, p. 135-7). Da mesma forma argumenta Maia Neto (1998), para o qual o modelo do ceticismo teria partido de uma raiz pirrônica, mas acabou sendo também influenciado pelas idéias filosóficas e teológicas do período. Maia Neto também discorda que a crise tenha sido mais pirrônica que acadêmica, apresentando as influências do espírito acadêmico sobre os novos céuticos (1997).

acadêmicos não seriam céticos, mas dogmáticos negativos, como observa Popkin (2000, p. 18). É necessário, porém, esclarecer a posição de Sexto com relação ao tema.

Esta sentença foi aceita e reafirmada por Montaigne¹³ (1987, p. 232-3), pelo cético fideísta Pierre Bayle (1673), e o próprio Popkin não a discute (embora apresente sem questionar a posição de Simon Foucher, que defende o academicismo de tais acusações). Cícero também recomenda ao acadêmico a máxima socrática “só sei que nada sei” (1939, p. 296), e isso pode aparentar que afirma negativa e dogmaticamente que a verdade não pode ser apreendida. No entanto, o filósofo romano complementa mais adiante que o acadêmico Arcesilau suspendia o juízo sobre tudo, inclusive sobre esta questão. Também Sexto aproxima Arcesilau do pensamento pirrônico (1976, p. 143). Agostinho acreditava que Cícero ocultava sua opinião quando dizia que a verdade é inalcançável, e que, no fundo, ele era um seguidor de Platão (1957, p. 133). Verdan afirma que os acadêmicos colocavam em dúvida a possibilidade de se alcançar a verdade, sem negá-la categoricamente (1998, p. 30). E, por fim, o seguidor do probabilismo, o bispo Huet, declara que os acadêmicos e céticos não podem se enganar, pois nada afirmam, e por isso são os únicos que merecem o nome de filósofos (1974, p. 171). Neste trabalho, a acepção sobre a posição dos acadêmicos adotada é esta de Verdan e Huet.

Dentro deste contexto filosófico, entra em cena o jovem René Descartes, instruído na filosofia predominante e adotando uma compreensão peculiar sobre o objeto de alteração. O autor em questão, assim como seus antecessores, utiliza várias vezes o termo “cético” para designar o pirrônico, mas considera ambos, pirrônicos e acadêmicos, céticos¹⁴, no sentido comum do termo: duvidador¹⁵. Vê-se como procede a sua argumentação:

Eis por que, não conhecendo nada mais útil para alcançar um firme e seguro conhecimento das coisas do que acostumar-se, antes de estabelecer algo, a duvidar de tudo e principalmente das coisas corporais, embora houvesse visto há longo tempo muitos livros escritos pelos **céticos e acadêmicos** sobre a matéria e não fosse sem certo fastio que ruminava um alimento tão comum, não pude todavia dispensar-me de lhe conceder uma Meditação inteira [...]. (DESCARTES, 1979, em “Respostas do Autor às Segundas Objeções”, p. 152, grifo nosso)

Observa-se ainda nesta citação a aversão de Descartes ao investimento nas leituras exaustivas dos textos clássicos¹⁶: “o fastio em ruminar um alimento tão comum”. Na primeira

¹³ Mas a posição de Montaigne é confusa. Na pág. 235 dos seus “Ensaio”, ele põe o acadêmico ao lado do pirrônico contra o dogmático, e na pág. 260 critica a teoria de probabilidades dos acadêmicos, afirmando-se como um cético pirrônico.

¹⁴ Por essa razão, Huet acusa Descartes e os cartesianos de mal compreenderem os acadêmicos, ao considerá-los como aqueles que duvidam de todas as coisas, até das coisas prováveis, o que seria para ele, uma falta de atenção às suas obras (1974, p. 250).

¹⁵ Assim argumenta também Gail Fine (2000, p. 200).

¹⁶ Enfatizam também isto Bernard Williams (1983, p. 342), e G. Fine (2000, p. 200).

parte do *Discours*, no preâmbulo de *Recherche e Principes* e nas Regras, a mesma antipatia é transmitida ao leitor. No *Discours*, ele apresenta o homem de letras no seu gabinete especulando coisas “[...] que não produzem efeito algum e que não lhe trazem outra consequência senão talvez a de lhe proporcionarem tanto mais vaidade quanto mais distanciadas do senso comum [...]”. Na Regra III, o autor adverte que a leitura demasiada dos livros pode nos levar a diversos erros, pois quanto mais se estuda a filosofia antiga, persevera o filósofo nos *Principes*, menos determinados estamos para apreender a verdade.

Tendo em vista sua repulsa pelo afínco literário, encontramos poucos autores citados nas obras de Descartes. Mas sabemos pelas suas correspondências que o filósofo tinha amizade com Gassendi, Mersenne e outros que discutiam argumentos de Sexto e demais céticos. Gail Fine observa que ele nunca citou Sexto, embora seja provável que o tenha lido (2000, p. 199-201). Descartes cita apenas Cícero, Montaigne e Charron num contexto fora do ceticismo, mas ele devia ainda conhecer La Mothe, completa Fine. Popkin entende que Descartes realmente conhecia o cético cristão, e apresenta comentários acerca de um “livro perverso” nas suas cartas a Mersenne de 15 de abril, e 06 de maio de 1630, que ele julga ser o de La Mothe (2000, p. 158). Seria apropriado julgar igualmente que o seu procedimento siga o protótipo montaigneano e charroneano. Verdan assegura que Descartes realmente leu Montaigne (1998, p. 79), e Bernard Williams diz que ele era familiar com as obras de Montaigne e Charron (1983, p. 339). Conforme Maia Neto, a influência de Charron em Descartes é notada em vários aspectos (1998, p. 31), destacando-se a semelhança da moral provisória e do método de ambos.

Um outro ponto admitido por Descartes na menção acima – como argumenta Fine (2000, p. 202) – é que suas meditações céticas não são novas, mas comuns, ou como ele diz um pouco antes da mesma passagem, elas parecem “[...] demasiado estéreis e indignas de terem sido trazidas à luz”. Fine ainda observa (2000, p. 222) que as máximas da moral provisória do autor são iguais às sentenças adotadas por Sexto¹⁷. Por exemplo, sua primeira máxima refere-se à obediência às leis e costumes do país e religião, que é semelhante àquela citada acima, de Sexto, e também igual à de Charron, em “La Sagesse”, livro 2, capítulo 8. Michael Williams estima que Descartes possa ser entendido como um seguidor de Sexto no início das Meditações, mas que depois teria se distanciado desta tradição, e suas contribuições teriam sido principalmente acadêmicas (1986, p. 127). Maia Neto lembra a observação do filósofo Foucher de que a primeira regra do método cartesiano (jamais acolher alguma coisa

¹⁷ A moral provisória de Descartes será explicada na próxima seção.

como verdadeira enquanto não reconhecê-la como tal), que evita a precipitação, é essencialmente acadêmica (1996, p. 86).

A questão merecedora de grande inquietação, contudo, não é quanto a quem o autor mais precisamente está se referindo (se ao pirrônico ou ao acadêmico) quando menciona o cético em determinadas passagens isoladas, mas como qualifica o sujeito que duvida, e que precisa ser refutado. Consideram-se ambos, pois Descartes também não acolhe o critério de probabilidade e plausibilidade dos acadêmicos como um bom instrumento para a pesquisa teórica da verdade. Na primeira parte do *Discours*, o filósofo pretende reputar como falso tudo o que lhe parece verossímil, e a Regra II rejeita todos os conhecimentos que apenas sejam prováveis. Em suma, Descartes parece sempre avaliar a tradição cética como um todo, sem se preocupar muito com as distinções das escolas acadêmica ou pirrônica.

Observando suas recomendações, entende-se que nosso autor dê mais ênfase aos argumentos em si, e defenda o uso do raciocínio aos impasses filosóficos, ao invés de aplicar-se a uma análise detalhada sobre a origem dos problemas¹⁸. Descartes é um filósofo preocupado com as questões de seu tempo, e percebe que é preciso ouvir o que dizem os céticos, render-se às suas exigências, para ver se é possível encontrar algo que não seja duvidoso, algum indício que escape de seus contra-argumentos. Por isso seu ponto de partida coincide com os embaraços que o cético colocara nas três áreas do conhecimento levantadas por Popkin acima, nas quais a crise pirrônica de sua época é caracterizada. Tentar resolver os problemas da filosofia seguindo o caminho da teologia é uma tarefa inútil para Descartes, pois as verdades reveladas estão além do nosso conhecimento. Quanto à análise aparente dos costumes, ele admite encontrar apenas a diversidade, e nada de consenso, também a exemplo dos céticos. Finalmente, o saber científico, que adquiria seus princípios básicos da filosofia, estava, junto com esta, reduzido a opiniões sem método e sem fundamento¹⁹. Descartes parece argumentar estrategicamente de modo análogo ao cético, mas se perceberá, mais adiante, que o efeito de suas idéias não deve deixá-lo na mesma situação em que ficaram Sexto Empírico e seus sucessores.

A aceitação do desafio pirrônico parecia ser a única maneira de abandonar de modo satisfatório a forma vulgar de se fazer filosofia, pensou Descartes, um combate que só

¹⁸ Ver sua posição sobre estas questões no prefácio dos *Principes*, e nas Regras III e X.

¹⁹ Ver o *Discours*, primeira parte.

havia sido enfrentado antes por Santo Agostinho²⁰. O ataque cartesiano, entretanto, intentava ser mais completo que o anterior, prenunciando encontrar definitivamente a cura para a ansiedade cética de modo rigoroso, ordenado, metódico e preciso. Seu novo pensamento deveria proceder de forma cuidadosa, a única maneira de encontrar alguma verdade nas ciências, como sugere o título completo do *Discours*: “Discurso do método para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências”. O empreendimento de bem conduzir o raciocínio por meio da dúvida, a fim de se obter alguma verdade, é o assunto da próxima seção.

2.2 DESCARTES E A DÚVIDA HIPERBÓLICA

Descartes manifesta claramente seu espírito de insatisfação com a filosofia do seu tempo. Para ele, o resultado alcançado pela reflexão dos céticos – a suspensão de juízo (*epoché*) – não revelava ser uma conclusão exaustiva: quem duvida de tudo não parece utilizar todo o potencial da razão para encerrar a discussão dessa forma, indicam suas meditações. Diz o autor, na terceira parte do *Discours*: “não que imitasse, para tanto, os céticos, 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 argila”. Étienne Gilson afirma que é difícil saber a quem a crítica de Descartes se refere em particular, mas isto deve se aplicar mais ao médico cético português Francisco Sanchez que a Montaigne, que não parece apoiar um ceticismo no qual se duvida por duvidar, sustenta o intérprete (1987, p. 267).

Verdan diz que Descartes não foi justo ao atribuir um caráter de irresolução aos céticos, pois “na medida em que a *epoché* é verdadeiramente o resultado de uma busca sincera, porém infrutífera, da verdade, ela mostra uma preocupação de rigor lógico e decorre de uma *exigência de inteligibilidade* [...]” (1998, p. 84, ênfase do autor). Verdan sugere que os céticos saíram também à procura da “rocha ou argila”, mas se mostraram incapazes de encontrá-la. O mesmo sustenta Popkin: os “novos pirrônicos” queriam encontrar o conhecimento certo, mas ao contrário de Descartes, tentaram encontrar essa verdade miraculosamente, por meio de um “deus ex machina” (2000, p. 287).

²⁰ Assim argumenta Popkin (1996, p. 17).

Para o filósofo francês, porém, se a verdade pode ser encontrada, não deve ser por meio da fraqueza do espírito e da irresolução. Na sua obra “As Paixões da Alma”²¹, ele apresenta a irresolução excessiva e a indiferença como os grandes males na busca do melhor para as nossas ações, pois a alma nestas condições,

[...] não tendo noções claras e distintas, as tem somente muito confusas: eis porque o remédio contra este excesso é o de acostumar-se a formar juízos certos e determinados no tocante a todas as coisas que se apresentem e a crer que se desempenha sempre o dever quando se faz o que se julga ser o melhor, ainda que talvez se julgue muito mal. (DESCARTES, 1979, artigo 170, p. 282-3)

Enquanto no campo da moral busca-se “[...] executar da melhor forma o que nosso entendimento pode conhecer [...]”²², no aspecto epistemológico o pensamento ou a percepção que cada pessoa tem de algo deve ser, para esta pessoa, a regra da verdade daquela coisa, complementa o autor ao responder às Quintas Objeções, no parágrafo 561. Embora a razão exerça um poder diferente sobre a mente em cada caso, em ambos Descartes rejeita o estado de irresolução como uma fonte digna de conhecimento.

A crítica de Descartes aos antigos, ainda que injusta, tinha como meta remover a areia do conhecimento, ou seja, limpar a mente de todos os preconceitos e tentar encontrar nela a pedra fundamental do saber. Para este fim, o autor propôs conduzir sua mente por um caminho cauteloso, obedecendo as regras e preceitos de um método. Nas Regras e na segunda parte do *Discours*, expõe em que deve consistir o método para levar o raciocínio ao caminho da verdade: nunca acolher algo que não seja claro e distinto²³, dividir as dificuldades em parcelas, conduzir o pensamento do mais simples para o mais complexo, e fazer revisões de seus dados. Aceitando estes preceitos, o filósofo encontrar-se-ia apto a submeter rigorosamente suas opiniões ao exame da dúvida.

Mas, antes da procura pela verdade, alguém precisa formar para si regras de conduta para regular a vida e não permanecer irresoluto nas ações enquanto investiga, lembra o autor no *Discours*, terceira parte, e nos *Principes*, no Prefácio.

²¹ Artigos 49, 60, 146 e 170.

²² Paixões, artigo 146 (1979, p. 270-1). Ainda no prefácio dos *Principes*, Descartes diz que não devemos duvidar das coisas que parecem certas para a conduta da vida, nem considerá-las tão certas que não possam ser corrigidas. Neste campo, ele continua no artigo 3, somos obrigados a seguir a opinião provável. Ver também o *Discours*, terceira parte.

²³ Descartes explica o que quer dizer com “percepções claras e distintas” nos *Principes*, artigo 45: claro significa o que é presente e manifesto a uma mente que o atende, e distinto quer dizer o que é preciso e diferente de todos os outros objetos. Para mais informação, ver “A Descartes Dictionary”, de John Cottingham (1993), verbete “clarity and distinctness”.

2.2.1 A Moral Provisória

A moral provisória, presente na terceira parte do *Discours*, consiste em: obedecer às leis e costumes do país e religião, ser o mais firme e resoluto nas ações, seguindo as opiniões prováveis, e procurar vencer a si mesmo, crendo que nada mais esteja em seu poder além do próprio pensamento.

Aparentemente, a extensão da dúvida cartesiana poderia comprometer até mesmo as ações diárias de alguém, e pode-se pensar que é por isso que o seu idealizador formulou para si uma moral provisória. A moral de Descartes, assim, teria a mesma função que a moral pirrônica: a de libertar o investigador para agir no mundo enquanto especula²⁴. Fine, por exemplo, faz esta leitura e aproxima Descartes de Sexto, afirmando que ambos admitem ter um corpo para mover-se, mas não crêem nisso, e suspendem o juízo até sobre suas crenças diárias²⁵ (2000, p. 218-28). Entretanto, o segundo preceito do seu código moral e a crítica ao estado de irresolução dos céticos nos sugerem que a dúvida metódica não é genuína, e não tem a pretensão de ir além da especulação. Popkin (2000, p. 34), Michelle Beyssade (1972, p. 33), Kenny (1995, p. 21), M. Williams (1986, p. 118), John Cottingham (1986, p. 34), e Margareth Wilson (1991, p. 48-9) concordam com esta última interpretação. Há várias passagens nos seus textos que também confirmam tal posição. No final da Sexta Meditação, ele declara que os sentidos são guias confiáveis para a utilização do corpo, mas não confiáveis para o conhecimento da natureza intrínseca das coisas. Na Primeira Meditação e no artigo 3 dos *Principes*, o filósofo adverte ao leitor que apenas finge quando submete seus pensamentos a falsidade e imaginação, e que o momento da dúvida está apenas ligado à meditação, e não à ação. Nas Respostas às Segundas Objeções, ele distingue a prática da vida da procura da verdade, mostrando que a primeira pode englobar o conhecimento verossímil, e a segunda deve acatar apenas razões certas e evidentes (1979, p. 163). Descartes também critica o cético antigo por estender suas dúvidas às ações diárias no prefácio dos *Principes*, e diz que é ridículo e contra o bom

²⁴ A diferença entre a moral de Descartes e a de Sexto, porém, seria a de que Descartes escolhe ativamente o seu código de conduta antes de embarcar no ceticismo, e o pirrônico, quando se torna um cético, considera este modo de vida forçado a ele, vendo-se obrigado a deixar as suas crenças anteriores, como observam Fine (2000, p. 225) e M. Williams (1986, p. 120).

²⁵ O presente estudo não discute, porém, se o ceticismo antigo, assim como o cartesiano, tem a pretensão de atingir as crenças diárias.

senso alguém não querer se fiar nos sentidos para a conduta da vida, nas Respostas às Quintas Objeções²⁶ e no Resumo das *Méditations*.

É possível que a utilidade da moral provisória cartesiana seja apenas a de mostrar que o conhecimento certo das coisas deve estar separado da prática, e que, na vida efetiva, o investigador está livre para agir segundo um outro nível de conhecimento: o saber provável. Talvez o autor não tema que suas dúvidas afetem seus procedimentos diários porque enfatiza ter livre-arbítrio para suspender o assentimento ao que é duvidoso²⁷. Ou seja, como o abandono de suas crenças é voluntário e sua dúvida simulada, ele não se encontra obrigado a suspender o juízo em suas ações, como teria feito o cético pirrônico²⁸. Descartes duvida simplesmente porque quer duvidar. Para ele, o juízo e a suspensão da convicção são atos da vontade, e não do intelecto, como explica Kenny (1995, p. 24), e por isso sua dúvida se liberta, não ficando abaixo, mas acima da crença, conforme Alain, pseudônimo de Émile Chartier (1993, p. 122). Seguindo desta forma seu livre-arbítrio, Descartes decide desconfiar de tudo aquilo em que for notada a menor suspeita de incerteza²⁹.

2.2.2 Razões para a Dúvida

O primeiro passo do método a ser tomado no exame das crenças é o de analisar suas origens, e tentar compreender qual o seu valor para nós. Descartes infere que aceitamos nossas opiniões apenas por hábito, e que elas surgiram da percepção não crítica em nossa infância. No artigo 71 dos *Principes* e no parágrafo 28 da Meditação Sexta, ele observa, entre outras coisas, que a mente na meninice pode julgar erroneamente que uma estrela deve ser do tamanho da luz de uma vela, pois a intensidade luminosa dos dois objetos pode, aos sentidos, parecer ser a mesma em um dado momento. Pode julgar também que a Terra é imóvel e plana, pois não consegue perceber de imediato que ela é redonda, e que se move ao redor de seu eixo.

²⁶ Parágrafos 503 e 518 (1979, p. 179 e 187). Essa crítica ao cético, conhecida como argumento da *apraxia*, não é exclusiva de Descartes, e será discutida no capítulo 5 deste trabalho.

²⁷ Primeira Meditação, parágrafo 2, Respostas às Quintas Objeções, parágrafo 554, e artigo 6 dos *Principes*.

²⁸ Conforme leitura de muitos autores, incluindo o próprio Descartes. Ver nota de rodapé acima sobre esta discussão.

²⁹ Primeira Meditação, parágrafo 2, quarta parte do *Discours*, e artigo 1 dos *Principes*.

Para que o hábito não o pressione a continuar a crer implicitamente em suas opiniões, alguém deve considerar falsas todas as suas crenças, pensa Descartes³⁰. Uma dificuldade que pode surgir aqui é a de saber se o autor tem o direito de considerar falso o que antes foi julgado duvidoso. Como Kenny observa, tal advertência foi apontada por alguns de seus adversários, como Gassendi e o jesuíta Bourdin. Descartes respondeu a eles que quando considerou falsas as questões duvidosas, queria apenas dizer que, para investigar as verdades que são metafisicamente certas, não se deve prestar atenção mais nas duvidosas do que nas falsas, e novamente, para procurar a verdade, foi preciso que usasse o termo “falso”, pois nenhum homem não poderia desejar o oposto do que é duvidoso. Para Kenny, a distinção entre pôr em questão e rejeitar como falso para Descartes não significa o mesmo que a distinção entre suspensão de juízo e descrença no sentido positivo, pois o propósito cartesiano é evitar a falsidade, e descrença em uma proposição, no sentido literal, implica em crer em sua contraditória (1995, pp. 22-3).

Uma outra questão posta a Descartes é a de se teria o direito de generalizar a dúvida partindo de alguns casos, ou seja, se poderia considerar todas as crenças falsas, uma vez que não analisou todas as suas antigas convicções, coisa que poderia ser uma tarefa extremamente inviável ou mesmo impossível a um ser humano, como ele próprio admite nas *Méditations*³¹. Com efeito, o fato de alguém admitir ter examinado todas as suas crenças é cair em um tipo de dogmatismo, observa M. Williams (1986, p. 124). Nas Respostas às Quintas Objeções (parágrafo 507), Descartes argumenta contra esta crítica, dizendo que não há necessidade de provar que todas as coisas que não recebemos como verdadeiras são falsas, mas que é preciso, para bem filosofar, cuidar seriamente de nada receber como verdadeiro que não o seja. O autor claramente estava preocupado apenas com questões que fossem verdadeiras num nível metafísico, e por isso, deseja rejeitar todas as que sejam falsas, enganosas ou até as verdadeiras, cuja certeza não esteja sendo atingida por ele. Gilson afirma que Descartes suspeita do que realmente lhe parece duvidoso, e estende voluntariamente este ceticismo ao que não duvida realmente, mas concebe a possibilidade abstrata de desconfiar pelas razões que imagina. Seu seguidor Régis também havia notado existirem dois tipos de dúvida na filosofia do mestre, segundo

³⁰ Primeira Meditação, parágrafo 2, segunda parte do *Discours, Recherche* (1826, p. 348), e artigo 2 dos *Principes*.

³¹ Comentam esta crítica também Cottingham (1986, p. 30), Kenny (1995, p. 20), F. Schmitt (1992, p. 234) e L. H. Dutra (1997, p. 44).

Gilson: uma verdadeira, que procede da natureza mesma das coisas, e outra fingida e de método, que procede da sua resolução em examinar todos os seus juízos (1987, p. 286).

Para evitar o problema da impossibilidade de enumerar todas as crenças a serem postas sob apreciação, o inventor do método faz uma exigência: a de contestar os princípios os quais elas se apóiam³². Georges Dicker nota que, com este requisito, Descartes quer redescobrir suas crenças, mostrando que se seguem de algumas premissas mais básicas, e a dúvida generalizada foi o meio encontrado para realizar esta tarefa (1993, p. 08). Mas, para submeter suas opiniões ao critério geral da dúvida, Descartes admite, nas Respostas às Quintas Objeções, parágrafo 554, necessitar de razões plausíveis para tal, embora reconheça que essa tarefa não seja fácil; pois só assim poderá apresentar um método racional para a busca do conhecimento. As razões para a dúvida devem servir de premissas ao seu propósito de encontrar a verdade, mas ele não poderia aceitar qualquer premissa, senão o método não seria capaz de identificar qual deve ser a base para a pesquisa, argumenta B. Aune (1991, p. 07). Por isso, a dúvida é ordenada e segue um método. Descartes jamais duvida do seu livre-arbítrio, por exemplo, pois duvidar metafisicamente de sua própria vontade, seria exatamente faltar a vontade, e assim a dúvida não poderia ser racional, observa Alain (1993, p. 206).

As razões para a dúvida hiperbólica geralmente são divididas em três fases³³, e tidas como crescentes, partindo do nível pré-filosófico à metafísica sofisticada³⁴; também são tidas como dialéticas: na medida em que um problema é levantado, a reação vem em seguida, e um novo nível se instaura para responder à objeção precedente.

A dúvida é chamada de hiperbólica ou metafísica por sugestão do próprio Descartes³⁵. Com isso ele quer dizer que seus questionamentos são apenas suposições improváveis, salienta Kenny (1995, p. 23). Aune também afirma que a dúvida cartesiana deve servir apenas como uma mera suposição, só sendo capaz de formular possibilidades epistêmicas relativas. Somente encarando as premissas desta forma poderemos dizer que elas não serão consideradas o primeiro ponto certo do seu sistema. Mas ainda que sejam apenas possibilidades, elas podem excitar a dúvida, pois Descartes poderia identificar suas conseqüências, caso fossem verdadeiras. E como não pode provar que uma possibilidade é

³² Primeira Meditação, parágrafo 2, e *Discours*, segunda parte.

³³ Verdan, no entanto, a divide em quatro fases, separando a hipótese do deus enganador da do gênio maligno (1998, p. 81), que estão incluídas neste trabalho na terceira fase da dúvida.

³⁴ Ver M. Williams (1986, p. 117)

³⁵ Sexta Meditação, parágrafo 42, *Discours*, quarta parte, e *Principes*, artigo 30.

falsa, deve considerá-la com séria atenção epistemológica, raciocina ainda Aune (1991, p. 06-11).

2.2.3 O Primeiro Grau da Dúvida: os Sentidos

Descartes afirma, na Primeira Meditação, que tudo o que havia recebido como verdadeiro até o momento foi-lhe ensinado pelos sentidos³⁶. Mas como se viu frequentemente enganado por eles, decidiu que deveriam consistir na primeira razão para a dúvida generalizada³⁷. O autor cita poucos exemplos para ilustrar suas razões neste grau de ceticismo. Na Meditação Sexta, parágrafo 13, aparece o exemplo clássico de torres distantes, que parecem ser redondas à distância e quadradas quando examinadas de perto, e colossos, que parecem ser pequenos quando vistos de longe. Na Regra XII e na quarta parte do *Discours*, ele cita o caso da icterícia, e nas Sextas Objeções, o caso do remo na água, que aparece torto aos olhos, mas reto ao tato³⁸. Temos aqui três casos de incerteza quanto aos sentidos: 1) o mesmo órgão pode nos apresentar mais de uma imagem sobre o mesmo objeto (caso da torre); 2) um órgão pode ser corrompido e apresentar uma imagem diferente do mundo (caso da icterícia); e 3) um órgão nos fornece uma informação diferente de outro órgão (caso do remo).

Uma objeção a estes casos de ceticismo é que, para reconhecermos a existência de falsas crenças em nosso espírito, devemos antes pressupor as impressões que são verdadeiras. A. J. Ayer, por exemplo, afirma que só podemos conhecer um erro se pudermos corrigi-lo (1975, p. 34), ou seja, existem casos em que os sentidos nos iludem somente porque em outros momentos nos apresentam uma imagem fiel do mundo. Não poderíamos, portanto, colocar todos os nossos sentidos sob suspeita, pois teríamos que utilizá-los se quisermos detectar e corrigir os seus próprios erros. A argumentação provém de Aristóteles³⁹, afirmando primeiramente que um órgão dos sentidos deve se sobrepor a outro (contra o exemplo 3), dependendo do caso em questão. No caso da cor, diz ele, a visão deve prevalecer sobre o paladar, e no caso do sabor, deve acontecer o inverso. Mesmo quando examinamos apenas um órgão, este não nos informa que um objeto é de um e outro modo simultaneamente, argumenta Aristóteles contra o primeiro exemplo. Quando o mesmo sentido se contradiz em diferentes ocasiões, não é a respeito da qualidade do objeto (pois

³⁶ Barry Stroud questiona esta afirmação, lembrando que o conhecimento matemático pode não ser conhecido por meio dos sentidos (1984, p. 06). Em todo caso, certamente Descartes não quis neste momento negar o conhecimento não-sensitivo, apenas enfatizar o valor que os sentidos representam para nós.

³⁷ Primeira Meditação, parágrafo 3, *Discours*, quarta parte, e *Principes*, artigo 4.

³⁸ Conforme observação de Kenny (1995, p. 25-7).

para algo ser doce, deve ter tal e tal natureza), mas só quanto ao que pertence à qualidade dele (se determinado objeto é doce), conclui o filósofo grego. Mas se algo aparece doce a alguém, e não-doce a outra pessoa, isso se deve a algum defeito ou lesão no órgão de quem percebe mal, complementa ele mais adiante (sobre o exemplo 2)⁴⁰. Um exemplo de corrupção do órgão ocorre quando alguém comprime sua vista e vê as coisas obscuras ou duplicadas. Montaigne, porém, observa em relação a esta crítica, que Timágoras, por mais que esfregasse o olho, nunca conseguia ver imagens duplicadas, e conclui que esta ilusão provém da imaginação, e não do órgão (1987, p. 273). Em todo caso, fosse a ilusão resultante do órgão ou da imaginação, quem deveria determinar a medida para resolver a controvérsia seriam aqueles que têm o órgão funcionando em bom estado, objetaria Aristóteles.

Certamente Descartes era atento a críticas semelhantes a estas, pois o critério aristotélico para correção dos sentidos era muito utilizado contra os céticos em sua época⁴¹. O protesto apresentado ao ceticismo acerca do órgão defeituoso ou de um órgão atuando em condições desfavoráveis, seria o de tomar como medida aquele que opera de modo correto e em ótimas condições. Mas a idéia de um órgão funcionando, por si mesmo, em “perfeito estado”, teria que ser demonstrada a Descartes ou a qualquer cético em questão. Pode-se afirmar que, no caso do olho comprimido, poderíamos tentar retificar as imagens duplicadas usando como medida nossos próprios olhos quando atuam normalmente, mas o problema é justamente o de mostrar o que se quer dizer com “os olhos atuando normalmente”. Dicker nota que o observador só poderia ter esse conhecimento se puder usufruir de outros sentidos, mas estes se supõem serem também potencialmente enganosos. E se exigirmos que os últimos sejam conhecidos para ocorrerem em condições favoráveis, necessitaríamos de outros, até admitirmos estar argumentando em círculo (1993, p. 18). No caso da icterícia, Kenny argumenta que quem não tem acesso a cores e crê que nada é colorido não pode saber que coisas podem ter cores diferentes das que têm na realidade, ou seja, não pode apelar para experiências verdadeiras para corrigir as falsas (1995, p. 28). Vejamos o caso do remo na água, que aparece torto aos olhos, mas reto ao tato. Descartes respondeu a este problema dizendo que o toque não é suficiente para retificar o erro, uma vez que cada sentido envia um dado ao raciocínio. Em função disso, Kenny observa que é a vontade, e não a visão que julga o remo torto na água (1995, p. 27). Quem decide, portanto, qual órgão deve ser confiável

³⁹ Metafísica, livro IV (1953, 1010b).

⁴⁰ Metafísica, livro XI (1953, 1062b-1063a).

⁴¹ Ver Popkin 2000, capítulo VI.

naquele momento não é um dos seus sentidos, mas a razão⁴². E, no caso da torre, a contra-argumentação de Descartes aparece na própria Primeira Meditação:

Mas, ainda que os sentidos nos enganem às vezes, no que se refere às coisas pouco sensíveis e muito distantes, encontramos talvez muitas outras, das quais não se pode razoavelmente duvidar, embora as conhecêssemos por intermédio deles: por exemplo, que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza. E como poderia eu negar que estas mãos e este corpo sejam meus? A não ser, talvez, que eu me compare a esses insensatos, cujo cérebro está de tal modo perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bile que constantemente asseguram que são reis quando são muito pobres; que estão vestidos de ouro e de púrpura quando estão inteiramente nus; ou imaginam ser cântaros ou ter um corpo de vidro. Mas quê? São loucos e eu não seria menos extravagante se me guiasse por seus exemplos. (DESCARTES, 1979, Primeira Meditação, parágrafo 4)

Descartes parece argumentar de forma estratégica que, em condições favoráveis, podemos nos fiar nos sentidos, não porque eles sejam confiáveis em si mesmos, mas porque, em determinadas situações, o raciocínio opera em perfeita ordem (a não ser que ele se compare a “esses insensatos”...), e os corrige conforme o caso. No prefácio dos *Principes* e na Terceira Meditação, parágrafo 13, o filósofo ilustra seu pensamento sobre a situação, comentando sobre as idéias que temos do tamanho do sol: uma é pequena, provida imediatamente dos sentidos, e a outra é aquela dada pelas razões dos astrônomos. Agindo racionalmente, devemos crer que o sol é maior do que a Terra inteira, e não do tamanho que a visão nos apresenta. Na quarta parte do *Discours* (mas somente após demonstrar a fidedignidade da razão, que será posta em dúvida nas próximas seções), a solução apresentada para o problema da crença de que os objetos do mundo devem ser todos amarelos, no caso da icterícia ou no caso de outras ilusões dos sentidos, também consiste na intervenção do raciocínio na controvérsia das informações sensitivas, a fim de descartar a falsa crença e nos fazer crer na verdadeira. Assim, nos três casos em que os sentidos nos enganam, Descartes argumenta do mesmo modo que Aristóteles em algumas passagens revida contra o cético: a dúvida pode ser deixada de lado se a razão atuar interferindo em sua correção.

O contra-argumento ao funcionamento perfeito do intelecto levantado por Descartes ao final do parágrafo citado seria o de ele estar insano, mas essa objeção é logo descartada, pois traria sérias conseqüências ao método. Dicker afirma que essa possibilidade comprometeria o seu desejo de encontrar a verdade e de agir racionalmente. A hipótese de irracionalidade poderia até parecer incoerente a ele, pois para a hipótese da loucura ter sentido, é preciso algum pensamento que seja são, acrescenta o comentador. Logo, a finalidade do método deve ser a de procurar razões que devem ser aplicadas a todos nós, que somos racionais (1993, p.

⁴² Nas Respostas às Sextas Objeções, como observam Cottingham (1986, p. 31) e Kenny (1995, p. 26-7).

18-9). Kenny ratifica que Descartes não leva a sério a suposição de ser louco, porque isso poderia ser ofensivo ao leitor (1995, p. 29). E para duvidar de que é são, o autor precisaria de razões, e para isto, ele não vê nenhuma, explica Margareth Wilson (1991, p. 23).

Neste grau da dúvida, entende-se que Descartes não responde à crítica de que os sentidos em alguns momentos podem atuar de forma confiável sujeitando-se à razão (em vez disso, ele insere uma nova objeção, mais plausível que o argumento da loucura, que será explicada na próxima seção). De fato, se Descartes afirmasse que os seus sentidos sempre o enganam, estaria correndo o risco de não poder sustentar adequadamente o método. Para Dicker, Descartes não argumenta a partir da premissa de que seus sentidos são às vezes enganosos, para a conclusão “os sentidos são sempre enganosos”, uma vez que esta argumentação se apresenta como inválida (1993, p. 26-7). Para saber que seus sentidos o enganam às vezes, Descartes usa-os, coisa que não poderia acontecer se ele os negasse totalmente. Nas Respostas às Quintas Objeções, parágrafo 569, o autor assegura não pretender excluir as coisas materiais quando duvida delas, mas só abstraí-las da alma, para investigar se a alma depende ou não dos corpos. Guenancia observa que, se a dúvida indicasse que o mundo não existe, ela não seria dúvida, mas dogmatismo (1991, p. 79). Cottingham também aponta que, nesse estágio, Descartes não quer impugnar toda informação sensitiva, mas só levantar a preocupação de que ela não é sempre confiável (1986, p. 30-1). Em *Recherche* (1826, p. 349), a personagem Poliandro descobre por si mesma que os erros perceptivos não são mais motivos para desconfiar da verdade do que aqueles que os sentidos habitualmente nos oferecem. A intenção da dúvida cartesiana em relação aos sentidos, enfim, é a de verificar se alguém pode saber com certeza se os sentidos fornecem verdade ao todo (ele julga ter mostrado, neste grau da dúvida, que não podem), e não a de saber se uma ou outra experiência é verídica⁴³.

2.2.4 O Segundo Grau da Dúvida: o Argumento do Sonho

Após descartar a hipótese da insanidade, Descartes insere o seguinte argumento sobre o seu estado de certeza de estar sentado próximo ao fogo:

Todavia, devo aqui considerar que sou homem e, por conseguinte, que tenho o costume de dormir e de representar, em meus sonhos, as mesmas coisas, ou algumas vezes menos verossímeis, que esses insensatos em vigília. Quantas vezes ocorreu-

⁴³ Conforme M. Wilson (1991, p. 18) e G. Dicker (1993, p. 17).

me sonhar, durante a noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse inteiramente nu dentro de meu leito? Parece-me agora que não é com olhos adormecidos que contemplo este papel; que esta cabeça que mexo não está dormente; que é com desígnio e propósito deliberado que estendo esta mão e que a sinto: o que ocorre no sono não parece ser tão claro nem tão distinto quanto tudo isso. Mas, pensando cuidadosamente nisso, lembro-me de ter sido muitas vezes enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões. E, detendo-me neste pensamento, vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que me sinto inteiramente pasmado: e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo. (DESCARTES, 1979, Primeira Meditação, parágrafo 5)

A suposição de que Descartes possa estar sonhando quando pensa estar sentado junto ao fogo representa um aumento significativo no grau da dúvida metódica. Na fase anterior, os sentidos não poderiam ser completamente confiáveis, mas no caso dos sonhos, nem suas melhores percepções produzem qualquer certeza, argumenta Dicker (1993, p. 19).

A razão que o permite levantar esta hipótese é a de já ter sido enganado em outras situações pensando estar acordado enquanto sonhava. Mas a possibilidade de alguém estar sonhando numa situação destas pode parecer muito improvável para alguns filósofos. Aristóteles, por exemplo, afirma que ninguém que se encontre na Líbia e sonhe estar em Atenas se põe a caminho do Odeon⁴⁴. Russell também não leva a sério esta hipótese: “nos sonhos, pode-nos ser presente um complexo mundo; sem embargo, concluímos ao despertar que foi tudo ilusão, isto é, concluímos que os dados dos sentidos nos sonhos não parecem ter correspondência com objetos físicos que inferimos naturalmente”, argumenta (1959, p. 10). O próprio Descartes fornece alguns meios para se distinguir o sonho do estado de vigília, na Meditação Sexta:

E devo rejeitar todas as dúvidas desses dias passados como hiperbólicas e ridículas, particularmente esta incerteza tão geral no que diz respeito ao sono que eu não podia distinguir da vigília: pois agora encontro uma diferença muito notável no fato de que nossa memória não pode jamais ligar e juntar nossos sonhos uns com os outros e com toda a seqüência de nossa vida, assim como costuma juntar as coisas que nos acontecem quando despertos. E, com efeito, se alguém, quando eu estou acordado, me aparecesse de súbito e desaparecesse da mesma maneira, como fazem as imagens que vejo ao dormir, de modo que eu não pudesse notar nem de onde viesse, nem para onde fosse, não seria sem razão que eu consideraria mais um espectro ou um fantasma formado no meu cérebro e semelhante àqueles que aí se formam quando durmo do que um verdadeiro homem. Mas quando percebo coisas das quais conheço distintamente o lugar de onde vêm e aquele onde estão, e o tempo no qual elas me aparecem e quando, sem nenhuma interrupção, posso ligar o sentimento de que delas tenho com a seqüência do resto de minha vida, estou inteiramente certo de que as percebo em vigília e de modo algum em sonho. E não devo de maneira alguma duvidar da verdade dessas coisas se, depois de haver convocado todos os meus sentidos, minha memória e meu entendimento para examiná-las, nada me for apresentado por algum deles que esteja em oposição com o que me for apresentado pelos outros. (DESCARTES, 1979, Sexta Meditação, parágrafo 42)

⁴⁴ Metafísica, livro IV (1953, 1010b).

Crítérios como os de convocar os sentidos, a memória e o entendimento para distinguir o sono da vigília são apresentados mais detalhadamente por Austin em “Sense and Sensibilia”, conforme Kenny e Cottingham.

Um exemplo de intervenção sensitiva em nossos sonhos pode ocorrer, por exemplo, quando uma porta ou uma janela bate, e sonhamos com este fato ou então imaginamos a partir disto que estamos no meio de uma batalha naval⁴⁵. Mas imaginar que em um determinado momento está ocorrendo uma batalha naval não significa que tal fato seja verdadeiro, e o sonho não poderia trazer informação verídica ao sonhador. Stroud explica que, mesmo se alguém sonhe que uma janela bate quando uma janela de fato bateu enquanto essa pessoa dormia, tal informação não representa conhecimento ao sonhador, mas no máximo, uma coincidência. Nesse caso, alguém não poderia *saber* que uma janela bate, ou seja, não poderia ter ciência sobre um fato físico, pois, para ter conhecimento no sentido que Descartes deseja, é necessário estar acordado e não sonhando, contesta Stroud (1984, p. 15).

Um exemplo de intervenção do entendimento no decorrer dos nossos sonhos pode ocorrer nos momentos em que temos consciência de estar sonhando. Descartes, nas Respostas às Quintas Objeções, parágrafo 512, afirma que o fato de sonharmos é um efeito da imaginação, e o fato de percebermos que sonhamos em meio aos nossos sonhos é obra do entendimento. Cottingham comenta ainda sobre certas experiências da ciência moderna (com os chamados estados *lucid-dreams*), nas quais o paciente pode afirmar, duvidar e manter outras operações auto-conscientes enquanto está dormindo. Isto representa uma prova para Cottingham de que homens podem ser “sãos” enquanto dormem (1986, p. 31-2). Leibniz também apresenta um critério racional para se distinguir o sono da vigília. Ele mostra que a verdade das coisas sensíveis consiste na conexão dos seus fenômenos, que pode ser verificada por meio da razão. Uma vez que os fenômenos apareçam em conexão para nós, pouco importa que sejam denominados sonhos ou realidade, provoca (1974, p. 256).

Comparações entre os estados de sono e vigília sempre foram problemáticas do ponto de vista filosófico. Montaigne, por exemplo, admite que, no sono, a alma age de um modo menos eficiente do que na vigília, mas ainda assim, a diferença entre os dois estados de espírito “[...] não será tão grande quanto entre um dia de sol e a noite, mas apenas como entre esta e o crepúsculo”, pois, para ele, em ambas as situações vivemos nas trevas e na ignorância (1987, p. 275). Dicker critica de forma diferente as comparações entre o sono e o estar acordado. Ele diz que para Descartes poder comparar o sonho com a realidade e notar sua

⁴⁵ O exemplo aparece em Russell (1959, p. 10) e Stroud (1984, p. 15).

similaridade, teria que antes pressupor a primeira circunstância como distinta das percepções da vigília, mas esse argumento já estaria admitindo a realidade do mundo físico (1993, p. 28). Stroud argumenta no mesmo sentido: qualquer teste ou critério que tenha a finalidade de saber se alguém está sonhando ou não, deve pressupor um conhecimento do mundo exterior (1984, p. 19).

Mas o problema, como se vê na citação acima, é que o próprio Descartes fornece meios para discernir o sonho de suas percepções reais. Porque o próprio autor teria inserido tais observações? E porque não se deu conta das objeções desde o início da sua obra? Segundo Kenny (1995, p. 29) e Cottingham (1993, p. 53, 1986, p. 32), do ponto de vista da Primeira Meditação, estes critérios não fornecem garantia certa e indubitável, e na Meditação Sexta, na qual a objeção aparece, Descartes recorre ao subsídio divino para tal garantia. Antes da garantia divina, mais precisamente na Primeira Meditação e no artigo 4 dos *Principes*, ele afirma que não há marcas certas para poder distinguir o sonho das percepções veladas.

Em uma outra interpretação, Descartes no argumento do sonho não teria simplesmente se tornado ignorante para distinguir se estava dormindo ou acordado quando se encontrava sentado próximo ao fogo. Se esta dúvida fosse o caso, alguns instrumentos, tais como aqueles fornecidos por Aristóteles, Russell ou Austin, poderiam de fato ser suficientes para a sua correção. Nesta outra leitura, Descartes teria sido mais audaz na argumentação, e teria posto em dúvida toda a ordem da matéria presente no mundo exterior. Assim, quando ele menciona o argumento, não apenas estaria se referindo a experiências de alucinações e delírio, como quando Macbeth, vendo o fantasma de Banquo, pergunta-se se o que ele percebe é realmente o seu antigo amigo ou uma ilusão. No plano da peça de Shakespeare, o espectro aparece para Macbeth em um contexto de objetos reais, no qual ele pode ser comparado com outros objetos percebidos, argumentam Margaret Macdonald e O. K. Bouwsma nos artigos “Sleeping and Waking” e “Descartes’ Scepticism of the Senses”, respectivamente. No caso das Meditações, o indício colocaria em questão a ordem real de espaço e tempo⁴⁶, e levantaria a suposição de que toda a coerência das nossas percepções recebidas quando estamos acordados, pode consistir em um grande delírio. Esta interpretação é confirmada em *Recherche* (1826, p. 350), em que a personagem Eudoxo (porta-voz de Descartes), indaga ao iniciante Poliandro: “nunca ouvistes nas velhas comédias esta máxima de espanto: *será que estou a dormir?* Como podeis estar certos de que a vida não é um sonho contínuo, e de que tudo o que pensais apreender

⁴⁶ É possível imaginarmos uma ordem alternativa de tempo e espaço, como aquela que Alice experimenta em seu sonho, no romance de Lewis Carroll.

pelos vossos sentidos não é falso, tanto agora como quando estais a dormir [...]?” (ênfase do autor).

Vários intérpretes apresentam as vantagens de se encarar o argumento na perspectiva de um sonho perpétuo. Macdonald mostra que somente desta forma ninguém poderá aplicar qualquer teste para tentar comparar os sonhos com a realidade, pois os sonhos, diferente da arte, não procuram se conformar aos padrões da natureza (1996, p. 74). Assim, “é inútil a ele [Descartes] argumentar que, após o sono, acorda, pois ele deve provar que não sonha que desperta e o que percebe depois de acordar não é outro sonho” (1996, p. 66). Isso deve ocorrer porque as questões que Descartes exprime são gerais, do tipo: “como eu sei que não estou sonhando?”, e “não deve toda a minha vida consciente ser um tipo de sonho?”, defende M. Williams (1986, p. 128). M. Wilson (1991, p. 24) afirma que a questão colocada por Descartes não é a de simplesmente saber se alguém está acordado, mas se os objetos do mundo são reais. David Owens assevera que erros perceptuais localizados não podem pôr em dúvida a existência do mundo exterior, e na hipótese do sonho, o erro passa a ser ubíquo (2000, p. 121-2). Na acepção de Bouwsma no artigo mencionado, Descartes não afirma que pode estar tomando como fato o que seja sonho, e tomando como sonho o que seja fato. É só o fato que está sob suspeita, e tal suposição nos leva a pensar que talvez toda nossa existência seja nada mais do que um grande pesadelo (1996b, p. 59).

Se Descartes estivesse apenas se perguntando se ele estava fisicamente acordado ou dormindo, a questão seria referente a corpos, e para respondê-lo, bastaria alguém observar se os seus olhos estavam abertos, se ele estava deitado, etc., explica ainda Bouwsma (1996b, p. 63-4). Stroud reforça: devemos atribuir a Descartes a exigência de que, para saber algo sobre o mundo exterior na base dos sentidos, alguém deve antes saber que não sonha. Por isso ele não aceita o fato de estar vendo sua mão, o papel, sentindo o calor do fogo, etc., pois tudo isso poderia estar acontecendo mesmo em sonhos (1984, p. 20)⁴⁷.

De acordo com estas colocações, a única forma de salvar o argumento do sonho da objeção de que pode haver algum critério para se distinguir o sono da vigília é estendendo-o a toda realidade física, e considerar a hipótese de que tudo o que recebemos por meio dos sentidos pode vir a consistir em um mero engano. Essa interpretação fornece ao argumento cartesiano um caráter altamente hipotético e até improvável. Aceitando tal raciocínio, alguém não só seria incapaz de responder à crítica de que pode estar dormindo quando pensa estar sentado ao lado do fogo, mas torna-se incapaz de afirmar com certeza se a idéia de realidade

⁴⁷ Conforme esclarece o autor na seqüência seguinte do argumento na Primeira Meditação.

que ele possui pode ser reconhecida como sendo a realidade exterior aos seus sentidos. Stroud salienta que, para Descartes poder levantar essa possibilidade, basta pensar que tal suposição é possível, e não que ela de fato tenha já ocorrido (1984, p. 17). Nesta leitura, a razão que o duvidador havia colocado para levantar o argumento – a de que ele já foi enganado pelos sonhos – não teria muito sentido. A suposição de que a realidade que assimilamos enquanto despertos é uma quimera nunca efetivamente ocorreu a alguém são.

Em vez de realmente estar sendo enganado de que pode estar sonhando no momento em que se encontra ao pé do fogo, Descartes teria *fingido* estar vivenciando uma ilusão, como se tudo não passasse de um pesadelo motivado por sua própria vontade. No *Discours* , o autor parece confirmar esta posição, dizendo:

E enfim, considerando que todos os mesmos pensamentos que temos quando despertos 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 dos meus sonhos. (DESCARTES, 1979, quarta parte, grifo nosso)

A suposição, devido à sua característica fortemente metafísica, parece se apresentar mais como uma exigência do método do que como uma razão persuasiva. Uma vez aceita, dificilmente alguém consegue escapar do paradoxo imposto por ela. Stroud põe a questão da seguinte forma: “se isso realmente é uma condição de saber algo sobre o mundo [isto é, saber que alguém não está sonhando em determinadas situações], eu acho que pode ser mostrado que Descartes está certo em admitir que essa exigência nunca possa ser satisfeita” (1984, p. 20). Um conhecido e rival de Descartes – Blaise Pascal – também reconhece a impossibilidade de saber com certeza que alguém não sonha, pois a vida para ele consiste em uma espécie de sonho “um pouco menos inconstante”⁴⁸. No entanto, a incapacidade de provar que não está alucinando enquanto pensa não tira a certeza de Pascal, elucidada Lébrun (1983, p. 38). Deixando a razão de lado, Pascal julga ser possível saber que não delira baseando-se nas certezas do coração, as quais a razão pura seria incapaz de abalar.

Parece que a única saída para o enigma colocado pela suposição de estarmos permanentemente inseridos em uma espécie de sonho seria a de rejeitar de antemão as condições dadas. Russell acha que as razões para se aceitar a lamentável condição imposta pelo argumento do sonho são bem menos plausíveis do que a explicação de que há um mundo exterior a nós, fornecida pelo senso comum (1959, p. 10). Se a dúvida cartesiana deve ser concebida apenas hipoteticamente, contudo, Descartes está de acordo com a afirmação russelliana. Stroud afirma que tal suposição não interessa e nem perturba os nossos afazeres

⁴⁸ Fragmentos 386 e 434 (1973, p. 134-5, e 147-8).

diários, e pergunta: por que deveríamos aceitá-la? A questão de Stroud não deveria nos inquietar, se aceitássemos o seu conselho de recusar as premissas do problema, por considerá-lo apenas uma “invenção de filósofo” (1984, p. 33-8). Mas, como foi argumentado acima, o interesse de Descartes é puramente metodológico, e não prático. O assunto nos interessaria apenas como pesquisa filosófica, e não como guia para nossas ações diárias, desde que as condições devam ser compreendidas como hipotéticas, e não factuais.

2.2.4.1 A Resposta de Descartes ao Argumento do Sonho

Após a apresentação do argumento, Descartes observa nos próximos parágrafos das Meditações que, por mais que toda a realidade represente para nós uma falsa ilusão, há certos componentes que não poderiam ser diferentes, sejam eles reais ou fictícios. As coisas que nos são apresentadas em sonho devem ser como quadros ou pinturas (*comme des tableaux et des peintures*), formados à semelhança de algo real. Descartes explica-se melhor: assim como o pintor não pode inventar formas totalmente novas, mas apenas compor as figuras tiradas da natureza, não podemos representar em nossas fantasias algo totalmente novo, apenas mudar as formas e relações naturais do mundo. Por mais extravagante que seja a nossa imaginação ou a do pintor, ao menos as cores dos sonhos ou de uma obra devem possuir um arquétipo na natureza, conclui o argumentador.

Devem existir na mente do sonhador certas estruturas que Descartes constata serem mais simples e universais, que são verdadeiras e existentes, como a natureza corporal, sua extensão, sua forma, uma certa qualidade e tamanho, um determinado tempo e lugar, etc. Como tais qualidades são objetos de estudo da matemática para a ciência cartesiana, estas não podem ser consideradas incertas e duvidosas. Já a física, astronomia e medicina, que tratam de coisas compostas (ou seja, da forma como tais elementos existem na natureza), não poderão ser confiáveis neste nível da dúvida. É importante refletir um pouco sobre as considerações que o autor desenvolve nesta parte do método, pois neste momento é estabelecida a distinção entre as chamadas qualidades simples e as compostas.

Existe uma diferença entre as idéias dos objetos que provêm da realidade exterior e aquelas que se formam em nós mesmos, mas que pensávamos, desde a infância, existirem no mundo. As idéias do primeiro tipo, que foram posteriormente denominadas primárias por Locke são, entre outras, as de grandeza, figura, movimento e quantidade, como foi exposto

acima. As do segundo tipo, chamadas de idéias secundárias, são as de dor, cheiro, cor, gosto, e semelhantes⁴⁹.

Neste nível da dúvida, só poderíamos nos enganar sobre os objetos compostos ou secundários, porque acreditamos que os seus elementos existem na natureza em um arranjo particular, esclarece Walter O'Briant (1996). Da mesma forma, M. Williams entende que o problema situado aqui é o de inferir, de como percebemos as coisas, para a existência e natureza da suposta causa externa de nossas percepções (1986, p. 129). Kenny explica que, nesta fase da dúvida, os sentidos apenas nos enganam quando nos levam a julgar que: 1) há coisas no mundo como qualidades secundárias; e 2) os objetos no mundo têm certas qualidades primárias que são outras do que as que realmente têm (1995, p. 27).

Logo, a física, que trata de explicar qual a forma contida no mundo, pode ser considerada duvidosa, mas as propriedades universais, que são inatas em nós para Descartes, e que não dependem da existência da realidade exterior, não podem ser consideradas incertas. “Pois, quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados; e não parece possível que verdades tão patentes possam ser suspeitas de alguma falsidade ou incerteza”, diz ele na Primeira Meditação, parágrafo 8.

Agostinho, de forma semelhante a este argumento, havia colocado que os erros sensoriais nada demonstram contra aquele que busca a verdade no espírito, e não apenas nos sentidos⁵⁰. Se os nossos sentidos nos enganam, questiona-se o santo, como sabemos que o mundo existe? Ainda que tenhamos apenas aparências, e não a essência do mundo, “[...] a este todo, seja qual for, que nos contém e alimenta, que nos aparece como céu e terra, ou semelhante ao céu e terra, chamo-lhe mundo” (1957, p. 117). Agostinho conclui o diálogo contra seu fictício interlocutor alegando que é preciso pressupor a aparência do mundo, se o que se propõe é a sua discussão⁵¹. A defesa de que os elementos matemáticos sobrevivem à dúvida do sonho também já fora proposta no seu “Contra os Acadêmicos”: “creio bem patente que as coisas que o sono e a demência revelam falsas, pertencem aos

⁴⁹ Ver a concepção de qualidades sensíveis em Descartes, nos últimos artigos dos *Principes* e em “A Descartes Dictionary”, de John Cottingham (1993), verbetes “colour” e “qualities, sensible”.

⁵⁰ Ver a explicação de Boehner & Gilson (1991, p. 149).

⁵¹ Este argumento pode ser nomeado de crítica externalista, seguindo a explicação de Lehrer, mas pode sofrer sérias objeções por parte do cético. A solução, segundo o autor, não pode assegurar com certeza a conclusão “sabemos que estamos acordados”, mas aceita a premissa: “sabemos que percebemos objetos externos”. Uma hipótese que aceita a última afirmação e nega a primeira é absurda, pois acaba por rejeitar o princípio de fechamento (*closure principle*), de que, se eu sei que p , e se p então q , logo eu sei que q . A conclusão de Lehrer é a de que devemos saber que não estamos dormindo se quisermos saber algo sobre o mundo exterior (1992, p. 181-6).

sentidos; mas que três vezes três são nove e quadrado de números inteligíveis, é verdadeiro ainda que o gênero humano ressona” (1957, p. 118). Platão, pela boca de Sócrates, expõe a questão da seguinte forma no diálogo “Teeteto”:

[...] nunca, nem mesmo em sonhos, tiveste o ousio de tentar convencer-te que o ímpar é seguramente par, ou qualquer outra asserção da mesma espécie?

Teeteto – Tens razão.

Sócrates - E acreditais mesmo que haja alguém, ou louco ou de juízo perfeito, capaz de tentar convencer-se de que o boi terá de ser cavalo e que dois é um?

Teeteto – Não, por Zeus. (PLATÃO, 1973, parágrafo 190b-c, p. 86)

As únicas asserções que sobrevivem à crítica cartesiana neste grau da dúvida são, portanto, os elementos algébricos e geométricos. Todos os demais juízos suscitados pelo sonhador correm o risco de serem enganosos. Com relação a isso, o autor observa na Terceira Meditação:

Ora, o principal erro e o mais comum que se pode encontrar consiste em que eu julgue que as idéias que estão em mim são semelhantes ou conformes às coisas que estão fora de mim; pois, certamente, se eu considerasse as idéias apenas como certos modos ou formas de meu pensamento, sem querer relacioná-las a algo de exterior, mal poderiam elas dar-me ocasião de falhar. (DESCARTES, 1979, Terceira Meditação, parágrafo 9)

É preciso entender a distinção entre idéia e juízo para Descartes. Na mesma meditação, parágrafo 7, o autor explica que por “idéia”, entende a representação em seu intelecto de, por exemplo, um homem, uma quimera, um anjo ou Deus. Logo, idéias consideradas em si mesmas não podem ser consideradas falsas, pois “[...] quer eu imagine uma cabra ou uma quimera, não é menos verdadeiro que eu imagino tanto uma quanto a outra”. E juízo, como se percebe na citação acima, consiste no ato de julgar que certas idéias correspondam a algo fora de nós, e que é com estes que devemos ter toda a cautela para não nos enganarmos.

Apesar do alcance da dúvida sobre a veracidade dos sentidos promovida pela ficção do sonho, há alguns elementos que escapam de sua ofensiva, a saber, certas propriedades objetivas, como aquelas encontradas na matemática, na geometria, e todas as demais que independem de nossa opinião e vontade. Até este momento das Meditações, portanto, a meta da dúvida hiperbólica, que seria a de chegar ao nível extremo de ceticismo, não teria sido cumprida. Para responder a esta objeção, Descartes precisou invocar uma hipótese mais potente, o terceiro e último argumento cético: o do “Grande Enganador” ou “Gênio Maligno”.

2.2.5 O Terceiro Grau da Dúvida: o Argumento do Gênio Maligno

De acordo com Dicker, os argumentos céticos sobre os sentidos e o do sonho são só preliminares; o principal é o do gênio (1993, p. 29). O argumento do gênio maligno aparece nas *Méditations* e nos *Principes*, mas não no *Discours*, que é anterior a estes dois livros⁵². Neste argumento, Descartes começa invocando uma opinião de sua consciência de que há um deus que pode fazer tudo. Ora, ou tal deus existe ou não existe, ele raciocina. Se existe, este deus poderia ser um embusteiro, fazendo com que ele se engane quando pensa existir objetivamente um céu, uma terra, determinados corpos, e demais figuras e grandezas. Por outro lado, se este deus não possui subsistência real, o autor deve necessariamente atribuir sua existência não a um criador divino, mas a alguma cadeia imperfeita de eventos do acaso. Se esta última alternativa fosse o caso, Descartes percebe que é ainda mais provável que ele seja imperfeito a ponto de ser enganado o tempo todo. É melhor começar pressupondo, então, que o deus de sua consciência existe.

Uma vez cogitada a possibilidade de existência de um deus enganador, a certeza de que devem haver cores, figuras, um certo lugar e tempo fora de nós, não importando o quanto o meditador esteja sonhando, é então colocada sob suspeita. Tudo o que havia restado de certo após o investimento em favor da dúvida geral no argumento anterior pode se passar agora por uma total ilusão psíquica colocada na mente de cada ser pelo tal criador. A suposta fantasia afetaria até mesmo a capacidade humana de raciocinar, pois esse deus pode ter desejado que o meditador se engane sempre que fizer a adição de dois e três ou quando enumera os lados do quadrado.

Uma objeção ao argumento que ocorre a Descartes neste momento, é a de que Deus, por ser soberanamente bom, não poderia querer que ele se enganasse, já que o desejo do engano é notoriamente algo contrário a uma verdade e bondade supremas. A solução então seria deixar de lado a hipótese de um deus tão poderoso, e supor a existência de “um certo gênio maligno” (*un certain mauvais génie*) ou de um “grande enganador” (*grand trompeur*), que possua quase os mesmos poderes que o anterior, faltando a virtude da bondade e talvez outras qualidades dignas de um deus.

A alteração do causador de suas idéias parece ter alguma finalidade para a filosofia cartesiana. A hipótese do gênio tem o mesmo conteúdo que a do deus malicioso, julga Kenny,

⁵² Mas a dúvida no *Discours* pode chegar ao mesmo nível de radicalidade das outras obras, como será mostrado mais a frente.

mas foi substituída por ser menos ofensiva ao leitor⁵³ (1995, p. 35). Popkin concorda que a hipótese do gênio e a do deus ardiloso não diferem em espécie, mas entende que são dessemelhantes quanto ao grau de circunscrição. A do gênio, sustenta Popkin, representa a miséria do homem sem Deus, e a do deus enganador, a ruína eterna do homem se o próprio Deus for um demônio (2000, p. 281-2).

Com efeito, o gênio do mal no sistema cartesiano não deveria ser como Deus, e, na analogia de Bouwsma, também não seria como o demônio do Apocalipse. No seu artigo “Descartes’s Evil Genius”, explica que o demônio, ao prometer o fruto da árvore à Eva, confia a ela o conhecimento verdadeiro. O gênio a que Descartes se refere, pelo contrário, ostentaria seu poder de enganar todo ser humano através de duas maneiras possíveis. Uma, transformando tudo em ilusão (por exemplo, tudo em papel). Tom, a personagem de Bouwsma, então pensaria: tudo a minha volta não é realidade, mas papel – do mesmo modo que Descartes poderia dizer: tudo a minha volta é ilusão –, e triunfaria sobre o gênio, pois poderia detectar a fraude. Se o projeto do gênio for o de impedi-lo de saber que tudo é ilusão, o projeto fracassou. Na segunda aventura, Tom tomaria suas percepções como coisas, mas elas nada seriam, embora parecessem ser algo para ele. Os objetos reais, assim, seriam algo imperceptível para Tom, e só fariam sentido para o gênio. O que seria ilusão para o gênio, seria realidade para Tom, e o que seria realidade para o gênio, nada representaria para Tom. Logo, a idéia de realidade para o gênio deveria ser alguma coisa totalmente incompreensível para Tom, e ele fracassaria novamente por não poder enganar a personagem de Bouwsma. O autor conclui que existências humanas não usam a palavra “ilusão” em um sentido que somente o gênio seja capaz de detectar, logo, nenhum homem poderia ser enganado numa situação como esta. Apenas o gênio poderia vir a ser enganado por sua jactância, baseado em sua ignorância da diferença existente entre nossos usos das palavras.

Mas a crítica de Bouwsma suscita controvérsias. Cottingham e Kenny são alguns dos defensores da hipótese do gênio frente a esta objeção. O primeiro sustenta que a exigência do crítico dependeria de um certo prazo para verificar a razoabilidade da referida hipótese, e isso, para o interlocutor de Descartes, é irrelevante do ponto de vista da Primeira Meditação, que é apenas uma fase temporária, e está ligada à primeira pessoa, ao duvidador solitário, na qual nem mesmo sua memória pode apresentar-se como algo confiável. A introdução da hipótese do gênio, prossegue Cottingham, é uma maneira de apontar que o meditador não tem

⁵³ Pierre-Daniel Huet, por exemplo, incomodou-se com a colocação, afirmando que ela é digna de um filósofo, mas não de um cristão (1974, p. 86).

nenhuma garantia de que sua experiência presente seja algo mais que uma série de sensações subjetivas, sem base em uma realidade constante (1986, p. 33). Kenny defende a hipótese de outra maneira. O gênio de Bouwsma teria criado uma alucinação a qual nenhum dos nossos sentidos seria capaz de detectar. Kenny, porém, baseia-se num trecho das Respostas às Sextas Objeções, e afirma que os homens podem descobrir ilusões não só pelo uso dos sentidos, mas também pelo uso da razão (1995, p. 36-7). Talvez esta hipótese em que Descartes se apóia esteja fundada sobretudo em uma suposição racional, e não apenas sensitiva.

A resposta de Kenny nos leva a supor que o caráter da dúvida é, mais uma vez, altamente hipotético. Assim, na primeira aventura de Tom, ao invés de o meditador supor que tudo a sua volta é ilusão, ele apenas cogita a hipótese de que tudo a sua volta “pode vir a consistir” em uma ilusão. Como Aune aponta, a hipótese do gênio deve ser epistêmica, antes do que genuína. Mas, por mais extravagante que seja, Descartes a considera digna de interesse epistemológico porque não consegue considerá-la falsa (1991, p. 05-07). Michelle Beyssade entende que a hipótese fictícia do gênio é um ato da vontade esclarecida e livre, e assim, tal argumento não seria de fato uma “razão” para a dúvida, mas somente um instrumento forjado, ou um meio para permitir a sua realização efetiva (1972, p. 34 e 45). Schmitt também observa que ninguém é de fato enganado por um gênio, por isso o argumento não pode mostrar a não confiabilidade atual dos sentidos, mas apenas supô-la a *prima facie* (1992, p. 41).

Diante da situação em que Descartes *finge* não conhecer o autor do seu ser⁵⁴ e supõe a existência de um gênio enganador, Ayer diz que a probabilidade de uma hipótese desta ser possível é totalmente nula (1975, p. 39). Entretanto, Dicker a considera imaginável, e cita como exemplo o caso de neurofisiologistas, que têm o poder de estimular com eletrodos o cérebro de uma pessoa a utilizar os olhos, o nariz, etc. (1993, p. 33-4). Há ainda vários filmes e livros de ficção científica que nos fazem imaginar uma situação como essa.

Não tendo mais confiança em nossos próprios órgãos sensíveis, como se fossem estimulados por algo exterior a nós, o poder do gênio chega a limites impossíveis para o argumento anterior, em que o pensador metódico presume estar dormindo. No argumento do gênio, supomos que estamos permanentemente adormecidos, sustenta Owens (2000, p. 121). Somente com a hipótese do gênio, toda a existência do mundo exterior fica comprometida, e o meditador não teria mais como sustentar sua confiança nos sentidos.

Há comentadores, porém, como Cottingham, que entendem que todo o mundo exterior já tinha sido posto em dúvida no argumento do sonho. Logo, Cottingham não apresenta o

⁵⁴ Assim está exposto na Sexta Meditação, quando são recapituladas as razões da dúvida da Primeira Meditação.

argumento do gênio como um argumento adicional à dúvida, mas apenas uma extensão dos outros três: o dos sentidos, o do sonho, e o do possível erro no raciocínio matemático, apresentado no *Discours* (1993, p. 47, 52). Por outro lado, a interpretação presente tenta fazer jus às colocações de Descartes, de que devem haver coisas na sua mente semelhantes a algo “verdadeiro e real” (*à la ressemblance de quelque chose de réel et de véritable*) que sobrevivem ao argumento do sonho. A finalidade do argumento do gênio, sob esta perspectiva, seria a de duvidar da existência real das coisas simples e compostas, como expõem muitos outros intérpretes do autor. O argumento levanta não só a possibilidade de que o arranjo particular das cores imaginada pelo sonhador não tenha um correlato na realidade, mas que as cores mesmas não tenham qualquer correlato, como afirma O’Briant (1996, p. 105).

Ademais, o gênio poderia nos fazer errar quando operamos com entidades matemáticas. Mas como o conhecimento matemático, que é *a priori*, poderia ser colocado sob suspeita? Porque na Primeira Meditação, na qual Descartes aparece como um noviço do conhecimento, as verdades matemáticas são consideradas *a posteriori*, como se fossem empíricas, é a explicação de Dicker (1993, p. 22-3). E quais as premissas para se levantar este receio? Segundo Kenny, Descartes deve confiar em determinados princípios, como a memória e o princípio de não-contradição para que o conhecimento matemático possa ser colocado sob suspeita (1995, p. 20). Certos princípios, tais como o de não-contradição, chamados pelo autor de princípios da luz natural, seriam, portanto, impossíveis de serem depreciados por qualquer ser racional. Nem mesmo o gênio poderia fazer com que uma verdade eterna pudesse parecer falsa, compreende Musgrave (1993, p. 203). Uma tal suposição provavelmente comprometeria o objetivo de Descartes em achar a verdade. Qual seria então, sob este ponto de vista, a finalidade do argumento do gênio?

A hipótese do gênio, para Loeb, apenas mostra que nossas faculdades *podem* não ser confiáveis, e não que elas não *sejam* confiáveis (1998, p. 213). Outros comentadores são unânimes na explicação de que o argumento não estende a dúvida às verdades eternas, como a de que dois somado a três formam cinco, mas somente à nossa capacidade em fazer tal soma. O que nos parece ser auto-evidente pode ser falso, mas isso não significa que verdades eternas possam ser falsas. Assim argumentam Popkin (2000, p. 282), Musgrave (1993, p. 204), O’Briant (1996, p. 103) e outros, que serão expostos no capítulo 4 deste trabalho.

De fato, na Primeira Meditação, Descartes não afirma que “pode ser o caso que dois mais três não resultem em cinco”, mas que, como homens freqüentemente se enganam nas coisas que julgam

saber com certeza, “é possível que eu me engane quando faço a soma de dois e três”, conforme citação abaixo:

E, mesmo, como julgo que algumas vezes os outros se enganam até nas coisas que eles acreditam saber com maior certeza, **pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois mais três**, ou em que enumero os lados de um quadrado, ou em que julgo alguma coisa ainda mais fácil, se é que se pode imaginar algo mais fácil do que isso. (DESCARTES, 1979, Primeira Meditação, parágrafo 9, grifo nosso)

No artigo 5 dos *Principes*, Descartes também avalia que o conhecimento matemático pode ser posto sob desconfiança porque homens erram em tais questões, e pode haver um deus que nos induza ao erro quando julgamos saber com evidência. Na quarta parte do *Discours*, na qual o argumento do gênio não aparece, Descartes imagina poder duvidar da sua capacidade de conceber as verdades matemáticas porque homens às vezes cometem paralogismos. Na Regra XII afirma-se que os únicos erros remanescentes nas operações dedutivas são os enganos que nós cometemos, embora esteja em nosso poder evitá-los.

Parece ficar claro, assim, que todos os possíveis enganos acerca do conhecimento matemático caem sobre o homem, e nunca sobre as verdades eternas. Mas, como Schmitt (1992, p. 41), Harry Frankfurt (1996a, p. 266) e Loeb (1998, p. 212) observam, na Terceira Meditação, na qual o argumento do gênio aparece novamente, Descartes hesita também sobre estas verdades no momento em que ele as percebe clara e distintamente, conforme citação seguinte:

Mas quando considerava alguma coisa de muito simples e de muito fácil no tocante à Aritmética e à Geometria, por exemplo, que dois e três juntos produzem o número cinco, e outras coisas semelhantes, não as concebia eu pelo menos bastante claramente para assegurar que eram verdadeiras? Certamente, se julguei depois que se podia duvidar destas coisas, não foi por outra razão senão porque me veio ao espírito que talvez algum Deus tivesse podido me dar uma tal natureza que eu me enganasse mesmo no concernente às coisas que me parecem as mais manifestas. Mas todas as vezes que esta opinião acima concebida do soberano poder de um Deus se apresenta a meu pensamento, sou constrangido a confessar que lhe é fácil, se ele o quiser, proceder de tal modo que acredito conhecer com uma evidência muito grande. (DESCARTES, 1979, Terceira Meditação, parágrafo 4)

Mas logo após, Descartes insere a seguinte resposta ao problema, que parece afastar a dúvida sobre suas percepções claras, como a de sua existência e as de raciocínio matemático:

E, ao contrário, todas as vezes que me volto para as coisas que penso conceber mui claramente sou de tal maneira persuadido delas que sou levado, por mim mesmo, a estas palavras: engane-me quem puder, ainda assim jamais poderá fazer que eu nada seja enquanto eu pensar que sou algo; ou que algum dia seja verdade que eu não tenha jamais existido, sendo verdade agora que eu existo; ou então que dois e três juntos façam mais ou menos do que cinco, ou coisas semelhantes, que vejo claramente não poderem ser de outra maneira senão como as concebo. (DESCARTES, 1979, Terceira Meditação, parágrafo 4)

A questão, como se percebe, é sujeita a controvérsia. No capítulo 4 desta pesquisa ela voltará a ser discutida, pois sua interpretação é fundamental para a compreensão de todo o projeto da dúvida cartesiana, que atinge aqui o seu mais alto nível – possivelmente nenhum outro filósofo tenha atingido antes um grau tão elevado de dúvida sistemática. Por esta razão, os argumentos da Primeira Meditação são muitas vezes considerados originais, embora alguns estudiosos se esforcem para demonstrar que a natureza destas idéias já estava presente em alguns dos antecessores do filósofo francês. Na próxima seção, esta discussão será mais bem detalhada.

2.2.6 A Originalidade dos Argumentos Céticos

Com a dúvida metódica e sistemática, além de outras contribuições ao pensamento de seu tempo, Descartes geralmente é considerado um dos (senão o principal) fundadores da filosofia moderna. Ele é visto como alguém preparado a aceitar o desafio do cético a fim de encontrar alguma certeza no próprio método da dúvida. Todavia, a concepção, manipulação e tratamento dos seus argumentos céticos talvez não tenham sido tão originais como aparentam.

No seu tempo, havia muitos métodos de filosofar, como o de Francis Bacon, Pierre Charron, Herbert de Cherbury e Jean de Silhon. Os métodos destes dois últimos são apresentados no capítulo 8 do livro “A História do Ceticismo de Erasmo a Espinosa”, de Richard Popkin. Descartes conhecia as intenções de vencer o cético desenvolvidas por Herbert de Cherbury, pois havia recebido uma cópia do seu livro através de Mersenne, e numa carta a este, protestava afirmando que o seu método é bem diferente do dele. Silhon, um correspondente do filósofo, também possuía um sistema muito parecido com o do amigo. Ele foi chamado de plagiador por muitos, mas Popkin diz haver grande dificuldade em decidir qual dos dois é responsável por algumas idéias comuns a ambos. Mesmo com idéias análogas, porém, nem Silhon, nem Cherbury puderam avaliar adequadamente a extensão do ceticismo, relata Popkin, e por isso Descartes acusa os dois por fracassarem.

Popkin traça ainda as semelhanças entre os métodos de Descartes e Charron (2000, cap. 9, 1996, cap. 1), mas entende que o cartesiano é mais sistemático do que o do discípulo de Montaigne, e também o do seu próprio mestre. Alain também encara o ceticismo de Montaigne como uma reflexão “difusa, menos ativa e menos forte” do que a de Descartes (1993, p. 124).

Bernard Williams admite que havia muitos métodos naquele tempo, como o de Bacon, mas nenhum tão seguro para levar as ciências ao progresso (1989, p. 74-5). A principal tentativa deste

moderno em refutar o cético aparece em “Of the Advancement and Proficiencie of Learning”. Mas, independente do suposto sucesso de sua empreitada, fica a verificar qual o seu nível de compreensão dos argumentos céticos. Tom Sorell afirma que as dúvidas baconianas não foram tão longe quanto às do método cartesiano (1987, p. 03), e M. Williams observa que a dúvida provisória do empirista não tem a finalidade de limpar a mente do pensador, como tem a de Descartes, mas apenas a de “balançar” a opinião recebida e achar o maior número de probabilidades (1986, p. 123).

Os argumentos céticos empregados no método de Descartes são considerados por ele como derivados da tradição, como foi salientado acima. De fato, o filósofo não é o único a avaliá-los desta forma. Para Dumont, a interpretação e o uso que ele faz do ceticismo são devedores de Agostinho (1985, p. 30), e Owens diz que as hipóteses do seu procedimento apenas estendem as velhas dúvidas até onde é possível (2000, p. 123). F. Schmitt mostra ainda que o ceticismo cartesiano é similar ao platônico e acadêmico, pois a intenção destes, assim como a do moderno, seria a de encontrar crença verdadeira (1992, p. 38).

Com efeito, os argumentos sobre as dúvidas sensitivas da Primeira Meditação certamente não são novos. Os exemplos da torre e do remo, por exemplo, aparecem em Sexto Empírico (1976, p. 71). O caso da icterícia é manifesto nas discussões de Lucrécio, segundo Montaigne (1987, p. 276). O argumento do sonho está presente nos textos de Diôgenes Laértios (1977, p. 273), em Sexto (1976, p. 63), no “Teeteto” de Platão (1973, p. 40-1)⁵⁵, e nos céticos do século XVI, como Montaigne, Charron, Francisco Sanches e La Mothe Le Vayer, como examina Gilson (1987, p. 291). Gilson chega a sugerir que o argumento do sonho pode ter sido tirado dos “Primeiros Acadêmicos” de Cícero. M. Williams, porém, afirma que Descartes começa a divergir da tradição a partir desta suposta inovação ciceroniana. Este argumento, diz Williams, é citado incidentalmente em Sexto e em Cícero, e, no principal livro do grego, ele teria sido apenas uma extensão da dúvida do senso comum. O escritor até poderia ter Cícero em mente quando escreveu as *Méditations*, mas sua versão difere da do acadêmico significativamente, prossegue o investigador. Enquanto os clássicos mencionavam o sono como uma das disposições que influenciam o juízo, e a questão seria por que tomamos a realidade, e não o sonho, como fato verídico, Descartes teria posto o sonho como um fator que pudesse reproduzir o conteúdo mais comum da experiência na vigília (1986, p. 127-135).

Para Williams, Descartes não estaria certo em afirmar que seus argumentos não são inéditos. O seu modelo de ceticismo, diferente do antigo, estaria sob seu controle, seria metafísico e

⁵⁵ Esta última observação é de Hobbes nas Terceiras Objeções, como mostram Fine (2000, p. 202) e Cottingham (1986, p. 34).

estratificado (*stratified*) – e não uma extensão do senso comum –, porque “[...] a seqüência dos argumentos dados na Primeira Meditação conduz a uma certa direção para investigar mais profundamente nas bases de nossas convicções”. O ceticismo clássico, por outro lado, seria simplório (*flat*), pois “nunca informa uma direção na qual algumas crenças poderiam ser mais problemáticas do que outras” (1986, p. 118-129).

Loeb também nota uma diferença entre os dois tipos de ceticismo. Ele explica em termos psicológicos que o ceticismo pirroniano, ao contrário do cartesiano, desiste da intenção de encontrar a verdade. O caso é relatado porque, segundo ele, o pirrônico acaba renunciando a um desejo em favor de outro. Neste ponto de vista, o desejo primordial – de ordem superior (*higher-order*) – do pirrônico seria o de alcançar a tranqüilidade da alma através da suspensão de juízo, enquanto a busca pela crença verdadeira estaria em sua mente como um desejo de ordem inferior (*lower-order*); Descartes, por sua vez, não teria sustentado uma incompatibilidade entre visar a verdade e aspirar a imperturbabilidade da alma. Para ele, a meta de imperturbabilidade não suplantaria o desígnio de ordem inferior de encontrar a verdade (1998, p. 214). Penelhum também não vê nenhuma identificação entre o ceticismo solipcista gerado pelo filósofo moderno e o de Sexto, no qual o problema referente a outras mentes dificilmente surge (1983, p. 290). Da mesma forma Burnyeat expõe no artigo “Can the sceptic live his skepticism?” que o ceticismo pirrônico não era associado ao conceito cartesiano de ego (1983, p. 135). A idéia de verdade para os gregos teria que ser atingida do outro lado da experiência, e não procurada dentro do observador. Essa é a maior novidade atribuída a Descartes.

Muitos⁵⁶ acreditam que Descartes foi original em separar o mundo exterior da mente, e pô-lo em dúvida no argumento do sonho, ou no argumento do gênio, dependendo da interpretação. Para o cético moderado Gassendi, o ponto central dos argumentos dos antigos gregos era apenas o de mostrar que não podemos conhecer a natureza interna das coisas. O autor das “Disquisitio Metaphysica” defendia que a controvérsia dos céticos, como Sexto, não era questionar a existência da aparência ou do fenômeno em si, mas apenas as qualidades de tal fenômeno, comenta Jolley (1992, p. 408-9). Da mesma forma, Dicker procura demonstrar que o argumento do Enganador supera as idéias de Pirro e Montaigne, ao questionar se o mundo material existe (1993, p. 21), e Popkin considera que Descartes, com esta suposição, ultrapassa seus adversários Silhon e Herbert (2000, p. 80). Vale observar ainda que Descartes francamente põe em questão a existência de Deus, empreitada não arriscada até então pelos mais ousados filósofos cristãos, como Agostinho e Montaigne.

⁵⁶ Estes são, entre outros, André Verdan (1998, p. 42 e 81), Penelhum (1983, p. 290), e Maia Neto (1998, p. 35).

No entanto, Fine (2000, p. 203) e Verdan (1998, p. 26) pensam que Cícero já havia considerado a hipótese de um deus astucioso em “Acadêmicos” 2, 47. Cottingham diz que formas extremas de ceticismo, semelhantes à do gênio, já eram discutidas no século XVI (1986, p. 34), e Pascal atribui esta hipótese a Montaigne no ensaio “Entretien de M. Pascal et de M. de Sacy, sur la lecture d'Epictète et de Montaigne”, como identificam Popkin (2000, p. 80) e também Fine (2000, p. 205).

Realmente é muito difícil saber quais filósofos Descartes utilizou antes de empreender o seu projeto, mas é certo que os argumentos não foram elaborados pelo próprio autor. Entretanto, está claro pelas demonstrações de M. Williams, Burnyeat e outros, que é a forma como ele desenvolveu o método que exalta a sua originalidade. Pode-se talvez resumir a problemática aceitando os dizeres de Cottingham: os argumentos de Descartes não são totalmente novos, mas originais (1986, p. 34).

Possivelmente a maior inovação proporcionada por Descartes na concepção do ceticismo tenha sido a de inverter o seu papel, de modo a tornar o que era um ponto de chegada para os pirrônicos no ponto de partida da filosofia moderna. Ao contrário da *epoché* pirrônica, que representava os limites do conhecimento, a dúvida, para Descartes, é a condição para o seu projeto de filosofia, como mostram Popkin (1996, p. 16) e Verdan (1998, p. 84). Com a questão “o que podemos conhecer”, ao invés de “como o mundo é conhecido”, o autor fez com que o fulcro da filosofia moderna fosse a teoria do conhecimento, entende Bernard Williams (1989, p. 90). O problema foi altamente considerado em sua época, mas não só fez parte da filosofia moderna, como ainda vem sendo muito discutido. Musgrave observa que a hipótese do gênio é precursora de Cornman, Lehrer (com uma máquina denominada “Braino”) e Putnam (com a hipótese de cérebros numa cuba). Mas Musgrave ainda considera a hipótese do gênio maligno superior, pois as hipóteses posteriores não chegam a excluir toda a matéria possível. O “Braino” pressupõe que os homens possuem corpos ou cabeças, e a suposição de Putnam precisa assumir que temos cérebros⁵⁷ (1993, p. 205). O que distingue a hipótese de Descartes, ao que tudo indica, foi pôr em dúvida toda a matéria possível, ao promover a separação entre a alma e o corpo. Mas isso é assunto para o próximo capítulo.

⁵⁷ Thomas Nagel também considera a hipótese do gênio superior à do cérebro numa cuba e à dos sonhos, pois enquanto a conjectura de Putnam precisa pressupor a existência do cérebro, a dos sonhos presume que há pessoas que dormem ou alucinam (1986, p. 71).

3 A CERTEZA CARTESIANA

Pois aquilo que é possível conhecer de Deus foi manifestado aos homens; e foi o próprio Deus quem o manifestou. [...] O seu poder eterno e a sua divindade, podem ser contempladas, através da inteligência, nas obras que ele realizou. Os homens, [...] perderam-se em raciocínios vazios, e sua mente ficou obscurecida. (Rom, 1)

Após a inserção da hipótese de um gênio maligno, Descartes viu-se preso em seus próprios pensamentos, sem a garantia de que qualquer um deles pudesse representar algo que estivesse fora do seu espírito. A sua tarefa nesse momento deveria ser a de encontrar uma solução para o problema. Neste capítulo, tal tentativa será analisada da seguinte maneira. Na primeira seção, será apresentada a prova do autor sobre sua própria existência diante do ceticismo com que se deparava, e, em seguida, a regra de verdade e a prova da existência divina, que foi a maneira encontrada por ele para provar a objetividade do mundo exterior. A certeza de sua própria existência é ainda submetida a críticas ao fim da primeira apresentação, assim como a paternidade desta descoberta, e, no encerramento da última seção, enfatizam-se as diferenças entre o pensamento cartesiano e o dos fideístas referentes ao tratamento da fé perante a razão.

3.1 O *COGITO*

Descartes inicia a Segunda Meditação lamentando-se da condição em que havia chegado por meio de seus próprios raciocínios. Mas encontra-se também satisfeito por ter esvaziado sua mente dos preconceitos que o impediam de encontrar a verdade. A fórmula utilizada por ele é a mesma dos pirrônicos renascentistas. Charron aplicara este método para levar a mente humana limpa aos céus e receber a Revelação Divina⁵⁸. Montaigne tem o mesmo entendimento acerca do homem: “nessa filosofia pirrônica ele aparece nu e vazio, consciente de sua fraqueza natural e suscetível de receber de cima, até certo ponto, a força de que carece” (1987, p. 235). Mas, em vez de sair a procura de um milagre como este, o propósito de Descartes era o de tornar a luz natural visível, sustenta Popkin. Motivado pelas passagens bíblicas que encorajam a procura da verdade, como a de Romanos 1 (citado na epígrafe), e a do livro das Sabedorias, cap. 13, o filósofo moderno se opõe aos fideístas,

⁵⁸ Conforme Popkin (1996, p. 12-6, 2000, p. 115-6).

querendo provar as questões de Deus e da alma mais pelas razões da filosofia do que da teologia, como é esboçado no prefácio das *Méditations*.

Descartes julga ser necessário um sistema seguro de filosofia, semelhante aos sistemas geométricos e matemáticos, com razões concatenadas umas às outras e evidentes ao intelecto. Esta foi a única maneira que ele encontrou para descobrir uma verdade metafísica contra a meta de incerteza recomendada pelos céticos. Seu ponto de partida deveria ser semelhante ao ideal aspirado por Arquimedes. O matemático, para mover o planeta do lugar em que se encontra, pedia apenas um ponto que fosse absolutamente seguro, explica seu seguidor na Segunda Meditação. Da mesma maneira, tudo o que Descartes precisaria neste momento seria de um ponto indubitável nos seus raciocínios, que pudesse servir de princípio ao seu método de conhecimento seguro. Montaigne havia observado que, se a alma tivesse que ter algum conhecimento certo, seria primeiramente dela mesma, mas o cético era incrédulo quanto a fundação de tal noção (1987, p. 259-60). Descartes, por outro lado, sai à procura do ponto arquimédico, raciocinando da seguinte forma:

Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns; não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito. (DESCARTES, 1979, Segunda Meditação, parágrafo 4)

Ao persuadir-se de que não existe, Descartes observa uma incoerência no seu pensamento: a de que deve pensar e, portanto, existir. Ele admite que esteja duvidando, e ao admitir a dúvida em primeira pessoa, deve pressupor que está pensando. Como não é possível pensar sem existir, então a máxima “eu penso, eu existo” (*ego sum, ego existo* ou *cogito ergo sum*⁵⁹) deve ser verdadeira todas as vezes em que é enunciada pelo espírito de quem a concebe. E mesmo que o denominado gênio maligno invista todo o seu poder contra aquele que está duvidando, fazendo-o tomar por certo o que não é, ainda assim o meditador duvida e pensa. Ou seja, ainda que *o que* ele pensa possa vir a ser um engano, o gênio não pode impedi-lo de pensar e de ter a consciência de estar pensando. Assim, a força de duvidar o torna mais forte que o poder de se enganar, como diz Alain (1993, p. 130).

⁵⁹ Daqui para frente denominado apenas de *cogito*.

A compreensão que Descartes tem neste momento é a de que a dúvida representa alguma coisa para a sua consciência. Na Regra XII, ele estabelece esse exercício de raciocínio na mente de Sócrates: “[...] Sócrates diz que duvida de tudo; logo, ele sabe ao menos que duvida, do mesmo modo que sabe que alguma coisa pode ser verdadeira ou falsa, etc., pois todas essas conseqüências estão ligadas necessariamente à natureza da dúvida”. É na natureza da dúvida, portanto, que encontramos algo de verdadeiro ou de falso, ou seja, é duvidando que se chega a uma certeza, a regra cartesiana o demonstra.

Mas está bem claro no texto que a proposição “eu sou, eu existo” só é verdadeira no momento em que alguém a concebe em seu espírito, pois se houver alguma distração do conteúdo deste princípio por parte do meditador, ele corre o risco de não saber que é ou existe, já que um gênio imaginário poderia voltar a iludí-lo. Por esta razão, Cottingham sustenta que a melhor tradução para o *cogito* é “eu estou pensando”, e não “eu penso” (1986, p. 36, 1999, p. 24).

Previendo algumas contestações à sua descoberta, o fundador do *cogito* anuncia na Segunda Meditação que o conhecimento de si mesmo não poderia ser um fruto da sua imaginação, já que imaginar, na sua concepção, é contemplar uma imagem corporal, e, como ficou bem entendido, tudo o que se relaciona à matéria extensa pode vir a consistir em fábulas e alucinações geradas por um gênio fictício. Até este momento das Meditações, apenas o *cogito* pode resistir à dúvida completa e nada mais pode ser digno de certeza. Por conseguinte, Descartes sabe de alguma coisa até aqui, ele tem o conhecimento de que seu pensamento consiste em algo quando afirma “eu sou”, e que não é um puro nada. Ele sabe que sua alma possui atributos como imaginar, pensar, afirmar e negar, e, a partir destes atributos, infere que é uma coisa pensante (*res cogitans*). Neste momento da Segunda Meditação é realizada a distinção entre substância e atributo ou propriedade, que era muito conhecida na Escolástica⁶⁰, e a diferença entre ambas é exemplificada no argumento da cera. Neste argumento, o autor supõe um pedaço de cera com determinada cor, tamanho, dureza, ainda doce de mel e cheiroso das flores. Ao aproximar o pedaço de cera do fogo, ele percebe que a cor, tamanho, odor e demais qualidades da cera são modificadas. Ora, questiona-se, como alguém poderia saber que se trata do mesmo pedaço de cera, se todas as suas propriedades foram alteradas? Após refletir sobre esta pergunta, a conclusão deve ser a de que estas propriedades não pertencem à cera em si. Nota-se, porém, que a extensão, a flexibilidade e a mutabilidade são coisas que permanecem no objeto, seja este objeto a cera recém retirada da colméia ou a cera

⁶⁰ Ver a análise desta herança em Kenny (1995, p. 65), Aune (1991, p. 10) e Dicker (1993, p. 62).

aquecida ao fogo, de acordo com o exemplo dado. As idéias de qual o tamanho, qual a cor ou qual a dureza da cera, são noções que mal podem ser enumeradas pela imaginação, entende Descartes, mas a concepção mesma de extensão, não pode ser dada pela imaginação nem pela experiência dos sentidos; ela só pode ser dada pelo entendimento. Por isso, não pode dizer que imagina ou vê (com os olhos) a mesma cera, mas que julga (pelo entendimento) que se trata da mesma cera. E se a cera enquanto substância precisa de um entendimento, ou de um espírito humano para ser concebida, Descartes prova mais uma vez que é um ser pensante quando a concebe.

Deste exemplo depreende-se que a extensão é o principal atributo da substância corporal (*res extensa*), assim como o pensamento o é da substância mental⁶¹. Dicker exemplifica o caso do pensamento enquanto propriedade, comentando a idéia que alguém pode ter de um navio com uma chaminé e o pensamento do mesmo navio com duas chaminés. As idéias são pensamentos distintos, como se fossem duas propriedades, mas ambas correspondem ao mesmo navio, que analogamente seria a mesma substância (1993, p. 50). A substância, à qual o pensamento pertence, é o ego, e, assim como a idéia do navio, não pode sofrer nenhuma alteração. Desta forma, ao descobrir o *cogito*, Descartes teria descoberto uma propriedade que na verdade teria revelado uma substância que existia dentro de si, mas que estava obscurecida pelas suas idéias oriundas da imaginação e dos sentidos. A descoberta do ego se deu por meio de seus atributos, que é a única maneira de se conhecer uma substância⁶². Neste sentido, a noção de substância, que é sua própria mente, é inata, e coube ao autor apenas manifestá-la à própria consciência.

3.1.1 Críticas ao *cogito*

Descartes procede da dúvida geral até chegar à noção inata de substância, presente em sua alma. Alguém poderia, porém, tentar demonstrar que o seu propósito com esta argumentação é a de levar o leitor a aceitar os pressupostos de sua metafísica, que seriam os fundamentos que não foram postos em dúvida em nenhum momento pelo autor. De acordo com esta visão, a dúvida cartesiana não seria tão geral quanto aparenta, e o autor teria falhado ao afirmar que o seu alvo seria o de atingir a dúvida hiperbólica. Como consequência, o

⁶¹ Artigo 53 dos *Principes*.

⁶² Artigo 52 dos *Principes*.

cogito, ou também teria que ser posto sob suspeita, ou teria que se beneficiar de um princípio maior que não fosse duvidoso, e assim, retornaríamos ao mesmo problema posto anteriormente, e a conclusão deveria ser a de que Descartes não acaba aceitando seriamente o desafio cético ao sujeitar todas as suas faculdades cognitivas ao método da dúvida. Esta crítica, embora antiga, coincide com a de Hume, na *Investigação*, e por isso, será tratada no próximo capítulo. No momento nos concentraremos em outras importantes críticas ao *cogito*.

Uma observação relevante elaborada por alguns de seus objetores é a de que Descartes, ao estabelecer o “penso, logo existo”, teve que confiar em um silogismo, mas a própria habilidade para se confiar nos raciocínios havia sido posta em dúvida na Primeira Meditação⁶³. O filósofo escocês Thomas Reid observou que o francês formula um entitema, no qual o antecedente é o “eu penso”, e o conseqüente, “eu existo”. Admitindo-se o antecedente, a aceitação da conclusão é evidente, diz ele (1828, tomo III, p. 164-5). Posto de outra forma, a premissa maior seria: “tudo o que pensa, existe”. Ora, eu penso, logo eu existo. Neste caso, existiria uma premissa implícita no silogismo. A reação de Descartes ao impasse é a seguinte:

Mas, quando percebemos que somos coisas pensantes, trata-se de uma primeira noção que não é extraída de nenhum silogismo; e quando alguém diz: **Penso, logo sou, ou existo**, ele não conclui sua existência de seu pensamento como pela força de algum silogismo, mas como uma coisa conhecida por si; ele a vê por simples inspeção do espírito. Como se evidencia do fato de que, se a deduzisse por meio do silogismo, deveria antes conhecer esta premissa maior: **Tudo o que pensa é ou existe**. Mas, ao contrário, esta lhe é ensinada por ele sentir em si próprio que não pode se dar que ele pense, caso não exista. Pois é próprio de nosso espírito formar as proposições gerais pelo conhecimento das particulares. (DESCARTES, 1979, em “Respostas do Autor às Segundas Objeções”, p. 158, grifos do autor)

Contra Gassendi nas Quintas Objeções (parágrafo 557), Descartes também diz que devemos sempre começar pelo conhecimento das proposições particulares, até chegar nas gerais, e por isso, ele não precisou ter confiado previamente no princípio universal “tudo o que pensa, existe”. Ao inferir sua existência, o autor constata apenas estar atendendo o que experiencia dentro de si mesmo, explica Cottingham (1986, p. 36). Gilson também apresenta o *cogito* como uma inferência de caráter intuitivo (1987, p. 293-4), e Popkin afirma que o *cogito* não é a conclusão de um silogismo, mas o resultado da dúvida (2000, p. 288). Stephen Gaukroger apresenta razões pelas quais Descartes teria rejeitado o método silogístico dos medievais como um método de descoberta dos primeiros princípios no texto “The Sources of Descartes’s Procedure of Deductive Demonstration in Metaphysics and Natural Philosophy”. Margareth Wilson, por outro lado, entende que nessa leitura, Descartes assume, de fato, um

conhecimento implícito no *cogito*. Para ela, Descartes teria negado o silogismo, mas não a inferência (1991, p. 55-7). Kenny também defende que o *cogito* é um argumento, e não uma intuição, por causa do conectivo *ergo*. Kenny acha que Descartes usou o *ergo* no seu livro posterior, os *Principes*, justamente para enfatizar o silogismo da expressão. O intérprete cita ainda o trecho da entrevista com Burman, no qual Descartes diz que a premissa maior, implicitamente pressuposta, não é visada pelo meditador no momento do raciocínio. Para Kenny, o caráter intuitivo a que Descartes se refere nas Respostas às Segundas Objeções diz respeito ao *cogito ergo sum*, e não somente ao *sum*, ou seja, não seria o conhecimento de sua existência que ele teria firmado como intuitivo, mas o conhecimento que é expresso por todo o *cogito* (1995, p. 51-3).

Não obstante, a aceção intuitiva do “eu existo” é geralmente a mais bem aceita, em virtude da interpretação imediata que as Respostas às Segundas Objeções fornecem. Para esta versão, a constatação de pensar e existir no *cogito* se dão juntas. Elas são como duas faces da mesma moeda. O famoso comentador finlandês Jaakko Hintikka corrobora esta leitura no artigo “Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?”, e observa que Descartes chega até a afirmar às vezes que a existência de sua mente vem antes do pensamento, ou seja, o *sum* poderia vir antes do *cogito*. Isso é verificável na teoria da substância exposta acima. De forma semelhante, Leibniz mostra que “eu existo” é uma proposição imediatamente evidente, e dizer “eu penso” é dizer o mesmo que “eu sou” (1974, p. 288). Ayer também observa que Descartes não precisaria ter tirado o *sum* do *cogito* (1975, p. 41). Hintikka acrescenta que, se o *sum* pode vir juntamente ou antes do *cogito*, então não só o *ergo* estaria mal-colocado, mas o próprio *cogito* não precisaria aparecer na sentença. Desse modo, o *sum* não se segue necessariamente do *cogito*, e Hintikka ilustra o caso por meio do seguinte exemplo: Hamlet pensou muitas coisas, mas disso não se segue que ele tenha existido.

O brilhantismo do artigo de Hintikka vai além. Ele alega que a expressão “eu não existo” é incoerente, e o resultado disto é que o *cogito* deve depender de pressuposições existenciais. A sentença é correta do ponto de vista gramatical, diz ele, mas a tentativa de alguém utilizá-la afirmativamente é inconsistente, e isto se dá porque todo falante quer que seu ouvinte creia no que ele diz, e quando Descartes a utilizou, fez com que ele fosse sua própria audiência. Essa inconsistência é tratada pelo autor como sendo de caráter performativo, pois depende do ato ou *performance* da pessoa ao utilizá-la. O lógico finlandês

⁶³ O “penso, logo existo” aparece no *Discours* e nos *Principes*, embora nas *Méditations* Descartes pronuncie o *cogito* apenas como “eu penso, eu existo”, como foi exposto acima.

cita outros exemplos de sentenças auto-refutantes, como: “eu duvido de tudo” e “eu não estou pensando nada”, mas apenas o “eu não existo” seria existencialmente inconsistente.

Ayer faz um comentário parecido, mostrando que a verdade do *cogito* depende do ato de alguém afirmá-lo. Isso o faz concluir que esta expressão não é nem auto-contraditória, nem verdade necessária.

Só o parece por ser absurdo negá-la. Dizer “não estou a pensar” é estultificação imediata, desde que, dito conscientemente, deve ser falso; mas não é auto-contraditório; e a prova é poder ter sido verdade. Estou agora a pensar, mas podia facilmente não ter estado. O mesmo se aplica à proposição “eu existo”. Seria absurdo negar que existo. Se digo que não existo, é falso; mas podia não ter sido. É fato que existo, mas não é fato necessário. (AYER, 1975, p. 40)

Ayer segue argumentando que alguém poderia existir ou ser consciente sem sabê-lo, como acontece com muitos animais. O fato só parece ser verdade necessária porque alguém que se afirma existente, conclui que existe, e se pensa, conclui que é consciente. A afirmação só é válida porque ser válida é a condição de ser feita (1975, p. 45). Dicker complementa esta posição, explicando que, na matemática, não há mundos possíveis em que um somado a um não seja dois, e no qual, se eu penso, eu não existo. Mas há mundos possíveis no qual eu não penso, e, logo, não existo. Por isso, a verdade do *cogito* seria uma verdade contingente, e não necessária ou indispensável (1993, p. 86). A partir destas colocações, Cottingham assinala que o erro de Descartes teria sido o de tirar verdades ontológicas a partir de verdades epistemológicas. Descartes, segundo o tradutor das suas principais obras para o inglês, não poderia deduzir conclusões acerca da natureza real da mente ou do “eu pensante” a partir de premissas acerca daquilo que podemos ou não submeter à dúvida (1986, p. 113, 1999, p. 29). Para aceitar a crítica de Cottingham, porém, teríamos que admitir o *cogito* como uma verdade de nível ontológico, embora alguém possa tentar mantê-lo apenas como verdade epistêmica.

Retornando à discussão acerca das pressuposições existenciais, o polêmico artigo de Hintikka mostra que o *cogito* é típico de quem se pergunta “o que eu posso saber?”, ao invés de “o que os homens podem saber?”. Kenny (1995, p. 47), contra essa asserção, observa que nos *Principes*, o *cogito* aparece na primeira pessoa do plural e depois na terceira pessoa do singular (artigo 7), e no diálogo *Recherche*, o *cogito* é pronunciado na segunda pessoa do singular (1826, p. 354). Hintikka, porém, chega a afirmar que, assim como é auto-refutante dizer “eu não existo”, é absurdo alguém dizer “você não existe”, a não ser que não haja ninguém a quem a sentença possa ser remetida (1996, p. 172). Kenny ainda afirma contra Hintikka que, assim como a sentença “Hamlet existiu” é falsa, a de que Hamlet pensou também é falsa (1995, p. 61). Hintikka não tem resposta aqui, mas a força desta crítica não parece abalar todo o conteúdo do seu artigo. M. Wilson (1991, p. 70) e G. Dicker (1993, p.

50) mostram que a interpretação dele faz a certeza da existência de alguém depender de um argumento específico, a saber: “se eu duvido de minha existência, eu existo”. Assim, ela deveria admitir que o *cogito* é uma argumentação ou inferência, e, neste caso, voltaríamos ao problema exposto na crítica anterior.

Hintikka, embora não encare o *cogito* como um silogismo, admite que o “eu penso” tem uma função na sentença cartesiana, servindo para tentar fazer alguém crer que não existe, e então notar a inconsistência da expressão, na qual a sentença “eu existo” verifica-se a si mesma. Por isso, a premissa “eu penso” não poderia ser substituída por qualquer outro verbo, mas apenas por verbos de intelecção, como “duvidar”. Cottingham também entende que duvidar é um caso especial de pensar, e por isso pode ser utilizado como premissa indubitável no *cogito*, além de outros verbos puramente mentalistas. Expressões como eu espero (*I hope*), porém, não poderiam ser utilizadas, porque podem estar sujeitas ao engano do gênio, interpreta o autor (1986, p. 38-40).

Descartes parece confirmar essa hipótese quando responde às Quintas Objeções (parágrafo 504). Gassendi perguntava lá se outros verbos não poderiam ser utilizados no *cogito*, e Descartes avalia que a única certeza metafísica de que trata é o pensamento.

Pois, por exemplo, não seria boa a seguinte conseqüência: **eu passeio, logo existo**, senão na medida em que o conhecimento interior que tenho disto é o pensamento, do qual somente esta conclusão é certa, não do movimento do corpo, o qual às vezes pode ser falso, como nos nossos sonhos, embora nos pareça então que passeamos; de maneira que, do fato de que eu penso passear, posso muito bem inferir a existência de meu espírito, que tem este pensamento, mas não a do meu corpo que passeia. (DESCARTES, 1979, p. 180, grifo do autor)

Nas *Méditations*, logo após ter concebido o *cogito*, Descartes nota que alimentar-se, caminhar e sentir são atributos do corpo, logo não são dignos de certeza, e podem também estar sujeitos à crítica do argumento do sonho. No entanto, um pouco além, na mesma meditação, parágrafo 9, vê-se a seguinte colocação: “mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente”. Quanto ao sentir, ele reitera: “enfim, sou o mesmo que sente, isto é, que recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos, visto que, com efeito, vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor”. Logo após, ele adverte a si mesmo: mas poderão dizer que sonho quando penso que vejo a luz, ouço o barulho ou sinto calor. E responde: “que assim seja; todavia, ao menos, é muito certo que me parece que vejo, que ouço e que me aqueço; e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir e isto, tomado assim precisamente, nada é senão pensar” (Segunda Meditação, parágrafo 9).

Esta colocação fez surgir uma outra interpretação do *cogito*. Não apenas duvidar, pensar e semelhantes poderiam ser premissas indubitáveis do *cogito*, mas também outras ações do entendimento como querer e sentir, porque se beneficiariam do ato de pensar. Kenny entende que qualquer ato cognitivo pode ser premissa para o *cogito*, e se afasta da interpretação de Hintikka. O tradutor da obra cartesiana diz que mesmo que o gênio faça alguém pensar falsamente ver a luz, se esse alguém pensa que pensa ver a luz, é certo que pensa (1995, p. 46 e 61). Dicker também acha que verbos como imaginar, julgar, crer e querer são corretos como precedentes do *cogito* (1993, p. 46), e Guenancia observa que, se “eu sou” é inseparável do conhecimento daquilo que sou, então posso atribuir a mim tudo o que se refere ao ato de pensar (1991, p. 86). Kenny apresenta outras passagens nas quais Descartes esclarece o que entende pelo termo “pensamento”, tais como no apêndice das Segundas Objeções, e no artigo 9 dos *Principes*. Em ambos os textos, Descartes amplia a explicação do termo, incluindo não só operações do entendimento, mas também atos da vontade, imaginação e sentidos.

A resposta de Hintikka é a de que somente a aceção que ele admite possibilita entender a transição do *cogito* ao *res cogitans*. Para ele, Descartes não inclui os termos desejar e sentir no argumento que o levou a concluir *sum res cogitans*. Somente mais tarde tais atos foram incluídos (1996, p. 176-9). A premissa cartesiana, para Hintikka, deve conter verbos cognitivos privilegiados, ou apenas o “eu”, que é outro modo de dizer que eu existo (1996, p. 165).

Mas o aparecimento do termo “eu” na conclusão da dúvida metódica também foi considerado problemático no decorrer da história do *cogito*. Esta outra crítica provém de Bertrand Russell. Ele mostra que Descartes não poderia ter encontrado o “eu” após submeter-se ao critério radical da dúvida, se a sua finalidade fosse a de compreender a dúvida como atingindo inclusive a própria identidade de quem duvida. Ao invés de concluir “eu penso”, Descartes deveria ter concluído “há pensamento(s)”, ou “pensamento(s) ocorre(m) agora”. O “eu” pressupõe continuidade no tempo, alega Russell, e isto é algo que não temos nos assegurado após a dúvida radical (1959, p. 08). Dicker expõe que o “eu” do *cogito* faz com que a prova seja ou circular (pois para dizer “eu existo” devo pressupor o “eu”), ou inválida, por argumentar: “há pensamentos, logo eu existo” (1993, p. 49). Segundo Kenny, essa objeção já havia sido colocada por Hyperaspistes, na qual ele dizia: “você não sabe se é você quem pensa, ou se a alma-mundo pensa em você, como os platônicos crêem” (1995, p. 62).

Mas logo após estabelecer o *cogito* na Segunda Meditação, Descartes diz no parágrafo 5: “mas não conheço ainda bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou; de

sorte que doravante é preciso que eu atente com todo cuidado, para não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim [...]”, e mais adiante:

O que, pois, acreditava eu ser até aqui? Sem dificuldade, pensei que era um homem. Mas que é um homem? Direi que é um animal racional? Certamente não: pois seria necessário em seguida pesquisar o que é animal e o que é racional e assim, de uma só questão, cairíamos insensivelmente numa infinidade de outras mais difíceis e embaraçosas [...].(DESCARTES, 1979, Segunda Meditação, parágrafo 6)

Para Kenny, essa passagem comprova que Descartes não toma o “eu” como um dado ou como uma referência, do modo que Russell mantém. Descartes não está comprometido com a doutrina da natureza do ego até a Sexta Meditação, embora tivesse se precipitado em batizar o *cogito* de “eu penso, eu existo” (1995, p. 58, 62). Mas essa precipitação é justamente a preocupação dos críticos: por que a nomeação do *cogito* na primeira pessoa? A esta questão, Bruce Aune responde que Descartes emprega categorias escolásticas de substância para sustentar o “eu”. Sua luz natural assegurou-o de que o nada não possui atributos ou qualidades⁶⁴, e desde que ele concebeu o pensamento como uma propriedade ou atributo, o seu pensamento deveria estar unido a alguma coisa ou substância, que é o “eu”. Russell, por outro lado, concebeu o pensamento como uma ocorrência de eventos, antes do que a presença de um atributo de algum sujeito. Acerca desta concepção é que os dois pensadores diferem, mostra Aune (1991, p. 10-1). Dicker, sob uma diferente perspectiva, afirma que a teoria da substância cartesiana prova no máximo a existência de uma substância pensante, mas esta não necessariamente precisa ser o “eu” (1993, p. 62).

A intenção de Descartes com o argumento é a de promover a teoria do dualismo mente-corpo. Talvez este seja o motivo pelo qual o “eu” pensante não seja posto sob suspeita no método, ao contrário do seu corpo, que pode estar sujeito à dúvida. Arnauld nas Quartas Objeções, porém, pensou que Descartes, ao duvidar do corpo, deveria ter duvidado de si mesmo⁶⁵. Sua objeção sustenta que o corpo é parte essencial do ego, e mesmo que alguém possa imaginar-se sem ele, não se segue que isso de fato possa ocorrer. A leitura do problema por parte do jansenista entra em desacordo com a filosofia de Descartes, que, quando consegue provar que seu corpo existe, deve afirmar que possui um corpo, e não que ele é um corpo, explica Bernard Williams (1989, p. 83). Caso sua mente for entendida como fazendo parte de um corpo, a teoria dualista ficaria comprometida.

A solução cartesiana a este problema, como se percebe, é puramente metafísica, e por isso talvez não possa abafar o protesto de Russell, que é epistêmico, observa Musgrave. A

⁶⁴ Conforme o artigo 11 dos *Principes*.

⁶⁵ Como observa Cottingham (1986, p. 112, 1999, p. 31).

objeção de Russell, por sua natureza, pode ter sucesso nesta controvérsia, mas ainda assim, Musgrave entende que ela não altera o veredicto, pois mesmo a proposição “há pensamentos” é conhecida com certeza (1993, p. 200).

Uma última colocação contra a certeza de estar pensando no momento da dúvida poderia vir do cético. A questão refere-se ao modo como Descartes colocou o ponto de partida para o *cogito*, que deve ser o “eu duvido”. Esta afirmação é condição essencial para a obtenção do conhecimento de sua existência. A dúvida como afirmativa aparece nas Regras XII e XIII, na qual Descartes explica que Sócrates, ao perceber que duvidava de tudo, teve que afirmar isso. Santo Agostinho, na tentativa de refutar o cético, procede do mesmo modo, afirmando que, se a percepção da sabedoria compete ao sábio, então ele deve dar a ela seu assentimento (1957, p. 123).

A resposta do cético a esta colocação pode ser a de que ele não afirma que duvida, mas só parece a ele que a dúvida ocorre, ou seja, o cético suspende o juízo até mesmo sobre sua própria dúvida. Sexto mostra que ao dizer “eu não determino nada” o cético não dogmatiza. A asserção cancela-se a si mesma, e só indica seu estado mental (1976, p. 11, 115, 123). Seguindo Sexto, Montaigne (1987, p. 244) e Bayle (1673) explicam que, assim como o ruibarbo expele-se a si mesmo quando expele seus humores, as proposições “eu ignoro” e “eu duvido” quando pronunciadas desaparecem, de forma análoga, com o resto da frase.

Montaigne ainda afirma que, se alguém estabelece de maneira evidente sua dúvida, a tarefa do pirrônico consiste em provar que a dúvida não existe nele, ou que não se pode demonstrar que tal dúvida tenha algum fundamento (1987, p. 233). O problema da afirmação da dúvida está na linguagem, pensa o filósofo. Quando os céticos afirmam “[...] *duvido*, poderíamos objetar que incorrem em contradição, pois afirmam que sabem que duvidam”. Para evitar o problema, Montaigne acha que deveria haver uma outra espécie de língua que pudesse abarcar uma asserção que não fosse afirmativa. No caso em que nos encontramos, o melhor é enunciar a questão na interrogativa: ao invés de alguém usar “nada sei ao certo”, deve usar o “que sei eu?” (1987, p. 244).

Assim, longe de afirmar “eu penso” ou “há pensamentos”, o cético demonstra não ser capaz de dizer nem mesmo isso, pois suspende o juízo sobre a sua própria dúvida, ou seja, pratica a *epoché* da *epoché*. Contra esta prática, porém, argumentam os padres Silhon, Mersenne e São Clemente de Alexandria, em seus “Stromatas”. A *epoché* sobre a *epoché* levaria a uma infinidade de dúvidas sobre o fato de alguém poder estar certo de que duvida da dúvida, e a discussão necessariamente teria que redundar em uma argumentação *ad infinitum*. Assim que o espírito torna incerta a primeira *epoché*, não importa quanto o cético insista em

aplicar dúvidas sobre a dúvida; ele precisa, em algum momento, admitir algum conhecimento maior, que seja certo e verdadeiro, sustentam⁶⁶. Spinoza, nos “Princípios da Filosofia de Descartes”, retrata o cético que não pode afirmar, negar, nem sequer dizer que nada sabe, como um ser totalmente privado de inteligência. Este ser “deveria permanecer mudo por receio de supor casualmente algo que tivesse o sabor da verdade”, ataca Spinoza *apud* Popkin (2000, p. 371).

A outra questão colocada acima, a respeito de uma afirmação desaparecer-se a si própria com a dúvida, pode também ficar problemática, pois, uma vez sustentado que uma asserção dubitativa, ao ser exposta, desaparece imediatamente do sujeito, alguém poderia concluir a partir disso que a dúvida perde sua essência, e logo, deixa de constituir-se como dúvida. Ora, uma vez não havendo dúvida, não há ceticismo, e o problema solucionar-se-ia a si mesmo. A dúvida, quando aplicada ao próprio sujeito, nega-se a si própria, entende Beyssade (1972, p. 35). Da mesma forma, a dúvida aplicada a si mesma poderia se auto-contradizer.

A atenção de Descartes a este problema encontra-se no diálogo *Recherche*, em que o autor, nomeado de Eudoxo, pergunta se é possível alguém duvidar de sua dúvida e ainda ficar incerto se duvida ou não. A resposta, seguida de assombro do aprendiz Poliandro, é a de que ele precisa estar certo de alguma coisa (1826, p. 353). A partir deste texto, Kenny entende que, o que quer que tome lugar dentro de nós, deve ser objeto de nossa consciência, e devemos estar conscientes disto. O comentador lembra que, de acordo com a definição de pensamento cartesiana, duvidar é uma espécie de pensamento. Logo, se eu duvido, eu devo saber que duvido. Isto deve significar, Kenny conclui, que a dúvida cartesiana contém sua própria solução (1995, p. 47-9).

Mas para que a solução cartesiana obtenha total sucesso sobre o paradoxo cético, é preciso que o *cogito* tenha a capacidade de retorquir de forma definitiva todas as réplicas recebidas e de manter-se como a primeira verdade intrínseca e indubitável do seu sistema. Se tal empreendimento conseguiu atingir sua meta é difícil saber. Resta-nos, nesse momento, apenas apreciar qual o efeito da dúvida sobre o próprio ato de pensar, no entendimento de Descartes. O uso consciente da razão, pensa o autor, leva à descoberta de que sua desconfiança carece de base racional. O cético deve fornecer bons argumentos para demonstrar a não-confiabilidade da razão, mas suas arguições só conseguem provar que sua falta de confiança não suporta razões, e por isso seus argumentos são irracionais, explica H.

⁶⁶ As respostas de Silhon e Mersenne são explicadas por Popkin (2000, p. 219 e 261), e a de Clemente de Alexandria, por Boehner & Gilson (1991, p. 42).

Frankfurt (1996a, p. 170). Conforme Hintikka, o *cogito* apenas delimita o alcance da dúvida cartesiana. Sua finalidade não é remover certos enganos do nosso pensamento, como faz Bacon, nem é papel da dúvida renunciar passivamente todas as nossas antigas opiniões, como faz o cético. Para Hintikka, a dúvida cartesiana pretende mostrar as conseqüências da tentativa de pensar ativamente o contrário do que nós cremos (1996, p. 171). Os autores Newman e Nelson também apresentam a incoerência de alguém tentar formular dúvidas sobre o próprio uso da razão. O cético representado por Descartes na Primeira Meditação, para eles, é nada mais do que um confuso meditador, que tenta encontrar algo de certo e verdadeiro em um oceano de dúvidas brotadas de sua imaginação. Só então, quando aprende a utilizar-se corretamente de sua razão, é que ele pode concluir que aquela dúvida geral não fazia sentido. Com esta resposta, os autores mostram que o recurso de Descartes prefigura as soluções de alguns filósofos do século XX, como Wittgenstein (em “On Certainty”), Putnam (em “Cérebros numa Cuba”) e Austin (em “Sense and Sensibilia”, seções XI e XII), por retratar o cético como aquele que se perde em posições sem-sentido e auto-refutantes (1999, p. 395-6). Keith Lehrer procura mostrar, de forma não muito diferente, que nossas faculdades devem ser confiáveis a partir do momento em que aceitamos nossas chances de erro e reconhecemos que somos falíveis. É o nosso testemunho que neutraliza as preocupações céticas, sustenta o autor (1992, cap. 9). Mas não só os filósofos atuais se preocupam com este problema. Será visto na próxima seção como a questão vinha sendo discutida antes de Descartes, e de que forma alguns rudimentos do *cogito* já apareceram em outros autores.

3.1.2 A Originalidade do *cogito*

A dúvida aplicada à autoconsciência e o estado de total ignorância levam-nos necessariamente a uma proposição auto-refutante, o método o demonstra. Platão faz um comentário semelhante a este no seu diálogo, no qual Sócrates ensina a Teeteto:

Não será o cúmulo do absurdo ter presente na alma o conhecimento, nada conhecer e ignorar tudo? Seguindo esse mesmo raciocínio, nada impediria admitir que a ignorância condiciona conhecer alguma coisa, e a cegueira, perceber algo, uma vez que o conhecimento pode levar alguém a não saber. (PLATÃO, 1973, parágrafo 199-d, p. 99)

Mas a prova de que o ceticismo radical leva ao problema da auto-referência não se encontra apenas entre os platônicos. Os padres que utilizavam respostas aristotélicas contra tal incredulidade utilizavam muito o critério, apesar dos constantes protestos dos

céticos. Popkin cita como exemplo Yves de Paris e Silhon (2000, p. 199, 264-5). O método de Silhon tinha o desígnio de encontrar um conhecimento certo, semelhante ao *cogito*. O conhecimento ao qual o amigo de Descartes se referia, consistia em saber que cada pessoa tem um ser, e que pode dizer que é, sendo impossível, desta forma, que ela não seja. Entretanto, Popkin mostra que Silhon não percebeu adequadamente a extensão e a auto-evidência do *cogito* contra o cético, e como consequência disto, sua descoberta é considerada bem inferior à de Descartes (2000, p. 264).

É noção corrente que outros autores antigos desenvolveram argumentos semelhantes ao *cogito*. Cita-se como exemplo: Cícero, em “Tusculanas”, Plauto na voz de Sósia, em “do Amphytrio”, São Clemente de Alexandria, em “Stromatas”, tapeçaria VI, 23 (remetendo a Parmênides a máxima: “pensar e existir são o mesmo”), Tomás de Aquino, Campanella, e principalmente, Agostinho.

Além das passagens no “Contra os Acadêmicos”, em que Agostinho afirma que, mesmo que o conhecimento da sapiência seja apenas aparente ao sábio, ele não poderia afirmar que nada sabe, há outros textos no qual o *cogito* está mais bem estabelecido. Uma importante ocorrência encontra-se na parte 1, livro 11, cap. 26 de “A Cidade de Deus”, em que o filósofo medieval trata do conhecimento auto-evidente. Após descartar a informação proveniente dos sentidos, porque estes podem ser ilusórios, Agostinho descobre que há um certo tipo de conhecimento que não poderia ser falso, refletindo da seguinte forma:

Mas, sem qualquer representação enganosa de imagens ou fantasmas, eu estou muito certo de que sou, e que conheço e me espanto disso. A respeito dessas verdades, não temo os argumentos dos acadêmicos que dizem: e se te enganas? Pois, se eu me engano, eu sou. Pois quem não é, não pode ser enganado; e eu sou enganado, por esse mesmo dito eu sou. E de que sou se sou enganado, como sou enganado em crer que sou? Pois é certo que sou se sou enganado. Disto, portanto, eu, a pessoa enganada, deveria ser, mesmo se fosse enganado, certamente não sou enganado neste conhecimento de que sou. E, conseqüentemente, não sou enganado em saber que sou. Pois, como conheço que sou, conheço também isso, que conheço. (AGOSTINHO, 1984, p. 336-7)

Gilson relata que a descoberta da semelhança entre os textos de Descartes e “A Cidade de Deus” foi primeiramente apontada por Mersenne. Arnauld, porém, assinalou a semelhança entre outros textos de Agostinho: “O Livre Arbítrio”, I, II, c. 3, n. 7, e “Da Trindade”, I, X, cap. 10, n. 14 (1987, p. 295-6). Boehner & Gilson acrescentam o livro: “Da Ordem”, II, 13, 38 (1991, p. 150), e a tradutora de “Contra os Acadêmicos”, a irmã Mary Garvey, aponta também os textos “Da Vida Beata”, II, II, 7, “Solilóquios”, II, I, I, “Do Livre Arbítrio”, II, III, 7 e “A Verdadeira Religião”, XL, LXXIII, como precursores do *cogito*. Todavia, alguns

acham que Descartes não fora precedido por Agostinho, pois teria observado as conseqüências do *cogito*, enquanto o ex-acadêmico teria usado a expressão apenas ao acaso. Quem comenta isso é Pascal, no ensaio “De l'art de persuader”, como se segue:

Eu gostaria de perguntar às pessoas razoáveis se esse princípio: “a matéria se encontra em uma capacidade natural, invencível de pensar”, e aquele: “eu penso, logo eu sou”, é, com efeito, o mesmo no espírito de Descartes e no espírito de Santo Agostinho, que disse a mesma coisa mil e duzentos anos antes. Em verdade, estou longe de dizer que Descartes não seja o verdadeiro autor, mesmo se me provassem que ele tenha lido este grande santo; porque sei quanta diferença existe entre escrever uma palavra ao acaso, sem prestar uma longa e extensa reflexão, e perceber nesta palavra uma série admirável de conseqüências, que provam a distinção entre a natureza material e espiritual, ou tirar de um princípio firme e sustentado um completo sistema metafísico, como Descartes pretendeu fazer. Pois, sem examinar se ele efetivamente teve sucesso em sua pretensão, e eu suponho aqui que teve, neste sentido digo que esta expressão é muito diferente nos seus escritos da mesma palavra nos outros que a disseram de passagem, assim como se compara um homem morto a um homem cheio de vida e força. (PASCAL, 1961, p. 148)

É possível que Descartes não tenha realmente lido os trechos de Agostinho, como sugere Pascal. Gilson concorda que a analogia dos textos não é prova disso, e a resposta do autor a Mersenne é a de que Agostinho faz um uso do *cogito* muito diferente do dele (1987, p. 297). Para Hintikka, Descartes é distinguido de seus predecessores em virtude do caráter performativo que atribui ao *cogito*. Agostinho, pelo contrário, não teria sido atento a esta interpretação, e teria feito apenas uma observação factual e de inferência. Ele não poderia ter negado o “ando ou quero, logo existo”, pois a finalidade do seu argumento é a de mostrar que a alma humana é tripartível em ser, saber e querer. A visão de Descartes, por outro lado, teria sido conectada exclusivamente com a noção de pensamento, e a distinção do *cogito* estaria consolidada no grau de certeza das suas premissas. Para Hintikka, São Tomás de Aquino teria chegado mais perto da visão performativa cartesiana, dizendo que o intelecto conhece a si mesmo não por sua essência, mas por seu ato, na “Summa Theologica”, part I, Q. 87, artigo 1 (1996, p. 175).

Mas há outros textos que Descartes poderia ter utilizado além dos de Agostinho e de Aquino, cujo conteúdo faz alguma referência a um ou outro pensamento próximo ao *cogito*. Gilson indica que a expressão não foi olvidada na Idade Média e na Renascença, aparecendo em Scot Erígene, Heinric d’Auxerre, Hugues de Saint-Victor, Duns Scot, Guilherme de Occam, Pierre d’Ailly, Pico de Mirandola, e nos escritos do filósofo espanhol Gómez Pereira (1987, p. 296-7). Hintikka fala ainda de outro famoso precursor do *cogito*: Tommaso Campanella. Para R. Mondolfo, Campanella não deve ter sido só o precursor, mas também o inspirador do *cogito*, pois, segundo ele, Descartes o conhecia há quinze anos, como consta em uma carta dele a Huygens, de 1638. Entretanto, o ponto de partida do método de Campanella,

no seu livro “Methaphysica” não é ordenado como o de Descartes, reconhece Mondolfo (1967, p. 156).

O que permitiu a diferenciação do *cogito* cartesiano entre os outros foi, sem dúvida, a ordenação e a força dos seus argumentos céticos. A dúvida incluindo a sua própria existência foi o que o distinguiu dos antigos, e isso certamente fez com que seu idealizador fosse aclamado como o iniciador da era moderna. Segundo M. Wilson, embora a dúvida cartesiana esteja a serviço de sua metafísica, os problemas colocados por ele foram revolucionários. As questões: “como posso saber?”, e “como posso estar certo?”, são anteriores às questões sobre a natureza da realidade (1991, p. 221). A revolução promovida pelo método de Descartes fez com que os céticos voltassem o ataque contra seu sistema em vez de contra seus adversários tradicionais, e por isso, os argumentos tiveram que ser alterados para enfrentarem o novo oponente; ou seja, o ceticismo deixou de ser anti-escolástico e anti-platônico para se tornar anti-cartesiano, nos dizeres de Popkin (2000, p. 18-9). Por outro lado, Popkin observa que alguns consideraram o filósofo como o maior cético de todos os tempos, por confiar à sua própria consciência a noção de verdade (2000, p. 323). Para rebater esta última censura, sua filosofia precisou de um critério de verdade, de algo que garantisse a certeza do seu achado, e a confiança absoluta de que a existência do eu consistisse em uma verdade para além de uma convicção subjetiva. Este critério deve necessitar de uma garantia de tipo divino, e a aventura de Descartes em procurar fundá-la será explicada adiante.

3.2 O CRITÉRIO DE VERDADE

Ao julgar ter demonstrado suficientemente que não é possível duvidar de sua própria consciência, Descartes encerra a Segunda Meditação sabendo que sua natureza consiste em ser uma coisa que pensa. Nos *Principes*, artigo 30, ele diz que a dúvida sobre a nossa própria natureza e as demais coisas surgiu de nossa ignorância em não poder apreender verdades tão evidentes, e assim que sua mente foi clareada pela evidência do *cogito*, sua natureza foi revelada como uma verdade clara e distinta. Mas além da certeza de sua existência e de sua própria constituição, o *cogito* fornece a Descartes mais uma coisa: o critério para se poder discernir a verdade da falsidade, como repara Kenny (1995, p. 63).

No começo da Terceira Meditação e na quarta parte do *Discours*, Descartes observa que, ao saber que ele é uma coisa pensante, deve saber também o que é necessário para isto,

ou seja, deve saber em que consiste esta certeza, e encontra como resposta sua própria percepção quando empregada clara e distintamente sobre alguma coisa. Em seguida, ele estende a noção de verdade para os demais casos, afirmando que tudo o que percebe clara e distintamente é verdadeiro.

Aparentemente, o *cogito* teria servido como uma verdade capaz de ser aplicada às demais situações, mas este não deve ser o caso. Para Popkin, o *cogito* não é uma premissa, mas a base para se reconhecer as outras verdades (2000, p. 289). O *cogito* parece apenas nos indicar que nossa luz interior é confiável, e que possui uma regra de verdade tal que não pode ser posta em dúvida quando apreende algo de forma clara e distinta. Popkin observa também que, no apêndice das Segundas Objeções, no qual as razões cartesianas sobre a existência de Deus e sobre a distinção entre a alma e corpo são expostas de forma geométrica, o *cogito* não é apresentado como axioma, postulado ou premissa⁶⁷. Dicker também compreende que uma verdade clara e distinta é verdadeira, não porque aplico um critério extrínseco a ela, mas porque a vejo assim (1993, p. 86).

Musgrave identifica que o critério cartesiano é um variante do critério de Euclides⁶⁸, em que tudo o que é auto-evidente deve ser verdadeiro, mas indica problemas neste critério. A questão mencionada por Musgrave é a de que a regra de verdade consiste em um argumento indutivo inválido, pois Descartes jamais poderia garantir que nunca conceberá clara e distintamente uma falsidade. Nem poderia ele saber se o que percebe clara e distintamente será percebido da mesma forma por outra pessoa. Essa leitura leva-nos a presumir, conforme Musgrave, que não podemos excluir a possibilidade de que, enquanto alguém clara e distintamente conceba *p*, outra pessoa clara e distintamente conceba não-*p* (1993, p. 201).

De acordo com as sugestões de Musgrave, é possível pressupor que nossa natureza deva ser tal que podemos sempre nos enganar. Huet expõe a questão de maneira semelhante, supondo que a natureza pode nos ter formado de tal forma que tudo o que parece real e verdadeiro à nossas íntimas percepções, consiste em uma grande falsidade (1974, p. 88). A justificativa de Musgrave para que isto ocorra é a de que o gênio maligno pode ter o poder de nos fazer conceber uma falsidade, mas a objeção é logo refutada por ele, se o poder do gênio for compreendido como não atingindo as verdades eternas, ou melhor, se nem o gênio tiver o poder de nos fazer errar quando operamos, por exemplo, uma soma matemática simples

⁶⁷ Ver Segundas Objeções, 1979, p. 169-172.

⁶⁸ Nos “Elementos”, Euclides tentou construir conhecimento verdadeiro a partir dos primeiros princípios. Segundo Gaukroger (1994), porém, a origem do procedimento cartesiano nas *Méditations*, que é uma obra discursiva, e nos *Principes*, que visa servir de manual e não de método de descoberta, teria procedido de uma outra fonte, e não dos protótipos geométricos dedutivos.

(1993, p. 203). Mas a crítica não é facilmente respondida desta forma, pois pode-se alegar que Descartes concebe o poder divino (e logo, também o poder do gênio) como capaz de alterar as necessidades lógicas do modo como concebemos, como será mostrado mais a frente.

Os problemas que Musgrave e Huet perceberam chegaram a ser encaminhados a Descartes, através das Segundas e Quintas Objeções, elaboradas ou recolhidas por Mersenne e por Gassendi. As críticas selecionadas por Mersenne lembram a Descartes que muitas pessoas se enganam quando pensam ver mais claramente que o sol (1979, p. 148). Gassendi, aponta que muitos leram os argumentos apresentados nas Meditações, mas não se deixaram persuadir por eles (1979, p. 209), e que muitos espíritos até morreriam em virtude da defesa de suas falsas opiniões, pensando estar provando clara e distintamente o que afirmam (1979, p. 186). Descartes responde a Mersenne que, estes que se enganam, o fazem porque tomam por base percepções provenientes dos seus sentidos, e não somente as do entendimento, como ele julga estar fazendo. E quanto aos que não se persuadem de suas razões, como observou Gassendi? Descartes alega que não devemos dar crédito aos que negam compreender razões evidentes, uma vez que muitas não são tão fáceis de se compreender, como as de Euclides ou Arquimedes, mas devemos tomar como referência os que a compreendem e não têm a intenção de mentir (1979, p. 209).

Os objetores, entretanto, estendem suas observações não só ao testemunho de outros homens, mas à humanidade como um todo. A nova crítica não gira em torno do gênio maligno, como Musgrave entendeu, mas pressupõe uma ocorrência sobre a própria natureza divina: ela levanta a hipótese de que o próprio Deus seja enganador, ou que todas as noções matemáticas que temos em mente possam vir a consistir em obras quiméricas de nossa imaginação. Mas para se compreender as respostas de Descartes sobre esta crítica, é necessário conhecer antes suas demonstrações sobre a existência divina. Isto é o que está a cargo da próxima seção.

3.3 A GARANTIA DIVINA

Para escapar da objeção de solipcismo, Descartes precisou de alguma base externa que pudesse dar garantia às suas reflexões subjetivas. A forma encontrada por ele foi a de provar que Deus existe, e que a Sua bondade garante a objetividade de suas idéias. Sem o conhecimento destas duas verdades, ou seja, que Deus existe e que não é embusteiro,

Descartes admite, na Meditação Terceira, parágrafo 5, não poder estar certo de coisa alguma. As reflexões destinadas a revelar tais verdades procedem da forma seguinte.

Inicialmente Descartes faz uma análise sobre a causa de suas idéias. Elas devem provir de algum lugar, pensa ele, caso contrário, teriam que provir do nada. Mas, do nada, nada provém, a sua luz natural garante⁶⁹. Logo, deve haver tanta realidade na causa eficiente (o que deve produzir suas idéias) quanto no efeito (suas próprias idéias). Enquanto formas de pensar, ou, no que diz respeito à sua realidade formal, as idéias não parecem se diferenciar umas das outras, e devem derivar todas de uma mesma origem – ou seja, da própria mente que pensa. Mas, com relação à sua realidade objetiva ou representativa, elas diferem entre si, e devem ter como causa algo igual ou superior ao seu grau de perfeição, ou, nos termos escolásticos de que ele se utiliza, devem possuir uma causa formal ou eminente.

Dentre suas idéias, umas participam de um número maior de graus ou perfeições que outras, Descartes continua na Terceira Meditação, parágrafo 17. As que representam substâncias, contêm mais realidade objetiva, ou possuem uma representação em maior grau de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes. Além destas idéias de substâncias e modos do pensamento, há uma idéia superior, a de um deus soberano, perfeito e eterno, que deve possuir mais realidade objetiva do que todas essas, que são finitas e limitadas. Descartes entende que suas idéias de homens, anjos ou outros animais podem ter sido criadas a partir da mistura e composição de outras idéias, como as corporais e a de Deus, e pode ocorrer que elas não existam fora dele, mas tenham sido originadas por ele mesmo, a partir dessas de substâncias. Mas a idéia de Deus, que contêm em si vantagens tão grandes e eminentes, não poderia ter provindo dele mesmo, que é carente de tais dons. Logo, Descartes entende que é necessário concluir que Deus existe, e que colocou esta idéia nele.

Mais adiante nas *Méditations* e no *Discours*, Descartes apresenta uma segunda prova da existência de Deus, que ele considera mais fácil do que a primeira. Esta demonstração consiste na reflexão do meditador sobre si mesmo, que se inicia com a questão: de onde devo extrair minha própria existência? De si mesmo, dos seus pais, de outras causas menos perfeitas que Deus, ou do próprio Deus, são as suas alternativas na Terceira Meditação (parágrafo 30). Logo após, o autor se põe a analisar a viabilidade de cada uma das opções. Se fosse de si mesmo, ele necessariamente deveria possuir um grau de perfeição maior do que possui, pois só assim teria o poder formal ou eminente de criar a si próprio. Mas para ter as idéias que possui, como a de perfeição, ele teria que ser perfeito, e isso foi observado que não

⁶⁹ Meditação Terceira, parágrafo 17, *Discours*, quarta parte, e *Principes*, artigo 18.

é, visto que está sujeito à dúvida, à tristeza, que possui desejos, e que ignora muitas coisas. Ademais, Descartes apenas descobre ser uma coisa que pensa no momento em que tem esta consciência, e como ele não sabe ainda se é algo duradouro, não poderia ter dado origem a uma substância, que precisa ser constante para existir no tempo. Os seus pais da mesma forma não poderiam ser a sua causa, pois estes não o conservam como coisa pensante, nem poderiam tê-lo feito dessa forma, sendo capazes apenas de pôr algumas disposições em sua matéria. Um ser menos poderoso que Deus, ou várias causas juntas, não corresponderiam igualmente à sua idéia de um ser uno, perfeito e infinito. Resta, enfim, a idéia do próprio Deus. Esta não pode ter nascido das suas sensações (como se fosse uma imagem), nem pode ter sido inventada por ele, pois não está em seu poder aumentar ou diminuir qualquer uma das atribuições contidas em tal idéia. A idéia, portanto, nasceu com ele, e foi colocada por Deus como “a marca do operário impressa sobre a sua obra” (*la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage*)⁷⁰.

Esta primeira série de provas é chamada por Cottingham, no seu “Descartes Dictionary” de “argumento da marca impressa” (*trademark argument*). É um argumento baseado na causalidade em dois momentos, no qual ambas as provas põem Deus como causa de um ser finito que pensa o infinito. O segundo argumento é uma variante do primeiro, diz Descartes nas Respostas às Primeiras Objeções, ainda conforme Cottingham. Segundo M. Beyssade, o segundo argumento tem como finalidade o convencimento dos tomistas, para os quais é extravagante procurar as causas de uma idéia, a qual eles não consideram um ser (1972, p. 39). Por esta razão, Descartes difere dos teólogos tradicionais, entende Cottingham, que, embora também utilizassem o princípio causal, inferiam o primeiro motor a partir dos efeitos observados no mundo, e não da mente (1986, p. 48). Gilson percebe que Descartes foi o primeiro a provar a existência de Deus na consciência da dúvida, embora Agostinho, em “Da Trindade”, (livro VIII, cap. 3, n. 4), e São Boaventura, em “Itinerarium Mentis in Deum” (cap. 3, 3), já tivessem mostrado a noção de anterioridade da idéia de perfeito à de imperfeito (1987, p. 315-6). Cottingham complementa mostrando que o argumento, em última análise, deve ser remetido ao “Fédon”, de Platão (parágrafo 74a e seguintes.), quando o filósofo procura demonstrar, por meio do reconhecimento de sua impotência, a existência da forma do Bem Soberano (1993, p. 165).

Segundo Margaret Wilson (1991, p. 137) e Tom Sorell (1987, p. 73), pelo menos dois pontos críticos foram encontrados no argumento da causalidade fornecido por Descartes. Ambos afirmam que os principais pontos fracos da demonstração envolvem a suposição de

⁷⁰ Ver Meditação Terceira, parágrafo 39.

haver algo real como a idéia de Deus, e a validade do princípio causal. M. Wilson questiona por que alguém deveria supor que sua idéia de Deus tem uma causa infinitamente real, uma vez que a existência objetiva de alguma coisa deve ser menor do que a sua existência enquanto idéia formal ou eminente, como Descartes mesmo concede. Não se poderia ainda tomar como dado o argumento do princípio causal, uma vez que Descartes ousou elevar a dúvida a todos os princípios do conhecimento humano. Nas Respostas do autor às Segundas Objeções e no artigo 18 dos *Principes*, Descartes toma como concedido os seguintes princípios: “o mais perfeito não pode surgir do menos perfeito”, “o nada não pode ser causa de algo”, e “a realidade objetiva de uma idéia deve estar formal ou eminentemente nas suas causas”. Ora, uma vez que nossas faculdades não podem ser totalmente confiáveis antes da prova da existência divina, como poderíamos pressupor tais princípios, considerados por Descartes como noções auto-evidentes? A discussão detalhada sobre esta advertência prosseguirá no próximo capítulo.

Mais adiante, na Quinta Meditação, Descartes apresenta um terceiro argumento em favor da existência de Deus, que foi nomeado por Kant de argumento ontológico (Crítica da Razão Pura, parágrafo 619). Ao contrário da prova causal, que é *a posteriori*, esta demonstração é *a priori*, e consiste na idéia que Descartes tem em si da natureza peculiar da divindade. Após uma breve e simples análise, o autor infere que a idéia que possui de existência atual e eterna deve necessariamente pertencer a um ser perfeito, caso contrário, este não poderia ser reputado como um ser de absoluta perfeição. É um equívoco pensar a existência como parte separada da essência de Deus, suas reflexões atestam. Tal verdade deve estar no nível das noções matemáticas, em que é contradição pensar, da mesma maneira, que a essência do triângulo não consiste no dado manifesto de que os seus três ângulos são iguais a dois ângulos retos, ou que se possa conceber uma montanha sem vale⁷¹. B. Williams, clareando Descartes, afirma que negar estes argumentos é tão perverso e de tanta má fé quanto negar que dois multiplicado por dois equivale a quatro (1989, p. 82).

Uma versão do argumento ontológico fora oferecida anteriormente por Santo Anselmo de Cantuária, que mostrava não ser possível pensarmos em um ser, do qual não é possível pensar nada maior, como não existente. “Ora, aquilo que não pode ser pensado como não existente, sem dúvida, é maior que aquilo que pode ser pensado como não existente”, diz o santo no “Proslógio”, cap. 3. Mas Cottingham (1993, p. 137) e Leibniz (1974, p. 311) observam que São Tomás de Aquino já havia considerado este argumento inválido, na

⁷¹ Meditação Quinta, parágrafo 7, e *Principes*, artigo 14.

“Summa Theologica”, part I, Q. 2, artigo 1. Nas Primeiras Objeções, alguns tomistas fizeram críticas semelhantes a Descartes, observa ainda Cottingham, mostrando que, mesmo que a idéia de um ser perfeito implique em sua existência, isso não significa que esta existência seja algo atual e real. Uma colocação prévia de Descartes a esta objeção observada também por Cottingham está nos *Principes*, artigo 14, na qual, ao cogitar a idéia de um ser todo perfeito, a mente reconhece não só Sua existência potencial e contingente, mas necessária e eterna. Nas Quintas Meditações, parágrafo 8, Descartes igualmente responde à objeção (que ele chamou de sofisma) feita por ele mesmo, de que, embora Deus seja concebido com existência, pode não decorrer daí que haja algum Deus existente, invertendo, da seguinte maneira, o caminho da interpelação: “[...] não que meu pensamento possa fazer que isso seja assim, e que imponha às coisas qualquer necessidade; mas, ao contrário, porque a necessidade da própria coisa, a saber, da existência de Deus, determina meu pensamento a concebê-lo dessa maneira”.

Descartes entende que não está em sua liberdade conceber uma divindade sem existência. A idéia de Deus não deve ter sido criada pelo meditador, mas descoberta por ele. Desta forma o autor reconhece que essa idéia, assim como a de infinito e de perfeição, são inatas. Na carta a Clerselier, que foi anexada às Quintas Objeções, o autor responde que, sem a idéia inata de Deus, ninguém poderia conhecê-Lo, nem pela razão natural, nem pela fé, nem por qualquer outro meio. E no início da Quinta Meditação, ele afirma que quando descobre as verdades eternas, não parece que aprende algo novo, mas que se recorda de algo que já conhecia⁷². Para Descartes, Deus estruturou nossas mentes para refletirmos sozinhos e acharmos os conhecimentos fundamentais do mundo, tais como o da Sua existência. Leibniz encontra o fundamento desta teoria na pregação de São Paulo, em Rom 2,15: “a lei de Deus está escrita em nossos corações, e é a consciência que testemunha isso” (1974, p. 114).

Nas Quintas Objeções, Gassendi faz uma crítica persuasiva concernente às verdades eternas, que poderia abalar a teoria do inatismo. O crítico afirma que a linha, o ponto, a superfície, e demais objetos da matemática manifestos na consciência podem ser falsos, e não possuem existência fora do entendimento. Descartes discorda da primeira afirmação, apelando para o caráter imutável das essências matemáticas, mas concorda que os objetos geométricos que temos em mente não são conformes aos encontrados na natureza. As linhas do mundo, quando observadas sob uma luneta, nunca são absolutamente retas, nem o triângulo perfeito pode ser desenhado em algum pedaço de papel. Isso reforça ainda mais a teoria cartesiana das

⁷² A doutrina cartesiana das idéias inatas, que é manifestada aqui, pode ser aproximada da famosa teoria da reminiscência platônica. Cottingham faz este estudo em “Descartes” (1986, p. 144).

idéias inatas, pois a idéia do verdadeiro triângulo, na sua concepção, só poderia ter sido derivada do nosso interior (1979, p. 198).

3.3.1 A Prova do Mundo Exterior

A noção inata do Deus perfeito traz naturalmente o conhecimento de que Ele não pode ser enganador, tendo em vista que o engano consiste em uma privação da perfeição. No final da Quinta Meditação, Descartes admite que, sem essa verdade, nada poderia ter sido conhecido claramente por ele. Mas agora tudo o que o autor concebe clara e distintamente deve ser verdadeiro, porque ele sabe que Deus garante a evidência destas verdades, mesmo nos momentos em que a sua atenção é desviada de tais proposições. Na Terceira Meditação, Descartes havia mostrado que todo o tempo de sua vida pode ser dividido em partes independentes umas das outras, de modo que sua atenção restrita ao *cogito* não poderia garantir a série contínua de sua existência. Tendo conhecido neste momento a bondade de Deus, sabe que Ele garante a conservação do seu pensamento e a ciência certa e verdadeira contra qualquer embuste que possa ser empregado por algum gênio maligno. A única imperfeição remanescente nesta ocasião é aquela que provém da própria natureza daquele que pensa. Na Quarta Meditação, Descartes tenta isentar a Divindade desse erro, e atribui o defeito à sua falta de atenção às coisas claras e distintas e ao mau uso do seu livre-arbítrio. Se ele se abster de formular juízos sobre as coisas não concebidas clara e distintamente, terá o poder de evitar o engano ou o acerto ao acaso, e poderá procurar, a partir de juízos atentos e bem fundados, ciência autêntica e justificada. Mas, se ele se apressar em fazer qualquer afirmação ou negação sobre as coisas não compreendidas clara e distintamente, acabará não se utilizando do jeito que deveria de seu livre-arbítrio, e assim, expõe-se ao erro e ao pecado. O entendimento, que precede as ações da vontade, é passivo, não afirma e não nega, e a liberdade é o ato ilimitado que o ser humano dispõe para emitir juízos. Logo, o equívoco só pode ser proveniente do uso indevido de nossa liberdade. Deste modo, fica claro para Descartes que a suspensão de juízo da Primeira Meditação não era um ato do puro entendimento, mas um capricho de sua vontade, como explica M. Beyssade (1972, p. 45). O meio para se evitar o erro, portanto, é utilizar-se bem das aptidões do espírito. Deus garante a verdade ao pensador, desde que use bem suas faculdades, expõe Beyssade na mesma parte.

Mas não há muitas proposições que possam ser certificadas por Descartes até este momento das Meditações. Como foi visto, a única coisa que ele pode garantir no exato instante em que raciocina é que é uma coisa pensante. Por meio do pensamento, porém, pode conhecer a existência da substância divina e a possibilidade de existência da substância extensa, por meio do exemplo do pedaço de cera. Mais adiante, na Sexta Meditação, Descartes avança nesse conhecimento, e pode saber que o seu ego, que é uma coisa que pensa, é separado e independente do corpo, pois as duas noções claramente se apresentam como distintas uma da outra, e cada uma delas deve possuir seus próprios modos ou acidentes. Imaginar e sentir, por exemplo, são modos da coisa pensante, figura e movimento são modos da coisa extensa.

Descartes nota ainda na Sexta Meditação, parágrafo 19, que possui a faculdade de mudar de lugar, colocar-se em diversas posturas, etc., que não poderiam ser concebidas sem uma substância extensa. Outra observação é que possui a faculdade de experimentar coisas sensíveis, que tampouco poderiam ter provindo dele mesmo, que é uma coisa que pensa. Nem poderiam elas ser procedentes de uma ilusão divina, pois Deus não teria a intenção de enganá-lo. Logo, esta forte inclinação em crer que as coisas provêm de fora dele só poderiam ter sua origem nas próprias coisas corpóreas.

Com este reconhecimento, Descartes pressupõe que os ensinamentos da natureza lhe são muito úteis. A natureza lhe mostra que ele tem um corpo, que este corpo precisa comer e beber, lhe transmite dor quando o corpo está mal disposto, e assim por diante. A tentativa do autor nesta parte é a de provar que a alma é misturada ao corpo, embora suas concepções sejam distintas. Nas Paixões e na quinta parte do *Discours*, Descartes se põe a analisar esta união por meio dos sentimentos que a alma recebe do corpo.

Através destas reflexões, o autor pode conceber-se como um composto de corpo e alma, e não mais como coisa pensante, na medida em que a existência do mundo exterior passa a ser algo imediatamente evidente a ele. Beyssade explica que a existência do mundo é reconhecida como possível pelo entendimento (pela distinção entre a coisa corpórea e a coisa pensante), provável pela imaginação (pelo esforço do espírito em conceber uma realidade diferente da sua), e certa pelos sentidos (através de impressões que se apresentam contra o consentimento e a vontade do espectador) (1972, p. 49). As informações provenientes dos sentidos, portanto, que haviam sido postas sob suspeita na primeira parte do método, são, neste momento, restauradas, pois as razões para este fim já não se mostram convincentes após a prova do *cogito* e da existência divina.

Sem o conhecimento da existência de Deus, entretanto, seria impossível alguém ter um saber certo e justificado não só sobre a realidade mundana, mas mesmo sobre as certezas matemáticas. Para um matemático ateu ou agnóstico, existe sempre a possibilidade da auto-ilusão ou da ilusão resultante de um gênio maligno, lembra Popkin (2000, p. 295). Descartes comenta sobre esta questão quando responde a Mersenne nas Segundas Objeções, afirmando que o ateu pode ter o conhecimento claro que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos, no entanto, não pode dispor de ciência verdadeira e certa sobre esse conhecimento (1979, p. 158). O conhecimento duvidoso não é considerado ciência para Descartes, e, por isso, o pensamento humano só poderá progredir se alguém conseguir perceber que Deus existe e, conseqüentemente, é dotado de suprema bondade.

A justificação da objetividade de nossa certeza interior provém de Deus, e não de nós. Essa exigência leva o sistema cartesiano a um “superpirronismo”, no dizer de Popkin, pois o próprio Deus poderia vir a ser o demônio (2000, p. 292). Mas Descartes não considera a possibilidade de que o demônio tenha colocado nele a idéia de Deus. O autor não é capaz de supor que Deus seja enganador, uma vez que a análise de Sua idéia inata deve vinculá-Lo necessariamente à Sua bondade. Duvidar racionalmente da existência e benevolência de Deus é um absurdo para a teoria do inatismo, pois como alguém poderia duvidar das idéias que já nasceram conosco? Esta é uma das questões que também preocupou Leibniz (1974, p. 155). Aceitar a suposição de que Deus pode não existir, para o pensador racional, seria apenas atender a um ato da vontade, e não do entendimento, e isso ocorre somente quando a vontade de suspender a crença emerge antes das razões destinadas a este fim, como indica Guenancia (1991, p. 80).

Há uma poderosa crítica, contudo, apresentada por Mersenne e Gassendi, no que concerne ao conhecimento da existência e bondade divinas. A crítica dos objetores questiona se todas as razões consideradas inatas para o entendimento humano, as quais Descartes utilizara para provar a existência e a bondade divinas, podem de fato ser confiáveis. Mersenne apresenta razões que levam à suposição de que Deus pode ser impostor, e conseqüentemente fazer com que os homens errem quando pensam estar certos de algo (1979, p. 160). Gassendi indica que a matemática e a física cartesiana podem ser consideradas simplesmente obras de seu pensamento, ou seja, podem corresponder a algo apenas imaginário e fictício, e nada de real e objetivo (1979, p. 209). Seria possível que toda a matemática e geometria, avaliadas como verdades tão certas e evidentes venham a ser apenas uma ilusão do próprio Descartes ou

uma criação da humanidade? Acerca desta suposição, Huet escreve ironicamente: “eis aqui Descartes, o novo *inventor* da verdade [...]”!⁷³ (1974, p. 56, itálico nosso).

Descartes considerou esta crítica a “objeção das objeções”, e defende-se das acusações de uma forma que surpreendeu os leitores nossos contemporâneos, e certamente, também os da sua época. A sua resposta, ou antes, o seu novo ataque a Gassendi consiste no seguinte:

Todas as coisas que podemos entender e conceber não são para eles senão imaginações e ficções de nosso espírito e que não podem ter qualquer subsistência: donde se segue que nada há, exceto o que não se pode de modo algum entender, conceber ou imaginar, que se deva admitir como verdadeiro: isto é, que é preciso fechar inteiramente a porta à razão e contentar-se em ser macaco ou papagaio e não mais homem, para merecer ser colocado ao nível desses excelsos espíritos (DESCARTES, 1979, em “Carta do Sr. Descartes ao Sr. Clerselier, em: Respostas do Autor às Quintas Objeções”, p. 209-10).

Para Mersenne, Descartes explica que, quando pensamos claramente numa verdade, somos imediatamente levados a crer nela, e que este assentimento é o que se pode razoavelmente desejar para se atingir a certeza. Ele explica que não se pode duvidar destas coisas sem pensar nelas, pois ao tê-las em mente, alguém é necessariamente conduzido a acreditar em seu conteúdo. Ora, se não há meios de duvidar delas sem crer que sejam verdadeiras, segue-se que não se pode suspeitar delas de maneira nenhuma (1979, p. 161). No início da Meditação Quinta, Descartes concede que esteja em sua liberdade pensar ou não pensar em uma verdade clara e distinta, mas sua natureza, quando devidamente meditada, é verdadeira e imutável, e por isso, não poderia ter sido inventada por ninguém. Mais adiante ele ratifica que, quando concebe clara e distintamente, a natureza de seu espírito não poderia impedi-lo de acolher tais noções verdadeiras (parágrafos. 5 e 6). E acrescenta nas respostas a Mersenne:

Pois, o que nos importa, se talvez alguém fingir que mesmo aquilo, de cuja verdade nos sentimos tão fortemente persuadidos, parece falso aos olhos de Deus ou dos anjos, e que, portanto, em termos absolutos, é falso? Por que devemos ficar inquietos com essa falsidade absoluta, se não cremos nela de modo algum e se dela não temos a menor suspeita? Pois pressupomos uma crença ou uma persuasão tão firme que não possa ser suprimida; a qual, por conseguinte, é em tudo o mesmo que uma perfeitíssima certeza (DESCARTES, 1979, em “Respostas do Autor às Segundas Objeções”, p. 160).

Segundo H. Frankfurt, as noções cartesianas de verdade e falsidade absolutas não são relevantes para a investigação científica, como se nota na contestação acima. Para a remoção da dúvida metafísica, Frankfurt expõe, a descoberta do *reductio ad absurdum* do cético é o suficiente (1996a, p. 272). Isso é o máximo que podemos esperar de nossas faculdades, pensa

⁷³ Como explica Jolley (1992, p. 417), é sempre difícil saber se Huet ataca as pretensões do conhecimento humano, ou somente o próprio Descartes! Considera-se aqui, no entanto, o valor epistemológico e impessoal de sua crítica.

o autor das *Méditations*. Newman e Nelson compreendem que, na objeção de Mersenne, não se pode formular racionalmente um ponto cético, e, por isso, Descartes teria afirmado que “fingir” uma falsidade absoluta é algo que não deve nos aborrecer. Um ceticismo que ultrapasse o nível de razão que nos habituamos a utilizar, ou a dúvida de segundo grau, é nomeada pelos autores de dúvida meta-criterial (*meta-criterial doubt*). Se o cético exigir, apesar de tudo, boas razões para que se possa afirmar que a dúvida meta-criterial não faz sentido, a noção que temos de racionalidade deve mudar seu conceito para algo ininteligível. Este tipo de oponente cético, que não pressupõe inteligibilidade (embora possa se contradizer, assumindo razões para levantar esta dúvida), não é aquele que Descartes se propôs a refutar, concluem os comentaristas⁷⁴ (1999, p. 395).

Mas essa interpretação em defesa de Descartes exige que mudemos totalmente nossa leitura da Primeira Meditação. Descartes se dispôs inicialmente a conceber uma dúvida hiperbólica, e prometeu dissolvê-la. A dúvida metafísica sobre a própria razão está incluída nas exigências do cético, que confessa utilizá-la apenas provisoriamente. Se Descartes evita neste momento se envolver com tal questão, terá que admitir que o seu plano de partida não teve o êxito esperado, e se contradiz. Cottingham afirma que, nas respostas às objeções acima, Descartes parece desistir da posição ambiciosa e está recuando do projeto fundamentalista do conhecimento (1993, p. 32). Popkin compartilha desta visão, sustentando que, na mesma passagem, Descartes não tratou as questões como mereciam, e adota uma postura cética (2000, cap. 10). A hipótese que ele introduziu não foi eliminada, entende Popkin, e ele próprio declarou isso ao responder que tudo o que dispomos é somente de uma convicção muito forte contra a dúvida. Mas, enquanto houver a possibilidade de que essa crença não corresponda à verdade absoluta e divina, o projeto de superar a crise pirrônica se mostrou fracassado⁷⁵.

Se esta colocação for considerada a resposta oficial de Descartes contra o cético, então devemos supor que a sua recomendação geral é a de que nada nos resta senão reconhecer a nossa incapacidade de nos libertar de um certo nível de ceticismo, e, impedidos de conhecer o mundo objetivo ou a coisa-em-si, estarmos presos a uma dúvida além daquela gerada pelos argumentos iniciais da Primeira Meditação, como indica Popkin (2000, p. 319). Seria necessário nos contentarmos com a definição de verdade razoável que o autor nos oferece, caso contrário, a última saída seria a de fechar as portas da razão, como ele sugeriu a

⁷⁴ Como foi argumentado no capítulo anterior, as hipóteses de insanidade e de irracionalidade foram excluídas da dúvida metódica, por se mostrarem incoerentes com o propósito do autor.

⁷⁵ No capítulo 4 esta questão será recolocada a novas discussões.

Gassendi. Mas renunciar à razão é justamente o que o cético deseja, e a controvérsia, pois, ainda deve permanecer. Talvez se deva concluir que o mais longe que Descartes teria conseguido chegar com a dúvida hiperbólica teria sido nas suas certezas pessoais, mas estas certezas não poderiam ter qualquer garantia divina, ou outra que fosse.

Da mesma maneira que Descartes foi acusado pelos debatedores de não poder validar suas certezas subjetivas, os luteranos e calvinistas foram culpados pela Igreja Católica por não serem capazes de medir as verdades da fé através de um critério objetivo e não-pessoal, compara Popkin (2000, caps. IX e X). A meta dos religiosos era a de poder interpretar por conta própria as Escrituras, e de descobrir a fé verdadeira apenas consultando a si mesmos. Mas a luz interior, que forneceria a certeza subjetiva, carecia de garantia objetiva. Se cada um desse ouvido a seus próprios pareceres acerca das Sagradas Escrituras, o caos deveria se instalar na teologia, previam os contra-reformistas. Descartes, de forma não muito diferente, foi criticado por Gassendi de fazer uso de suas opiniões pessoais para fundamentar e reformar a filosofia. O que Descartes pensou subjetivamente ser verdadeiro, não necessariamente deveria ser verdadeiro, objetivamente falando, explica Popkin na mesma parte.

A única solução para Descartes, nessa situação, seria a de garantir a objetividade das certezas matemáticas por meio da bondade divina. Uma vez provado Deus, o autor saberia que Ele não poderia enganá-lo sobre a regra de verdade das percepções claras e distintas. Mas, para demonstrar que Deus existe, ele precisou de alguns princípios que fossem claros e evidentes ao seu intelecto, e aqui surge o seu maior problema. Pois tais princípios não estavam isentos da dúvida antes da prova divina, e poderiam submeter-se ao engano de um gênio do mau, conforme sua mais ousada suposição. Assim entendidos, os princípios que serviriam para garantir a existência divina necessitariam da Sua própria garantia, o que geraria uma circularidade no raciocínio. Tal problema foi encontrado por Mersenne e Arnauld no tempo de Descartes, e criticado por Hume, na *Investigação*, e, por isso, deve ser tratado no próximo capítulo. Por ora, é importante observar as conseqüências da modesta resposta de Descartes sobre o acesso que nos foi negado por Deus às verdades divinas, e ressaltar o papel da fé no seu sistema, bem como a diferença entre esta e a razão.

3.3.2 Fé e Razão em Descartes

Ao admitir que, sob uma perspectiva extra-racional, não somos capazes de saber se a verdade, da qual estamos fortemente persuadidos, pode ser falsa ao julgamento de Deus, Descartes restringe a sua teoria do conhecimento àquilo que apenas nós, seres humanos, somos capazes de alcançar. Ao conceber que a validação da natureza das verdades eternas não depende do poder humano, a filosofia de Descartes acaba deixando esta tarefa ao poder divino, que seria o único capaz de contrariar uma necessidade lógica. Deus é retratado pelo autor como o criador de todas as coisas, incluindo as verdades eternas; por conseguinte, a necessidade de percepções auto-evidentes deve se subordinar à Sua vontade suprema, uma virtude infinitamente maior que a capacidade humana. A vontade divina difere significativamente da vontade dos homens, mostra Michelle Beyssade. A vontade dos homens não é criativa, e pode encontrar a liberdade apenas no poder da escolha, submetendo-se freqüentemente à compreensão, caso não queira se perder ou se negar. Já em Deus, querer e conhecer é uma coisa só (1972, p. 47).

Este aspecto do pensamento cartesiano contradiz diretamente a doutrina oficial, que entendia as necessidades lógicas e matemáticas como independentes da vontade de Deus (conforme “Súmula Contra os Gentios”, de Tomás de Aquino, livro II, cap. 25), informa Cottingham (1993, p. 58). Descartes, assim como os fideístas, era um crítico da teologia escolástica. Sua intenção era a de promover a separação entre a fé religiosa e a razão, e por isso ele se via contra os que defendiam a intromissão eclesiástica nos assuntos da filosofia. Por outro lado, o autor é amiúde levado a fazer declarações formais de apoio à Igreja, pondera ainda Cottingham (1993, p. 62), como se percebe no prefácio das *Méditations* e nos artigos finais dos *Principes*. Na primeira parte do *Discours*, por exemplo, o filósofo faz reverência à teologia, mas entende que, para alcançar por conta própria as verdades reveladas, seria “[...] necessário ter alguma extraordinária assistência do céu e ser mais do que homem”.

Há, portanto, dois tipos de textos cartesianos relativos à teologia, explica Gilson (1987, p. 132-3): aqueles em que ele a critica, unindo-se a humanistas como Erasmo de Roterdã, e aqueles em que ele visa a possibilidade de uma reforma na teologia, de forma contrária à concepção dos humanistas, mas de acordo com os princípios gerais de sua filosofia.

Os que dizem respeito à reforma teológica, têm por objetivo mudar o foco do discurso fideísta para as razões metafísicas. As razões filosóficas podem ser utilizadas para provar que há um Deus, conforme é argumentado no prefácio das *Méditations*, mas isto não implica que

as verdades reveladas, aquelas que dependem da Graça Divina, devam interferir no nosso conhecimento do mundo físico e racional. As verdades reveladas ocupam o lugar da fé, não da razão, e como a fé não é um ato do entendimento, mas da vontade, as suas descobertas são postas de lado na dúvida metódica⁷⁶, juntamente com as verdades da moral, como nota Beyssade (1972, p. 33). Elas não podem servir ao conhecimento metafísico, que se desenvolve somente pela luz natural. Na Regra III, Descartes afirma que a fé deve ser deixada de lado na investigação científica, por visar coisas obscuras. Contudo, tudo aquilo que é exibido por ela pode servir ao estudioso como objeto de pesquisa, sendo exigido para este propósito o conhecimento claro do seu teor. “Pois, embora se diga que a fé tem por objeto coisas obscuras, não obstante aquilo pelo qual cremos nela não é obscuro; é mais claro do que qualquer luz natural”, ele responde nas Segundas Objeções (1979, p. 162). Há aqui, portanto, uma distinção entre o conteúdo das coisas manifestadas pela fé, que é obscuro, e por isso deve ser afastado da pesquisa pela verdade, e a sua noção, que deve ser compreendida clara e distintamente pelo intelecto. Descartes comenta na mesma parte das Objeções que a própria obscuridade deve ter um significado claro para nós se temos como objetivo discuti-la, da seguinte forma: “[...] quando digo que a obscuridade deve ser subtraída de nossos pensamentos para poder dar-lhes nosso consentimento sem nenhum perigo de falhar, é a obscuridade mesma que me serve de matéria para formar um juízo claro e distinto”.

Além da luz natural, porém, Descartes aceita que a evidência da fé, pela qual a nossa vontade é incitada a crer, pode provir diretamente da Graça Divina. Isso se explica porque a razão formal pela qual cremos, indispensável para a formação da fé, consiste, na sua concepção, em uma luz interior, aclarada por Deus. A luz sobrenatural dispõe o interior do nosso pensamento a querer, sem diminuir-lhe a liberdade. Devido ao livre-arbítrio, todavia, é possível ignorar a Deus, e por meio deste desprezo os infiéis pecam porque acabam resistindo à luz sobrenatural, ou mesmo sendo levados por falsos raciocínios para crer, pecam da mesma forma, porque acabam não se servindo como devem da razão, conclui o respondedor das Objeções⁷⁷.

Nota-se que a razão cartesiana, a qual fora primeiramente utilizada para avaliar os princípios da fé, é vista logo em seguida como insuficiente, permitindo que Deus se anuncie por meio da nossa vontade, explica Gilson (1987, p. 262-3). É a luz natural, entretanto, que

⁷⁶ Conforme o *Discours*, terceira parte.

⁷⁷ Leibniz, ao examinar esta questão, conclui o seguinte sobre aquele que não usa corretamente a razão para suportar a fé: se ele estiver no bom caminho, é por acaso, se estiver no mau, é por sua falta com Deus (1974, p. 359).

reconhece a possibilidade de uma luz sobrenatural. A razão aparece como necessária para a aceitação da fé, mas assim que é assegurada pela origem divina, suas bases encontram-se sobre um fundamento sobrenatural, comenta Gilson na mesma parte. Este consentimento ao obscuro e ao incerto, portanto, não deve resultar em uma renúncia da razão, como entende Beyssade, mas implica em um uso prévio dela. Se há duas fontes de verdade, a divina e a natural, Descartes não abre mão de uma pela outra, como fazem os fideístas, pois a verdade é uma só, e é impossível que uma seja contrária à outra, acrescenta a autora (1972, p. 64).

A estreita ligação entre a razão e a revelação nos leva a considerar que a primeira é, para Descartes, um dado, um presente de Deus, que pode ser encontrado pelo ser humano por meio do método. Enquanto os fideístas pregavam a total ignorância para o encontro da revelação, Descartes tenta provar que é a razão fornecida por Deus o mecanismo para se fundar a fé. Mas, apesar desta fundamental diferença, o entendimento no sistema cartesiano também deve se deparar com algumas limitações. Embora a mais potente das faculdades humanas seja adequada para provar a existência divina, ela se encontra incapaz de discernir, enumerar ou compreender Suas atribuições. Na carta a Clerselier anexada às Quintas Objeções, Descartes apresenta a objeção recebida de que um espírito finito não poderia compreender Deus. Sua resposta não nega a colocação, mas mostra que isto não impede que ele O perceba, assim como se pode tocar uma montanha, sem abraçá-la (parágrafo 563). Na Terceira Meditação, Descartes já havia anunciado este aspecto do seu pensamento. Depois de haver mostrado que o pensamento pode apreender clara e distintamente sua incapacidade em conceber uma infinidade de coisas, o autor conclui naquele trecho que a noção de Deus, que possui todas as perfeições formal ou eminentemente, deve ser a mais clara e distinta de todas as outras, mesmo se tais perfeições não possam jamais ser completamente enumeradas pela mente⁷⁸. Por entender suas restrições, Descartes quis abolir do pensamento filosófico e científico a causa final, concebida por Aristóteles e seguida pelos escolásticos. Não se pode procurar e tentar descobrir os fins impenetráveis de Deus, adverte o autor nas Quartas Meditações, parágrafo 7, e *Principes*, artigo 28.

Ao afirmar que sabe, mas não compreende que Deus é infinito, transparece uma tensão na metafísica de Descartes, entre a força e a fraqueza da razão perante o Criador, observa Cottingham (1993, p. 71). Por este e outros motivos, Descartes foi acusado por muitos dos seus contemporâneos de secretamente cultivar um ceticismo e um ateísmo, explica Popkin (1996, p. 03, 2000, cap. 10), mas certamente de modo injusto. Pascal, por exemplo, achava que Descartes

⁷⁸ Meditação Terceira, parágrafo 27. Ver também artigo 19 dos *Principes*.

(a quem ele chamou de inútil e incerto), só precisou de Deus para pôr o mundo em movimento, e depois, não precisou mais Dele⁷⁹. Não obstante, o fato de Descartes provar Deus antes da física ajudou-o na questão do ateísmo, mostra Sorell (1987, p. 68). Quanto às críticas sobre ceticismo, as predominantes vieram do padre Bourdin por meio das Sétimas Objeções, e do aristotélico Voetius, na época reitor da universidade de Utrecht, onde qualquer publicação a favor ou contra Descartes fora proibida. O reitor afirmou que Descartes levou o problema do ceticismo tão a sério, que acabou destruindo os únicos meios para eliminá-lo. Bourdin considerou o método cartesiano “projeto suicida”, porque cada passo dado depois da dúvida teria que ser sempre suspeito, conforme Popkin (2000, p. 305-8). Popkin diz que Descartes irritou-se com as leituras mal feitas de suas obras, e insistia em ter utilizado a dúvida apenas como um meio para poder atingir a verdade. Nas Sétimas Respostas, ele alega que acusá-lo de ceticismo é o mesmo que acusar um doutor por descrever a doença que precisa ser curada. Ele dizia estar simulando a doença, para ver com mais eficácia a cura, mostram Popkin (2000, p. 324), Cottingham (1986, p. 34) e Fine (2000, p. 202).

Apesar destes críticos, dificilmente considera-se o fim do projeto cartesiano como um trabalho a favor da causa cética. É raro encontrar algum comentador defendendo atualmente esta posição. “Descartes não foi um cético”, é a primeira frase do artigo de Bernard Williams (1983, p. 337); Alain o retrata como um dogmático (1993, p. 167), Guenancia afirma que Descartes conduz a dúvida apenas de forma metódica, sem se convencer realmente dela (1991, p. 80), Dicker (1993, p. 03) mostra que a dúvida cartesiana é o meio para a verdadeira ciência, Maia Neto explica que Descartes propõe uma sabedoria não cética (1998, p. 30), e Owens (2000, p. 123) insiste que o que mais importa a Descartes é a busca da certeza. Verdan tenta pôr fim nesta questão, dizendo que ninguém é menos cético nem mais dogmático que Descartes (1998, p. 80). O filósofo sempre mostrou, enfim, pretender obter o conhecimento genuíno, afirmando no *Discours*, quarta parte, que conhecer é perfeição maior que duvidar.

Mas, embora ele tenha encontrado uma solução ao problema do ceticismo, a filosofia moderna pós-cartesiana teve ainda de enfrentar a crise pirrônica, elucida Popkin. Se alguém tentasse ignorá-la, permitia aos céticos o questionamento dos seus princípios básicos (2000, p. 329). A maior contribuição de Descartes ao ceticismo foi, certamente, o de ter dado um novo foco ao problema, tratando de modo especial as questões clássicas. Mas isso não significa que ele teria de ser considerado pelos céticos como um dos seus membros. Enquanto os dogmáticos tradicionais atacavam a Primeira Meditação, os céticos criticavam a conquista do

⁷⁹ Fragmentos 77 e 78 (1973, p. 61-2).

cogito em diante, mostra ainda Popkin (2000, p. 301). O cético Huet, por exemplo, alega que Descartes, quando se porta como novo “inventor da verdade”, comete a mesma falta dos dogmáticos que ele havia reprimido. Ao rejeitar a dúvida, ele a trata como se ela lhe tivesse sido totalmente inútil para examinar ou rejeitar a opinião destes (1974, p. 86 e 170). Mas, apesar de Huet e de alguns outros críticos, a filosofia de Descartes deixa o século XVII e entra no século XVIII sob outro olhar. O cartesianismo passou de oposição às instituições religiosas e estatais, para se apresentar como doutrina oficial, expressa o artigo “The Reception of Descartes' Philosophy” de Jolley⁸⁰. Na metade do novo século, as idéias inatas se tornaram a nova ortodoxia, ilustra Jolley, e a doutrina radical desta vez aparece na forma do empirismo. Nesta nova acepção, um dos mais importantes críticos do sistema cartesiano foi David Hume, e a sua principal crítica ao *cogito* encontra-se na seção XII da Investigação, que será exposta e discutida no próximo capítulo.

⁸⁰ O retrato que Jolley faz do cartesianismo foi desenvolvido a partir daquele que Voltaire expõe em suas “Cartas Inglesas” (carta XIII).

4 A CRÍTICA DE HUME À CERTEZA CARTESIANA

Nada fortalece mais o pirronismo do que o fato de haver quem não seja pirrônico. Se todos o fossem, não teriam razão. (PASCAL, Pensamentos, fr. 374)

Conforme acentuado no capítulo anterior, o aparecimento do *cogito* foi o instrumento fundamental para que Descartes e os cartesianos pudessem evidenciar a superioridade da razão sobre a dúvida sustentada pelos céticos e pirrônicos do seu tempo. Mas para que o criador do *cogito* fosse capaz de alcançar sua certeza intrínseca, foi igualmente frisada a necessidade de ele engendrar em si próprio uma dúvida forte e radical, de forma idêntica à de seus adversários. O problema produzido neste raciocínio, porém, não se mostrou capaz de solucionar-se a si mesmo do ponto de vista do cético, o qual, ao invés disso, teria adquirido ainda mais força com a introdução de uma hipótese tão enérgica como a do gênio maligno. A certeza cartesiana, portanto, para se manter intacta, teria que resistir às mais diversas críticas, elaboradas tanto no tempo do seu idealizador como nos séculos seguintes.

Este capítulo tem por objetivo fazer uma análise da crítica de um dos mais importantes oponentes do sistema cartesiano no século XVIII, David Hume, bem como apresentar as possíveis réplicas às suas colocações fornecidas pelo exame dos argumentos de Descartes ou de seus seguidores. A crítica direta de Hume ao assunto encontra-se na seção XII da Investigação, e por isso será o guia deste capítulo. Tal comentário envolve a percepção de que o *cogito* não poderia sustentar-se frente à dúvida acerca de todas as faculdades humanas, sob pena ou de ter que negar a dúvida sobre si mesmo, e conseqüentemente, renunciar à exclusividade como primeiro princípio, ou de apresentar-se como um argumento circular, quando se propõe a provar a sua origem através de um deus misericordioso. Devido à extensão da crítica e das respostas em cada caso, o capítulo é dividido em duas partes. A primeira trata de fornecer uma interpretação e de apresentar algumas objeções ao problema encontrado por Hume. A segunda procura explicar em que consiste o célebre círculo cartesiano, e quais as possíveis soluções para as objeções de Hume.

4.1 A CRÍTICA NA INVESTIGAÇÃO

Há uma espécie de ceticismo, *anterior* a todo estudo e filosofia, que é muito inculcado por Descartes e outros como preservativo soberano contra o erro e o juízo precipitado. Esse ceticismo recomenda uma dúvida universal não só das opiniões e princípios que até então perfilhávamos, como também de nossas próprias faculdades. Dizem os nossos filósofos que devemos assegurar-nos da veracidade dessas opiniões e princípios por uma cadeia de raciocínio deduzida de algum princípio original que absolutamente não possa ser falaz ou ilusório. Mas, ou não existe nenhum princípio original dessa sorte que tenha prerrogativa sobre os outros princípios convincentes e evidentes por si mesmos, ou, se os houvesse, não poderíamos avançar um passo além deles a não ser pelo uso dessas mesmas faculdades de que nos aconselham a suspeitar. A dúvida cartesiana, portanto, se pudesse ser alcançada por alguma criatura humana (o que evidentemente não pode), seria de todo incurável; e nenhum raciocínio nos poderia conduzir jamais a um estado de segurança e convicção a respeito de qualquer assunto. (HUME, 1975, p. 149-150, grifo do autor)

O ceticismo cartesiano, rotulado de “antecedente” por Hume, seria nada mais do que um “preservativo soberano” de todo juízo irrefletido em filosofia, e abarcaria não só as nossas opiniões pré-concebidas, mas incluiria as nossas próprias faculdades cognitivas. A única solução para um tipo de ceticismo como esse, Hume bem expõe, estaria na fundação de um princípio que fosse anterior aos outros, que pudesse resistir à dúvida generalizada e que não fosse “falaz ou ilusório”.

Embora o estabelecimento de um princípio tão peculiar seja a melhor maneira de resgatar a filosofia cartesiana do ceticismo universal, a afirmação de Hume implica que um tal raciocínio jamais poderia habilitá-lo a adotar tal procedimento. Ele argumenta que o “princípio original”, ou o *cogito* de Descartes teria que ser extraído de algum fundamento anterior, ou ao menos, do mesmo patamar que ele. E mesmo que o próprio *cogito* pudesse ser lido como um princípio soberano, adverte Hume, ele não nos permitiria avançar um passo além de sua auto-evidência, a não ser que pudessemos fazer uso de alguns outros princípios contidos nas próprias faculdades que haviam anteriormente sido postas em dúvida. Como se percebe, este uso imediatamente nos remeteria ao chamado raciocínio vicioso ou círculo lógico.

A crítica, portanto, ao discutir as duas possíveis saídas ao problema, revela quais conseqüências devastadoras cada uma poderia causar ao conhecimento humano, e quais as razões para o abandono do projeto. Nesta seção, será realizada uma análise da primeira conseqüência para o *cogito* dada na explanação de Hume, ficando para a próxima seção aquela em que o autor encontrou um raciocínio circular no argumento cartesiano.

A primeira, como se observou, pergunta sobre a base indubitável em que o *cogito* deveria ser extraído, mas lembra que, se o ceticismo resultar na dúvida acerca de todas as

frágeis faculdades de quem raciocina, infere que não pode haver nenhuma. Poucos anos depois da crítica que Hume publicou na *Investigação*, Thomas Reid adotou uma posição contra Descartes semelhante à sua. Após entender a conquista do primeiro princípio cartesiano, ele faz a seguinte avaliação:

A única objeção que se pode fazer a Descartes é aquela: a que máxima você confia no testemunho de sua consciência? A quem você a assegurou que não possa enganá-lo? [...] A esta objeção não há uma resposta, pois nos é impossível duvidar das coisas que a consciência nos manifesta; nossa natureza nos força a crer em seu testemunho [...]. Mas porque parar em um caminho tão belo? Porque não examinar se não existe outros princípios que a mesmo título possam ser reconhecidos? (REID, 1828, Tomo III, p. 165).

Outra observação neste sentido surgiu ainda de Charles Sanders Peirce. Este defendeu em “Some Consequences of Four Incapacities” que, em filosofia, não se pode começar com a dúvida completa, afirmando: “não temos poder de introspecção; todo conhecimento do mundo interior é derivado por raciocínio hipotético de nosso conhecimento de fatos externos. Não temos poder de intuição, cada cognição é determinada logicamente por cognições prévias” (1986b, p. 230).

Tais cognições prévias são os objetos aqui em questão. Deve o sistema cartesiano abarcar estas definições? Se sim, devem ser elas derivadas de um conhecimento externo, como Peirce indica, ou do testemunho de nossa própria natureza intelectual, como deseja Reid? A sugestão de Peirce foi claramente rejeitada por Descartes, mas talvez não a de Reid. Se esta não for negada, porém, a questão que o crítico insere logo em seguida, e que Hume também havia questionado, fica a responder: por que então não examinar se não há outros princípios que possam ser reconhecidos com o mesmo privilégio que o *cogito*?

Os fundamentos que, assim como o *cogito*, não necessitariam de justificação racional, poderiam ser, por exemplo, os primeiros princípios levantados na filosofia aristotélica, que para os escolásticos consistiam em pontos de partida para qualquer conhecimento possível. O princípio de não-contradição é tido por Aristóteles como o mais certo de todos⁸¹, mas alguém também poderia pensar em outros pontos básicos de sua filosofia, como o princípio de identidade e o de terceiro excluído. Para Leibniz, pronunciar o *cogito* é um ato tão manifesto quanto dizer que A é igual a A, ou que alguma coisa é aquilo que é (1974, p. 250). Se este deve ser o caso, o raciocínio de Leibniz nos leva a crer que o princípio cartesiano pode ser útil, mas não deve ser o único da sua espécie.

A única saída, portanto, para o princípio cartesiano nesta situação seria a de admitir um conhecimento prévio, não sujeito à dúvida. Mas para que esta admissão seja feita, a filosofia

de Descartes teria que ser compreendida sob uma visão aprimorada, que não surge da leitura imediata da Primeira Meditação, como sustentam vários comentadores. Citam-se aqui alguns deles. Mesmo após submeter-se à dúvida hiperbólica, André Verdan julga que Descartes teria aceito determinadas máximas ou noções comuns como critérios essenciais de verdade (1998, p. 82). Kenny entende que os princípios metafísicos, reconhecidos como princípios da luz natural nas *Méditations*, não são chamados em questão pelo gênio (1995, p. 20). Cottingham mostra que algum conhecimento anterior, tal como o significado de termos como pensamento, dúvida e existência, deve ser pressuposto na extração do *cogito* (1986, p. 41). M. Wilson defende que certas proposições são reconhecidas implicitamente por Descartes (1991, p. 58), e Popkin reflete sobre a insistência do autor em avaliar certas verdades conhecidas intuitivamente. Descartes, consoante Popkin, afirma contra seu adversário Herbert que, para se conhecer a verdade, é preciso saber de antemão em que ela consiste⁸². O comentador aproxima este aspecto do pensamento cartesiano do diálogo “Ménon” de Platão, no qual se afirma que, para procurar o que quer que seja – e neste caso, para encontrar a verdade – é preciso que se saiba o que se está procurando (2000, p. 255). Bruce Aune concorda com esta posição, e indica que o primeiro item do método cartesiano depende de um fundo substancial de conhecimento, que inclui operações do intelecto (vontade, entendimento, imaginação, sentidos), simples noções (natureza do conhecimento, pensamento, existência, certeza) e princípios da luz natural (“o nada não possui atributos”, etc.). Mas o *cogito*, na tradução de Aune, não deve depender de “coisas”, se por este termo entendermos qualidades primárias ou substâncias. Ele deve depender apenas de “semi-coisas”, ou seja, de modos ou acidentes da substância pensante, como é o caso do pensamento corrente (1991, p. 12-3).

Na literatura cartesiana há vários indícios que confirmam a interpretação refinada exposta por esses intérpretes. Os princípios auto-evidentes apresentados acima pelos comentadores, que foram sintetizados em três categorias por Aune, são constantemente apresentados na obra cartesiana. No artigo 10 dos *Principes* Descartes afirma que as noções comuns não são adquiridas através do estudo, mas nascem conosco, e ao tentar defini-las, alguém só consegue obscurecer, antes que esclarecer o seu sentido. Para estabelecer o *cogito*, diz ele, não é negado saber em que consiste, por exemplo, o pensamento, a certeza e a existência. Em *Recherche* (1826, p. 369), o mesmo é aludido na fala de Eudoxo. Ao responder a seu oponente Epistémon, a figura invocada pelo autor reafirma a sua posição de que é necessário alguém saber o que representa para si a dúvida e o pensamento antes de se

⁸¹ Metafísica, livro IV (1953, 1005b).

⁸² Em carta a Mersenne, de 16 de outubro de 1639.

convencer do *cogito*. Ele prossegue na página seguinte replicando que não pode haver alguém tão tolo a ponto de ter que aprender o que é a existência e coisas semelhantes para saber que é. Assim, para saber em que se constitui a natureza da dúvida e do pensamento, basta que alguém duvide e pense, e logo descobrirá que só pode ter esse conhecimento claro de si mesmo, de seu testemunho interior, conclui o argumentador. Na Regra XII, ele elucida este ponto afirmando que conhecemos a dúvida, a ignorância, a volição e coisas semelhantes com tanta facilidade, que para isto basta sermos dotados de razão. Ainda na carta a Clerselier incluída nas respostas às Quintas Objeções, parágrafo 558, é dito que o caráter da dúvida era o de negar apenas os prejuízos, e não as noções “que se conhecem sem qualquer afirmação ou negação”. E na mesma parte, no parágrafo 554, ele atesta ser impossível nos desfazermos das noções presentes em nosso espírito, evidenciando assim, a dúvida pontuada nos prejuízos e nas opiniões provenientes da vontade.

As operações próprias do intelecto, como as sensações, a vontade e o entendimento também se apresentam como bases pressupostas no sistema cartesiano, de acordo com a sua definição de pensamento apresentado no apêndice das respostas às Segundas Objeções, e no artigo 9 dos *Principes*. E finalmente as chamadas verdades dadas pela luz natural também podem não estar subordinadas à dúvida se tomarmos como base o que diz o autor nos *Principes* e também nas respostas às Segundas Objeções. Nesses textos o filósofo admite várias máximas como primeiras noções, “[...] cujos conhecimentos são tão verdadeiros e tão evidentes, como nada mais pode sê-lo [...]” (1979, p. 155). No artigo 49 do seu suposto manual, são elencadas como verdades eternas as seguintes máximas ou noções comuns: “é impossível que uma mesma coisa seja e não seja ao mesmo tempo”; “o que foi feito não pode ser desfeito”; e “aquele que pensa não pode deixar de ser ou de existir enquanto ele pensa”. Entre estas máximas, pode-se encontrar o princípio escolástico de não-contradição e aquela que pode ter revelado o conhecimento do *cogito*. É possível, portanto, que Descartes tenha confiado em uma base precedente semelhante à aristotélica para poder atestar a auto-evidência da sua existência e posteriormente utilizá-la na demonstração da existência e bondade divina? Mas esta confiança não faria do *cogito* o centro do sistema cartesiano, da forma como ele é sempre enfatizado.

De acordo com Gaukroger, Descartes não segue o modelo geométrico nem o aristotélico-humanista nas suas principais obras filosóficas, pois o autor rejeita claramente o uso do silogismo como método de descoberta (1994). A dedução dos primeiros princípios, segundo ele, foi usada por Descartes apenas como método de apresentação sistematizada de

idéias metafísicas e de resultados filosófico-naturais de forma semelhante às *disputationes* jesuítas do século XVI, às quais ele era bastante familiar.

A recusa ao método silogístico por parte do autor é clara nos *Principes*, artigo 10, onde os lógicos são acusados por obscurecerem, ao invés de explicarem as manifestações do espírito, e em *Recherche* (1826, p. 366), no qual Eudoxo encontra através da dúvida a possibilidade de se deduzir conhecimentos “mais certos e mais úteis” que o princípio de não-contradição. Talvez o autor não tivesse negado a auto-evidência de outros princípios mentais além do *cogito*, embora não reconheça que esses tenham grande utilidade na eliminação da dúvida hiperbólica. O princípio manifesto que deveria restar na mente do meditador para que uma hipótese como a do gênio maligno não encontrasse meios para ressurgir, seria o ato de pensar, o único feito habilitado a concretizar o saque de novas certezas. Se entre as certezas extraídas desta primordial estiverem incluídos os axiomas da filosofia aristotélica, então o *cogito* naturalmente voltaria a ser visto como o cerne do método cartesiano.

Mas, ainda que o *cogito* possa ser lido como a base que fundamenta o seu ego, o comentário de Hume implica em uma nova armadilha em tal reflexão. Embora Descartes tenha enfatizado a utilidade de sua dúvida e demonstrado a certeza conquistada sobre ela, a avaliação de Hume na *Investigação* parece indicar que tal conquista não nos permitiria progredir naturalmente na cadeia de raciocínio, uma vez que outros princípios do entendimento humano foram colocados sob desconfiança na primeira etapa do método. O projeto cartesiano, neste panorama, estaria condenado à conquista de uma certeza apenas, sem ter direito de recorrer a qualquer critério ou garantia externa para ela. Qualquer passo dado adiante na tentativa de se provar outras noções poderia sentenciar, portanto, o seu sistema a um raciocínio vicioso. A controvérsia gerada envolvendo o aparente círculo é o conteúdo a ser debatido na próxima seção.

4.2 O CÍRCULO CARTESIANO

A crítica de Hume parece coincidir com a que passou a ser muito conhecida como “círculo cartesiano” ou “círculo de Arnauld”, por este ter sido um dos primeiros a advertir o amigo sobre o problema. Além de Arnauld nas *Quartas Objeções*, os teólogos Mersenne e Gassendi fizeram a mesma observação nas *Segundas e Quintas Objeções*, respectivamente⁸³. Em linhas gerais, a suposta

⁸³ O detalhamento da questão pode ser encontrado ainda em outras obras dos críticos. Arnauld a expõe na “*Logique ou l’art de penser*” parte IV, cap. VI, segundo Popkin. Gassendi, em “*Instances*”, med. IV, dubit. IV,

incoerência resulta da afirmação do autor das *Meditações* ao estabelecer que tudo o que percebemos clara e distintamente é verdadeiro porque Deus existe e não tem intenção de nos iludir, e, em outra parte, assegurar que Deus existe e não é enganador porque podemos conceber tal verdade clara e distintamente. No decorrer das *Meditações*, observa-se claramente a disparidade das afirmações:

- 1) “[...] a existência de Deus deve apresentar-se em meu espírito ao menos como tão certa quanto considere até agora todas as verdades das Matemáticas [...]” (1979, p. 125).
- 2) “E, assim, reconheço muito claramente que a certeza e a verdade de toda ciência dependem do tão-só conhecimento do verdadeiro Deus: de sorte que, antes que eu o conhecesse, não podia saber perfeitamente nenhuma outra coisa” (1979, p. 128).

Descartes tentou provar a existência e a bondade divinas por meio de percepções claras e distintas, mas a garantia de que tais percepções são confiáveis deveria provir da bondade divina! Ele não poderia manter ambas as proposições (1) e (2) ao mesmo tempo, seria necessário que uma delas se instituísse como ponto de partida na argumentação. Se sua filosofia não for capaz de proporcionar razões suficientes para isso, corre o risco de estar argumentando em círculo.

Entretanto, é pouco provável que um matemático tão rigoroso como Descartes tivesse incorrido em uma falácia tão evidente, especialmente após ter criticado essa espécie de sofisma no prefácio das *Meditações*. Antes de condenar o projeto cartesiano de ser circular, seria apropriado tentar reconstituir os argumentos do autor sobre o problema e procurar fornecer uma explanação que possa ser adequada ao método da dúvida. Várias tentativas deste tipo foram empreendidas. O presente trabalho descreve as mais importantes, enquadrando-as em três linhas gerais, embora qualquer classificação como essa sempre possa parecer arbitrária: a garantia mnemônica, a garantia da regra de verdade e a garantia epistêmica e psicológica.

4.2.1 A Defesa Mnemônica

Descartes enfatiza nas *Meditações* que todas as noções claras e distintas encontradas no interior de seu pensamento devem submeter-se a uma garantia externa e objetiva com poder suficiente para dar legitimidade às suas certezas subjetivas. Como consequência desta

inst. 2, conforme Gilson (1987, p. 360). A crítica foi também exposta no famoso “Dictionnaire” de Bayle no verbete “Cartes, René Des”, apresentada também por Popkin (2000, p. 320).

afirmação, o autor foi acusado de não saber ao certo nem mesmo se existia antes de ter o conhecimento verdadeiro da existência de Deus. Tal crítica é clara em uma réplica recolhida por Mersenne nas Segundas Objeções:

[...] como ainda não estais certo da existência de Deus e dizeis, no entanto, que não podeis estar seguro de coisa alguma, ou conhecer coisa alguma clara e distintamente, se primeiro não conheceis certa e claramente que Deus existe, segue-se que não sabeis ainda que sois uma coisa pensante, porquanto, segundo vós, tal conhecimento depende do conhecimento claro de um Deus existente, que ainda não demonstrastes, nos lugares onde concluíis que conheceis claramente o que sois. (DESCARTES, 1979, em “Segundas Objeções”, p. 147)

A essa crítica o autor responde:

[...] onde afirmei **que nada podemos saber de certo, se não conhecermos primeiramente que Deus existe**, afirmei, em termos expressos, que falava apenas da ciência dessas conclusões, **cuja lembrança nos pode retornar ao espírito, quando não mais pensamos nas razões de onde as tiramos**. Pois o conhecimento dos primeiros princípios ou axiomas não costuma ser chamado ciência pelos dialéticos. (DESCARTES, 1979, em “Respostas do Autor às Segundas Objeções”, p. 158, grifos do autor)

A resposta oficial de Descartes ao problema parece ser a de que a garantia divina diz respeito apenas à ciência ou lembrança de suas conclusões, e não ao que ele clara e distintamente concebe. Nas Quartas Respostas ele profere o mesmo a Arnauld. Uma proposição seria verdadeira, portanto, toda vez em que é concebida em nossa mente, independente do conhecimento da existência do Ser Supremo. Há coisas que o entendimento apreende claramente, Descartes explicita, “[...] quando observamos de perto as razões de que depende seu conhecimento; e, por isso, não podemos, então, duvidar dele” (1979, p. 161). E completa, de forma tão transparente, que é importante citar sua defesa na íntegra:

Mas, dado que podemos esquecer as razões, e no entanto recordar as conclusões daí extraídas, pergunta-se se é possível ter uma firme e imutável persuasão sobre essas conclusões, ao passo que nos lembramos de que foram deduzidas de princípios mui evidentes; pois esta lembrança deve pressupor-se para que possam chamar-se conclusões. E eu respondo que só podem tê-la os que conhecem de tal modo Deus a ponto de saberem que não pode acontecer que a faculdade de entender, que lhes foi dada por Ele, tenha por objeto outra coisa se não a verdade; mas que os outros não a têm. (DESCARTES, 1979, em “Respostas do Autor às Segundas Objeções”, p. 161)

Além das respostas às objeções, algumas passagens nos *Principes* sustentam a mesma interpretação com relação ao papel epistemológico de Deus na filosofia cartesiana. O artigo 13 é destinado a resolver a controvérsia da seguinte maneira. Ao asseverar que o pensamento tem noções seguras de verdade ao tempo em que as compreende e considera a ordem de que tirou suas conclusões, Descartes afirma que tem motivo de desconfiar de seu raciocínio apenas quando acontece de lembrar-se de alguma ciência cuja cadeia de razões não é demonstrada imediatamente ao intelecto. O artigo 44 atesta que é somente nossa memória e

nosso conhecimento passado que nos faz errar e nos enganar. Isso acontece toda vez que julgamos algo sem apreendê-lo, reitera o autor, pois é uma prescrição da luz natural nunca julgar o que não conhecemos distintamente.

A função de Deus no sistema cartesiano seria, então, a de assegurar as memórias de conclusões prévias, ao passo que algumas noções distintas estariam livres da dúvida hiperbólica. De fato, assegurar-se de todas as cadeias de raciocínio e ainda ter que recomençar todas as provas das operações lógicas que as sustentam cada vez que necessitamos delas seria uma tarefa infinita ao ser humano. Gilson (1987, p. 360) e Aune (1991, p. 14-5) concordam com essa leitura. Ambos afirmam que os princípios auto-evidentes, tais como o *cogito* e a prova causal da existência de Deus, dispensam qualquer auxílio externo, pois no momento em que são concebidos, o pensador está atualmente atento para não ser vítima da hipótese de um gênio enganador. A garantia divina a que Descartes invoca, prossegue Gilson, deve referir-se apenas à memória (*souvenir*) de uma evidência, pois memória não é considerada evidência enquanto puder ser tomada erroneamente ou ser submetida à dúvida. Desta forma, até o próprio *cogito* poderá ser avaliado como um prejuízo e necessitar de aval externo se trazido ao intelecto como memória ou se afirmado sem que se pense em seu conteúdo (1987, p. 360-1).

Apesar da notoriedade deste desfecho, a reivindicação dos primeiros princípios e o papel da divindade no sistema cartesiano tem sido muito disputados entre os comentadores, e autores fornecem respostas alternativas ao problema da circularidade. Cottingham entende que a defesa da memória não é satisfatória por duas razões. Uma delas é a de que a idéia mantida por Descartes de que algumas proposições são tão simples que não poderiam ser questionadas não se coadunaria com a possibilidade da dúvida geral levantada na Primeira Meditação. Outra disparidade diz respeito às premissas necessárias para a prova causal da existência de Deus: estas deveriam ser tão simples e transparentes que bastaria prestarmos atenção nelas para que sua certeza esteja garantida. Mas tal clareza certamente não é o caso se lembrarmos da complexidade que suas premissas envolvem para serem compreendidas (1993, p. 31).

Outras interpretações destinadas a resolver o problema tentam, de diferentes modos, solucionar as duas questões. Para estas leituras, a dúvida metódica estende-se a todas as noções de verdade, e a garantia divina não deve dizer respeito apenas às recordações da pessoa que suspende o juízo. As próximas seções apresentarão tais respostas em duas partes, para facilitar a exposição. De um modo geral, pode-se denominar a acepção acima de interpretação conservadora (*conservative interpretation*), seguindo Dugald Murdoch. Tal interpretação toma a idéia de um deus que pode nos ter dado uma natureza enganosa como

razão para duvidar de apenas *algumas* das coisas que percebemos clara e distintamente, excluindo as verdades eternas. As interpretações seguintes podem ser chamadas de radicais (*radical interpretation*), seguindo ainda este tradutor das obras cartesianas para o inglês, conjecturando a idéia do gênio maligno como uma razão para duvidar de *tudo* o que percebemos clara e distintamente (1999, p. 223).

4.2.2 A Defesa da Regra de Verdade

As dificuldades apontadas na defesa mnemônica pelos críticos são textuais e filosóficas. Cottingham discorda que o papel de Deus na obra de Descartes seja apenas o de garantir a confiabilidade de nossas recordações passadas. Mesmo após provar a veracidade divina, o autor não teria sustentado a infalibilidade das lembranças de suas conclusões, pensa Cottingham, mas mantido que deveria rever e checar os resultados de raciocínios, além de manter seus argumentos sob revisão para eliminar continuamente quaisquer resíduos de preconceitos que poderiam ainda infectar seu juízo. Isso faz sentido se observarmos que os artigos 68 ao 75 dos *Principes* tratam de instruir o leitor maduro a filosofar corretamente, mostra o comentador (1986, p. 71).

Autores mostram que, na conversa com Burman, o filósofo depõe que cada um deve determinar por meio de sua experiência pessoal se tem ou não boa memória, testando a si próprio ou fazendo uso de notas e artifícios semelhantes. A Regra VII também indica que, nas situações em que não for possível reduzir um determinado conhecimento à intuição, só nos resta confiar na enumeração de suas partes. A Regra XVI, por outro lado, estabelece que as coisas que exigem atenção contínua nunca podem ser confiadas à memória, que pode distrair o pensamento com recordações inúteis. Mas, em vez de buscar ajuda de alhures, o autor apresenta, nesta mesma regra, meios para se evitar o problema. Ele sugere:

Convém fazer um resumo em que escreveremos os termos da questão, tais como nos tenham sido propostos na primeira vez; depois, a maneira de abstraí-los e os sinais com que se os representa, a fim de que, quando a solução seja encontrada, com os mesmos sinais a apliquemos facilmente e sem nenhuma ajuda da memória ao objeto particular de que se trata; pois nada se abstrai, a não ser de uma coisa menos geral. (DESCARTES, 2000, p. 134)

A aparente divergência textual entre as Regras e as Respostas às Segundas Objeções poderia gerar uma inconsistência na filosofia cartesiana. Mas os objetores da garantia mnemônica não julgam que as respostas do autor devam ser tomadas tão literalmente. É

possível que, nas partes das Objeções em que a questão da memória é tratada, o respondente não estivesse discutindo se memória de fato deve ser confiável, mas se *o que* é lembrado pode ser considerado razão suficiente para estabelecer a verdade da conclusão em questão. O autor estaria indagando, portanto, se algo que foi uma vez demonstrado poderia habilitar alguém a estar certo, na situação em que o gênio poderia estar atormentando-o, da verdade do que então foi provado. Esse é o parecer de Harry Frankfurt no seu artigo contra a defesa da memória (1996b, p. 359). Henry Wolz também assevera que Descartes, neste questionamento, não estava preocupado se um estado prévio de certeza foi atingido na ocasião em que a reflexão era atual para ele, mas se um tal estado, lembrado atualmente pela memória, é ainda válido (1996, p. 227). Da mesma forma Larmore mostra que no artigo 13 dos *Principes*, onde se trata da memória, o autor admite a validade de demonstração de uma proposição lembrada, mas entende que, se não atendermos as premissas que a tornam evidente, podemos nos desconcentrar de seu assentimento e crer na possibilidade que ela seja falsa (1996, p. 304).

Há mais um trecho nas Meditações que pode auxiliar a aceção de que o possível engano mencionado pelo autor acerca da memória de conclusões obtidas não estaria dizendo respeito ao seu uso no momento em que a dúvida alcança seu ápice, mas apenas ao fato de memória ser utilizada sem que suas premissas sejam devidamente meditadas. Ao fim da sua resposta ao questionamento de Mersenne nas Segundas Objeções, Descartes nos remete para o final da Meditação Quinta, ponderando já ter tratado lá suficientemente do assunto. Em tal passagem, o autor mostra que pode conhecer verdadeiramente a natureza do triângulo quando presta atenção na demonstração da medida de seus ângulos, mas que também pode suspeitar desta verdade, caso desvie o pensamento de sua evidência e ignore que há um Deus para garanti-la. Mas, após reconhecer a benevolência divina, ele julga que tudo o que concebe clara e distintamente é verdadeiro, ainda que não mais pense nas razões pelas quais fez o julgamento, mas que *lembre* de tê-las compreendido como uma ciência certa e verdadeira (1979, p. 127-8). A lembrança do juízo aqui fica a cargo do meditador, e não de um Ser Supremo para garanti-la, e o aval divino, como foi bem colocado, deve estender-se à todas as reflexões do intelecto, e não apenas àquelas trazidas pela recordação.

A interpretação referente à memória pode também encontrar obstáculos de nível filosófico na teoria do conhecimento cartesiana. Frankfurt (1996b) observa que tal garantia poderia comprometer Descartes à doutrina altamente implausível de que memória deve ser infalível. Um outro problema mencionado pelo crítico é que, mesmo na prova causal da existência divina é preciso lembrar de coisas que foram demonstradas, e a precisão desta lembrança poderia engendrar um novo círculo. De modo análogo, para confiar na memória de

certas conclusões matemáticas durante a manipulação de idéias, Descartes teria que apelar para a memória de ter provado a existência de Deus, diz Dicker, mas isso igualmente incidiria em um outro círculo: o de defender a confiabilidade da memória com um novo uso da memória (1993, p. 123). Uma saída a Descartes nesta situação, lembra Frankfurt, poderia ser a de atender ativamente e simultaneamente não só os passos que estão sendo lembrados em uma determinada prova, mas também os da demonstração teológica pelo princípio de causalidade. Mas esse processo também não se harmoniza com a filosofia cartesiana de que é impossível a uma mente atenta perceber inúmeras coisas ao mesmo tempo. Além das passagens em que Descartes defende tal posição, pode-se fazer um paralelo deste raciocínio com a visão encontrado na “Ótica”, enfatizada por Cottingham, na qual o autor sustenta que, ao tentar manter vários objetos em atenção ao mesmo tempo, alguns sempre ficarão fora de foco (1986, p. 70).

Visto que nosso intelecto não é capacitado a lidar com diversas idéias concomitantemente, alguns críticos sustentam que a garantia divina, ao invés de memória, estivesse se reportando à regra de verdade e à continuidade do *cogito*, mas não à corrente atual do nosso raciocínio de percepções claras e distintas individuais e particulares. Para tomar a classificação dada por Dicker, estes serão chamados de defensores da regra de verdade ou regra geral (1993, p. 125).

Cottingham, por exemplo, entende que, para alguém obter conhecimento certo de sua existência, basta confiar nas intuições fundamentais do intelecto. Até mesmo o ateu pode obter essas cognições. Mas, para construir um corpo sistemático de conhecimento e se deslocar da mera cognição de reflexões temporais (*cognitio*) para o conhecimento estável (*scientia*), é necessário buscar amparo na idéia da divindade. Neste caso, o ateu não poderia fazer progressos além de episódios isolados de conhecimento nem obter ciência verdadeira da totalidade de suas próprias percepções⁸⁴ (1986, p. 70-1). Para Bernard Williams, a prova causal da existência de Deus encontra-se entre aquelas intuições que são indubitáveis quando refletidas. Somente aquele que assentir a ela será capaz de construir ciência verdadeira e ordenada. O fiel, portanto, tem uma resposta sistemática e geral à dúvida sistemática e geral, enquanto o ateu não, que deve apenas assentir temporariamente a algumas proposições claras e distintas, compreende o comentador (1983, p. 349). Wolz afirma igualmente que nossa existência, quando devidamente meditada, é certa. Mas, como a duração do nosso pensamento é divisível, a regra de verdade também toma lugar no tempo, sendo incapaz de conferir

⁸⁴ Conforme colocado a Mersenne nas Segundas Objecões (1979, p. 158).

validade à nossa experiência para além daquele momento passageiro. Para isso, a certificação divina é exigida, e a dupla garantia, a humana e divina, é fundamental para a totalidade do conhecimento científico, por causa da concepção cartesiana de tempo, de que um momento não necessariamente é conectado com outro, encerra o argumentador (1996, p. 228-9). Murdoch também mostra que Descartes não tem razões suficientes para duvidar de suas apreensões intuitivas, como a do *cogito* e as das provas da existência divina, mas tem motivos para não confiar nas suas percepções de inferência (as quais não incluiriam, para o autor, a prova causal da existência divina). Daí segue-se a importância de evidenciar que Deus existe e não pode ser impostor (1999, p. 237-8).

Tais comentadores adotam uma compreensão comum acerca da intervenção divina no método cartesiano. De acordo com eles, Deus garante a máxima cartesiana de que tudo o que ele concebe clara e distintamente deve ser verdadeiro. Se tal concepção puder ser favorecida pela bondade de Deus, todos os eventos de ciência individual poderão apoiar-se igualmente na regra de verdade. A resposta ao problema do regresso ao círculo de Kenny pode também ser avaliada como a de que a garantia divina estivesse sendo imputada apenas à regra de verdades claras e distintas. Tal posição, no entanto, aproxima-se também da resposta epistêmica, que será vista a seguir. Kenny divide o ceticismo cartesiano em dois níveis. A dúvida de primeira ordem é aquela que não pode ser hesitada no momento atual em que é pensada, mas pode ser posta sob suspeita de modo indireto, quando alguém desvia a atenção de seu teor. A dúvida metafísica de segunda ordem, logo, é a que questiona a verdade da proposição geral de que tudo o que percebemos clara e distintamente pode ser falso, indagando, portanto, se nossas faculdades são realmente confiáveis, e esta só pode ser removida por Deus. A certeza atingida no primeiro nível, que expressa a consciência da mente (as premissas do *cogito*) e a presença da idéia de Deus, é indubitável, mas não assegura que nunca trairemos nossas faculdades considerando-as todas falsas. A veracidade divina, por conseguinte, deve remediar tal fraqueza do intelecto humano e revelar a irracionalidade da dúvida metafísica (1995, p. 183-99).

Esse tipo característico de resposta ao desafio da circularidade é criticado por Dicker, que afirma não haver suporte textual para sua conclusão. Ademais, se o conhecimento da regra geral não for necessário para a prova da existência de Deus, como deve ser suposto em tal interpretação, será igualmente dispensável para as provas matemáticas ou de demonstrações equivalentes. A réplica, porém, pode ser a de que, sem a regra geral, alguém estaria limitado a episódios momentâneos de certeza e privado de ciência permanente, reconhece o próprio Dicker. Outra inquirição do debatedor é se, ao duvidar do princípio geral

de verdade, não estamos duvidando também da veracidade do que percebemos claramente na circunstância do gênio. A defesa, segundo ele, é incompatível com a exigência de que as percepções devam ser não só auto-evidentes, mas também auto-garantidas (1993, p. 130-32).

Para responder a esta crítica, seria preciso aduzir argumentos contra a dúvida envolvendo o exercício atual da razão. Mas como indica a crítica de Hume, exposta no início deste capítulo, a razão é insuficiente para provar o uso dela mesma sob pena de redundar em círculo. Há alguns autores, no entanto, que procuram satisfazer a solicitação cartesiana, tentando, da mesma forma, solucionar o círculo. Tal objeção aqui será nomeada defesa epistêmica, mas há uma corrente dissidente dela chamada defesa psicológica. Ambas serão tratadas na próxima seção.

4.2.3 A Defesa Epistêmica e Psicológica

De modo semelhante a Kenny, Frankfurt entende que as certezas claras e distintas estão fundadas apenas na indubitabilidade do intelecto, mas, de forma um pouco mais branda, não tendo qualquer correspondência com verdades absolutas. A dúvida cartesiana, para o comentador, pode nos levar, no máximo, a apreender evidência ou certeza, mas não signo de verdade (1996a). Em tal perspectiva, a contestação à objeção do círculo será a de que podemos intuir a existência de Deus pelo raciocínio causal apresentado na Terceira Meditação, e enquanto o raciocínio ocorre, somos incapazes de duvidar que Ele exista, mesmo sem saber se tudo o que clara e distintamente percebemos é verdadeiro. Pois como a hipótese do gênio enganador não se apresenta como uma boa razão para rearmos em dar crédito à razão, a necessidade de que o Deus benévolo nos confira um bom instrumento de discernimento impõe-se como um axioma evidente ao intelecto.

Embora a verdade absoluta só possa vir de Deus, Descartes não teria razões suficientes para desconfiar de suas faculdades. Essa solução parece acordar com a resposta do filósofo a Mersenne nas Segundas Objeções (apresentada no capítulo anterior), julga Frankfurt. Ali o autor afirmou que não podemos duvidar do nosso entendimento quando observamos de perto as razões de que ele depende, e, ainda que não represente verdade absoluta do ponto de vista de Deus ou dos anjos, essa é “[...] toda certeza que se pode razoavelmente desejar” (1979, p. 160).

A função de Deus no sistema cartesiano para Frankfurt, portanto, seria a de garantir a verdade das próprias percepções do meditador, e não apenas a regra de verdade ou as lembranças de suas conclusões passadas. Mas a convicção de que suas percepções lhe outorgam conhecimento fidedigno é dada pelo uso correto do seu próprio juízo. De acordo com esta leitura, Lex Newman e Alan Nelson afirmam que o assentimento às percepções claras e distintas é compulsório, sem a exigência de pressuposições meta-cognitivas ou de confiança divina. Já o esforço para se formular o meta-critério da dúvida é auto-refutante, desde que hipóteses cétricas neste nível dão origem a incoerências conceituais (1999).

A validação das percepções claras e distintas por si mesmas, porém, é criticada por F. Schmitt, segundo o qual o desafio cétrico aos sentidos e à razão não é o de mostrar que ambos levantam dúvidas sobre si mesmos. A hipótese do gênio, para o crítico, serve para prevenir a utilização das percepções na sua validação, e para resolver o impasse teríamos que comprovar a confiabilidade da razão sem empregá-la no método. Talvez este seja o caso do *cogito*, diz Schmitt, que é reconhecido sem base racional. Contudo, esta solução não faz com que as premissas causais da validação da existência de Deus sejam indubitáveis no desafio do gênio, e Descartes deveria restringir-se nesta situação à conquista de poucas certezas, como as de estados mentais dadas em primeira pessoa, consente o intérprete (1992, p. 41-8).

Para as autoras M. Beyssade e M. Wilson, as premissas para legitimar a existência divina escapam do desafio do gênio por serem casos especiais de clareza e distinção. Para Wilson, a percepção do poder e perfeição de Deus é mais clara e distinta do que as de necessidade matemática e verdades científicas, embora isso possa parecer arbitrário e pouco convincente (1991, p. 131-5). Beyssade afirma que a prova *a priori* dada na Quinta Meditação tem superioridade sobre as outras por ser mais simples e evidente. A prova teria sido apresentada mais adiante pelo autor, sustenta a especialista, para que ela pudesse ser contraposta com as verdades matemáticas, que até então eram consideradas incertas. O papel da demonstração pela causalidade da Terceira Meditação teria servido, portanto, apenas para prestar um esclarecimento sobre a natureza do meditador, e pôr fim à dúvida hiperbólica, passando a idéia do seu ser para a de Deus (1972, p. 42-3).

Uma tentativa diferente para resolver esta querela procede de Newman e Nelson. Eles mostram que os projetos para resguardar os princípios auto-evidentes da filosofia cartesiana ou incidem em círculo, por invocarem o próprio critério que está em dúvida, ou caem em regresso, por invocarem um critério além, e, em seguida, este também suscetível ao meta-critério da dúvida, e assim, *ad infinitum*. A maneira para se vencer o pirrônico, do ponto de vista destes autores, seria, ou tentar isentar a base do meta-critério da dúvida, chamando o procedimento de

“Isenção de bases antecedentes” (*Antecedent Grounds Exemption*), ou permitir inicialmente que o critério de primeira ordem seja indeterminado pelo meta-critério da dúvida, mas, após regredir um número finito de níveis, declarar uma base mais fundamental como imune a um questionamento além. Esse método seria o de “Isenção de bases subseqüentes” (*Subsequent Grounds Exemption*). Mas, ambas as alternativas são arbitrárias, de acordo com os debatedores, que propõem um aumento de bases (*Grounds Enhancement*), ao invés de isenção. Em tal critério, os passos da demonstração divina não serviriam como bases de assentimento nem apareceriam na forma de premissas adicionais, mas como uma garantia auto-fundada, de modo análogo ao *cogito*. A hipótese de um criador que tivesse nos programado com faculdades ineficientes não pode ser concebida, exprimem os autores, e, assim que a confiabilidade das capacidades cognitivas de alguém se torna axiomática, qualquer esforço para firmar uma dúvida meta-criterial é visto como incoerente e contraditório. A anuência a tais faculdades, logo, deve ser epistêmica e psicologicamente imexíveis (1999).

A garantia epistêmica, no entanto, é questionada por Markie, que entende que percepção clara e distinta não deve ser relacionada com certeza metafísica no sistema cartesiano (1996). Markie atribui esta caracterização a Kenny e Frankfurt, embora seja discutível se Frankfurt tenha realmente entendido a questão desta forma⁸⁵. Markie mostra que esta proposição é inconsistente com uma afirmação da Quinta Meditação, em que o autor admite não possuir ciência verdadeira até que conheça o autor de sua existência, mas apenas “opiniões vagas e inconstantes” (1979, p. 127).

Tal interpretação contra Frankfurt vem recebendo vários adeptos, como é o caso de Larmore e Loeb. O primeiro sustenta no artigo “Descartes’s Psychologistic Theory of Assent”, que a relação entre evidência e assentimento na teoria cartesiana não está fundada em uma obediência a uma norma de racionalidade, mas em um fato psicologicamente compelido sobre nossas mentes. O conceito de verdade relacionado a uma noção não-epistêmica, portanto, será melhor compatível com a aceção de que uma proposição de assentimento compelido e indubitável possa ser absolutamente falsa. A razão peculiar para fundamentar esta interpretação é a afirmação de Descartes que uma proposição será indubitável *somente* nas instâncias em que ela for evocada à mente. Se o acato a uma norma racional fosse o caso, diríamos que assentimos a proposições evidentes porque a regra nos obriga a observarmos as leis da lógica. Mas, lembra Larmore, as regras da lógica não

⁸⁵ Cottingham e Kenny, por exemplo, consideram a interpretação de Frankfurt como defesa psicológica das percepções claras e distintas. Adiante serão apresentadas suas críticas a tal defesa.

usufruem imunidade na universalidade da dúvida hiperbólica, e podemos conceber que tudo o que clara e distintamente percebemos pode ser falso! Devemos, portanto, apenas crer na habilidade de nossa mente para chegar à verdade, e não que atualmente nosso critério de verdade é correspondente à sua concepção absoluta (1996).

Loeb identifica a postura psicológica do autor em fragmentos das Meditações, em que ele faz alusão a crenças firmes e sólidas. No primeiro parágrafo da Meditação Primeira, por exemplo, o autor procura se desfazer de suas antigas opiniões e crenças a fim de encontrar “algo de firme e constante nas ciências” (*quelque chose de ferme et de constant dans les sciences*). Também no segundo parágrafo da Meditação Segunda, toda a sua investigação é projetada para o estabelecimento de algo que seja “certo e indubitável” (*certaine et indubitable*), a exemplo do objetivo de Arquimedes. Para Loeb, a meta do filósofo é a de encontrar crenças sólidas com a finalidade de atingir um estado de espírito “doxástico” e bem estabelecido (*settled doxastic states*). Descartes teria, então, associado crença firme à crença inabalável (*unshakable belief*), para contrapô-la à crença instável, que seria crença passível de dúvida (1992, 1998). Tal aceção talvez aproximaria Descartes de alguns de seus críticos, como Hume e Peirce, o que será tratado no próximo capítulo.

Talvez a única dúvida que precisava ser dissipada por Descartes fosse a desconfiança indireta das capacidades humanas, além da dos sentidos, e não aquela aplicável à mente quando se reporta às percepções claras e distintas acerca da existência divina e outras semelhantes. No momento em que a mente está diretamente atenta a uma proposição clara e evidente, a dúvida não pode ocupar lugar nela, pois não é um objeto de sua consciência, e já foi enfatizado que o entendimento não é capaz de intuir tantas coisas ao mesmo tempo. O conhecimento da regra de verdade e da existência divina, portanto, estaria fundado em uma crença irresistível, que não poderia ser eliminada por argumentos céticos. Antes do conhecimento da existência do deus não-enganador, porém, suas opiniões são imprecisas e mutáveis, mas psicologicamente inabaláveis e baseadas na melhor evidência possível de verdade, entende ainda Loeb (1998).

No entanto, esta representação não retrata a filosofia de Descartes como apta a fundar um conhecimento objetivamente verdadeiro, e há momentos em que o autor estabelece como meta o conhecimento da verdade, como no título do artigo 1 e na primeira sentença do artigo 4 dos *Principes*. Pode-se considerar ainda o título dos seus diálogos inacabados: “A Procura da Verdade pelas Luzes Naturais” (*Recherche de la Vérité par les Lumières Naturelles*). A observação é de Cottingham, que considera a leitura de Frankfurt muito “moderna e relativista” (1986, p. 69). Kenny afirma ainda que Frankfurt subestima a preocupação de Descartes com a verdade. Ele sustenta que seus juízos não são apenas psicologicamente, mas também logicamente a melhor

base para aceitação da verdade, e por isso, jamais poderiam ser considerados falsos. As respostas a Mersenne, que induzem esta leitura, alerta Kenny, não proferem que “não importa se nossas intuições parecerem falsas a Deus ou aos anjos”, mas que “não importa se alguém fingir tal hipótese”. Esta simulação, porém, não nos aborreceria, porque estamos certos que o que ele supõe é só uma ficção, diz Kenny, baseando-se nas considerações seguintes do autor nas “Objeções e Respostas”. Ademais, é perceptível entre tais considerações a Mersenne a defesa da tese que Deus não é enganador. Se pudesse ser o caso que o que Deus faz parecer verdadeiro para nós parecesse falso a Ele, Deus teria que ser enganador, contrariando a mais importante prova de Sua bondade, encerra a crítica do comentador (1995, p. 191-5).

Em suma, todas as versões acima sofrem apreciações, mas o presente estudo não tem por objetivo desclassificá-las indiscriminadamente para aceitar a tese de que Descartes não teria observado a suposta circularidade de suas afirmações. A intenção deste trabalho é apenas apresentar as principais linhas de interpretação com relação ao tal problema, e indicar que nenhuma delas está livre de admitir conseqüências danosas para a filosofia cartesiana. Ao restringir um determinado aspecto da dúvida, cada análise acaba por abrir mão de algum item muitas vezes crucial para que o método possa ser capaz de resolver todos os paradoxos de validação da razão apresentados pelo cético.

O partidário da dúvida parece sempre sair em vantagem em situações como essa. Uma representação apropriada aqui é a do cético de Pascal, ilustrada na epígrafe deste capítulo. “Enquanto houver dogmáticos, o cético sempre terá razão”, descreve a sua máxima. Para superar o receio sobre a confiabilidade da razão, é preciso, obviamente, utilizar-se da razão. Mas se esta confiabilidade for duvidosa, como os seus resultados poderiam igualmente ser confiáveis? Somente se alguns recursos racionais pudessem estar a salvo da dúvida hiperbólica, como foi sugerido em comentários acima. Mas se este for o caso, deve-se admitir que a busca pelo conhecimento verdadeiro e objetivo fracassa, e o ceticismo cartesiano, ao incorporar somente alguns aspectos da dúvida, teria que renunciar sua meta de universalidade.

A solução de que Deus na epistemologia cartesiana deveria servir apenas para garantir a fidedignidade de nossas memórias poderia encontrar obstáculos ao utilizar a própria memória na formação da dúvida ou na prova causal da divindade. Ou ainda, poderia não fazer jus à dúvida universal ao afirmar que determinadas percepções pudessem ficar livres dela. Se, por outro lado, Deus intervém na filosofia do autor apenas para confiar a regra de que tudo o que ele concebe clara e distintamente será sempre verdadeiro, como ele poderia ter o conhecimento de que sua prova é também verdadeira? Novamente, apenas se suas primeiras percepções obtiverem o privilégio de isenção da dúvida. A terceira leitura apresentada na presente investigação tentou

resolver o problema ao sustentar que a dúvida de percepções certas e evidentes não poderia sofrer o auto-questionamento sob pena de apresentar-se incoerente e contraditória. O preço a ser pago pelos intérpretes do psicologismo seria o de renunciar à fundação da noção objetiva de verdade por meio da natureza das idéias, além de sofrerem a crítica de estarem utilizando a razão para sustentar a si mesma, uma premissa inadmissível por muitos cétricos.

Entretanto, se o foco da filosofia cartesiana for somente o de procurar um critério racional para demonstrar a incoerência de quem usa a razão para desconfiar dela própria, o projeto pode encontrar algum sucesso. Por outro lado, se o objetivo for o de validar uma forma de conhecimento que se estende para além da nossa própria capacidade, deve-se conceder vitória ao mais ousado cétrico. Se o nível do debate presente nas *Meditações*, portanto, foi o do primeiro tipo – o que não é tão implausível pensarmos – o propósito de Descartes parece ter sido apenas a de obrigar o partidário da incredulidade a andar com os pés bem calçados no chão, e lidar com todo o material disponível que possui: sua própria razão, ou melhor, “toda certeza que qualquer ser pode razoavelmente desejar”.

E mesmo que o fim do método seja o de legitimar uma verdade extra-racional, os problemas expostos nas demais interpretações não vinculam, necessariamente, que Descartes tenha cometido o círculo e que sua epistemologia racionalista é falha, a exemplo do julgamento precipitado de Musgrave (1993, p. 209). Talvez fosse mais apropriado crermos, de modo análogo aos pensamentos de Cottingham (1986, p. 73) e Weintraub (1997, p. 375) que, ao invés de cometer tal falácia, o autor tenha encontrado tantas dificuldades porque enfrentou um projeto de fundação do conhecimento demasiado austero e ambicioso. E talvez tenha aparentado argumentar em círculo por não explicitar claramente suas razões contra o cétrico. De acordo com Murdoch, Descartes pode ser culpado, no máximo, por omissão ou negligência na Terceira Meditação, mas não por argumentar em círculo (1999, p. 244).

Mas, e quanto à crítica de Hume? Poderia parecer apressado neste momento basear-se apenas nas considerações de Descartes a respeito do problema e nas tentativas de solucioná-lo dadas pelos intérpretes, e decretar o fracasso da objeção humeana. A crítica de Hume não deve ser tomada como uma asserção isolada, mas como fazendo parte de um conjunto de ataques ao sistema cartesiano. No seu próprio contexto, ela encontra-se ligada ao modo como Hume compreendeu o ceticismo cartesiano, que foi por ele chamado de antecedente. Reconhecendo que tal espécie de descrença leva-nos à inevitável opção entre a argumentação circular e a falta de um primeiro princípio no campo da filosofia, Hume não vê outra alternativa senão a rejeição desta forma de dúvida. As conseqüências de sua aceitação ou rejeição serão tratadas no próximo capítulo.

5 A CRÍTICA DE HUME AO CETICISMO CARTESIANO

Sei demasiado para ser um pirrônico, e sei muito pouco para ser um dogmático. (BAYLE, citado por Christoph, apud Popkin 2000, p. 329)

Além da crítica abordada no capítulo anterior, há outros ataques aos argumentos de Descartes que serão tratados neste capítulo. Contudo, a reprovação de Hume, por ser reconhecidamente mais devastadora que as tradicionais, merece atenção singular neste trabalho: ela exige não só a reconsideração da filosofia adversária, mas a renúncia dos seus sustentáculos fundamentais, não obstante a concepção humeana de ceticismo poder ser, de certa forma, relacionada à versão cartesiana. Para tal ênfase, serão considerados dois aspectos da argumentação humeana. Na primeira seção, serão observadas as conseqüências epistemológicas da tentativa de se levar adiante o denominado ceticismo antecedente, bem como da outra espécie de ceticismo considerado conseqüente à filosofia. Na seguinte, será analisada a concepção alternativa de ceticismo proposta por Hume e como o primeiro passo metódico da filosofia cartesiana poderia ser retratado frente à ela.

5.1 AS DUAS ESPÉCIES DE CETICISMO

Na seção XII da Investigação Hume considera o ceticismo cartesiano *antecedente* ao estudo da filosofia. Tal qualificação distingue-se da outra espécie de ceticismo, que é *conseqüente* à ciência e à investigação. Enquanto o primeiro tipo acolhe a dúvida como ponto de partida para qualquer decisão filosófica, o ceticismo conseqüente “[...] supõe que os homens já descobriram quer a absoluta falácia de suas faculdades mentais, quer a incapacidade destas para alcançar qualquer determinação fixa ou todos esses curiosos objetos de especulação em que costumam ser empregadas” (1975, p. 150). Hume entende que nós só podemos dialogar com este segundo tipo de cético, que seria o único merecedor de consideração e interesse filosóficos. O ceticismo inicial atribuído a Descartes seria, no dizer de Peirce, um auto-engano, e não dúvida real e positiva, pois sua concepção não teria levado em conta razões ou motivos efetivos para a suspensão de juízo. Contra tal deliberação, Peirce contesta: “não devemos fingir duvidar em filosofia daquilo que não duvidamos em nossos corações” (1986b, p. 229).

Mas pode-se perguntar se o ceticismo proposto pelo nosso autor poderia ser considerado, de fato, propedêutico à ciência e à investigação. Para Weintraub, Descartes fomenta um ceticismo conseqüente, baseado em razões legítimas para a dúvida, utilizando-se da razão e de princípios causais de demonstração lógica para argumentar contra o cético em cada grau da dúvida metódica (1997). Foi desta forma que o autor investiu contra a hipótese do sonho e do gênio: defrontando-as com outras suposições mais plausíveis, como a viabilidade de que ele não estava dormindo e a da existência de um deus benevolente. Se razão tivesse que ser considerada duvidosa de antemão, o filósofo teria também engendrado em círculo já no início das Meditações, ao utilizar-se de princípios e mecanismos racionais anteriormente postos sob suspeita pelo cético, observa a autora. Owens é da mesma opinião, e acrescenta que o caráter auto-confirmatório da razão é justamente a resposta de Descartes ao ceticismo conseqüente (2000, p. 125-6). As razões, para serem consideradas dignas de reflexão e filosofia, devem ser legítimas, mesmo que em algum momento do método tiveram que ser generalizadas, como foi exposto no capítulo 2.

Mas, ainda que o ceticismo cartesiano possa ser julgado conseqüente, o novo rótulo não o livraria das censuras de Hume. O ceticismo enquanto conseqüência da investigação também tem como meta impugnar toda crença: o testemunho dos sentidos, tanto quanto os princípios da metafísica são postos sob cautela nesta espécie de descrença, que não diverge, sob este aspecto, da forma anterior de incredulidade. O debate do autor com este cético deve permear todos os graus da dúvida do conhecimento humano, e suas objeções a ele têm início nesta mesma seção XII da Investigação.

Os argumentos destinados a recomendar desconfiança quanto aos órgãos dos sentidos apenas provam, ao exame do autor da Investigação, que sua natureza não deve ser confiada cegamente, mas que tais contendidas devem ser submetidas à correção por parte do raciocínio e considerações do meio, de modo análogo à reação cartesiana apresentada no capítulo 2. Esse tipo superficial de dúvida pode ser aproximado daquelas que o autor considerou objeções populares contra evidências morais, alguns parágrafos adiante. Hume julga desnecessário insistir em pontos como esse, quando apresenta objeções céticas contra tais procedimentos, e oferece provas de que nós constantemente raciocinamos e utilizamos crenças sobre os mais variados tópicos da vida comum. Para ele, “a grande subversora do *pirronismo*, ou ceticismo excessivo, é a ação, o interesse e as ocupações da vida ordinária” (1975, p. 158-9, ênfase do autor).

No Tratado há também ataques contra aqueles que procuram representar o cético como um ser impossibilitado de agir e pensar em situações que exigem postura e comprometimento

do ser humano, e contra “poucos céticos extravagantes” que sustentam tal opinião apenas verbalmente e não sinceramente (1978, p. 214). Não existe alguém totalmente desprovido de opiniões, ataca Hume, e quem se propõe a refutar as cavilações desse ser, discute, na verdade, sem antagonista real (1978, p. 183). Ao deixarem seus gabinetes, prossegue, os filósofos misturam-se ao resto da humanidade, e passam a pensar, refletir e tomar decisões como qualquer outro mortal (1978, p. 216).

Este gênero característico de afronta ao cético ficou popularmente conhecido como argumento da *aproxia*, e nos reporta aos filósofos da antigüidade, como Pirro e Sexto Empírico. Burnyeat sustenta que a crítica humeana obtém sucesso em seu escopo, sustentando que não é possível alguém conseguir separar ocupações da vida e filosofia, de forma que o cético não poderia viver verdadeiramente o seu ceticismo (1983b). Esta concepção é também aproximadamente compartilhada por Dworkin (1996), Anthony Flew (1980, p. 266), e aparentemente corroborada nos escritos de Hume. Tal crítica aparece também em textos de Descartes, que mostra o quão ridículo é o cético que negligencia os dados dos sentidos⁸⁶. Logo em princípio, o argumento não poderia ser aplicado ao filósofo francês. Mas o ceticismo cartesiano é creditado em parte ao ceticismo pirrônico e acadêmico (ao menos no que se refere a concepção geral da dúvida), como foi sugerido na conclusão do capítulo destinado a essa discussão. Assim, investir contra o cético em geral parece indiretamente contestar a viabilidade do ponto de partida da filosofia cartesiana⁸⁷.

As atenções dos antigos ao problema, entretanto, indicam a possibilidade de se discernir ceticismo teórico e vida cotidiana, se é que chegaram mesmo a estender a dúvida a este nível⁸⁸. Sexto apresenta alguns indícios favoráveis a essa separação (1976, p. 21), e Diôgenes Laértios mostra que Pirro e seus discípulos aceitavam razões acerca de tópicos que os afetavam enquanto cidadãos atuantes (1977, p. 278). As descrições destinadas a ridicularizar Pirro como um ser inerte não são verossímeis⁸⁹, afirma Montaigne (1987, p. 234), e o próprio Descartes adverte acerca da diferença entre pesquisa teórica da verdade e conduta de vida, em inúmeras passagens. Desta forma, argumentos que se referem ao funcionamento regular da natureza não poderiam ser

⁸⁶ Respostas às Quintas Objeções, parágrafo 503 (1979, p. 179). Ver também artigo 3 dos *Principes*. Outros trechos em que o autor trata do problema foram citados no capítulo 2 deste trabalho.

⁸⁷ Agradeço ao professor Maia Neto por mostrar-me que o ceticismo pirrônico, o qual Hume se refere, não se trata do cético no sentido histórico, mas dos céticos de sua época, incluindo aquele retratado na primeira parte do pensamento cartesiano.

⁸⁸ Annas & Barnes consideram que os antigos não estendiam a dúvida a tal ponto (1985, p. 22).

⁸⁹ Há diversas formas de submeter o cético a este tipo de escárnio e sátira. Forma marcante é a da personagem Sganarelle que usa a bengala para golpear o pirrônico Marphurius, afirmando que o cético não poderia nem mesmo estar certo de estar apanhando ou de sentir dor, em “Le Marriage Forcé”, de Molière.

utilizados contra o ceticismo em relação aos sentidos, depreende Montaigne (1987, p. 251). De fato, tentar mostrar a experiência sensitiva para comprovar que percepções dos sentidos são produzidos por objetos exteriores é argumentar de forma circular, indica Hume (1975, p. 153). Descartes igualmente responde a esta objeção que, argumentando desta forma, alguém estaria tomando por fundamento aquilo que está em controvérsia, ou seja, a existência do mundo exterior (1979, p. 187).

Diríamos, portanto, que o argumento de Hume contra a suspeita em relação aos sentidos apresentada na primeira parte da dúvida metódica cartesiana fracassou? Este não deve ser o caso se procurarmos entender a quem realmente o autor deseja remeter tal crítica. Hume freqüentemente fala apenas contra “poucos céticos extravagantes” sem mencionar nomes, e contra aqueles que retratam o cético desta forma. Embora Burnyeat tenha mostrado que a crítica humeana se refira à incoerência da máxima cética em separar conhecimento prático e especulativo, o próprio Hume parece aceitar tal critério, afirmando-se como um cético teórico, conforme será mostrado na próxima seção.

Hume entende que esta espécie de dúvida extrema não pode ser compatível com a natureza do ser humano, e admite que nem ele, nem ninguém, é capaz de vivê-la. Em *Letter*, por exemplo, o autor escreve anonimamente que a doutrina cética nunca visou ser levada seriamente, mas reconhecida como mera curiosidade ou divertimento filosófico (*philosophical amusement*), sem qualquer influência nos princípios e condutas da vida humana (1995); e nos *Dialogues*, esse tipo de cético é tido como humorista e galhofeiro. Para o autor, refutações céticas destinadas a duvidar do mundo como um todo são puramente especulativas, mas argumentos desta espécie contrariam os instintos primários da natureza humana. Prova disso é que para se ter noção da existência do mundo, não precisamos da razão refinada que nada interfere em nossa crença nos objetos exteriores. Se este fosse o caso, nem crianças, nem camponeses, nem cidadãos iletrados poderiam confiar totalmente em tal evidência (1978, p. 193). “A própria criação animal é governada por uma opinião semelhante e em todos os seus pensamentos, desígnios e ações conserva essa crença nos objetos exteriores” (1975, p. 151). Os argumentos racionais são conhecidos por muito poucos, persiste Hume, e esses poucos não se encontram em uma posição privilegiada para discernir a realidade que se encontra fora de nós. Por tal razão, questionamentos universais, bem como os referentes à fé nos sentidos, só se desenvolvem nas escolas e em ambientes restritos, onde tais argumentos são difíceis ou impossíveis de se refutar (1975, p. 159).

As implicações de tais observâncias contra um ceticismo ordinário e moral e contra a confiança nos órgãos dos sentidos adquirem maior abrangência se analisarmos os demais

argumentos de Hume. A renúncia do autor à esta forma de dúvida está estritamente relacionada com a rejeição dos pressupostos metafísicos da filosofia moderna. Dentro desta perspectiva, não só o estudioso dedicado à dúvida extrema deve ser indigno de consideração, mas também o adversário dele, ou o defensor da possibilidade de certezas abstratas do conhecimento.

No Tratado, esse espírito de aversão aos sistemas abstrusos de filosofia está constantemente presente. Segundo R. Wright, no decorrer da obra, Hume tem sempre Descartes em mente (1983, p. 36). Suas considerações contra a filosofia tradicional envolvem afrontas à prova da validade da razão, do mundo exterior, à prova da noção de identidade pessoal, à noção de substância, causalidade e até à da existência de Deus. Comentar-se-á, sem muito aprofundamento, alguns destes pontos, pois a intenção do capítulo é apenas enfatizar as razões favoráveis ao abandono dos pressupostos da epistemologia moderna.

As contestações de Hume indicam que não podemos duvidar do uso e autoridade da razão, mas também não podemos comprová-los pela própria razão. Não há argumentos filosóficos capazes de afirmar sua força e autoridade, diz ele, da mesma forma que não pode haver razões céticas para destruir a razão, porque

as razões cética e dogmática são da mesma espécie, embora contrárias em suas operações e tendências. Desse modo, quando a última é forte, encontra na primeira um inimigo com a mesma força; e, como suas forças de início eram iguais, elas continuam iguais, enquanto uma das duas subsiste; a força que uma perde no combate é subtraída igualmente da antagonista. (HUME, 1978, p. 187)

Assim, razões dogmáticas bem fundadas formam argumentos céticos sólidos e bem fundados, e na medida em que um dos raciocinadores deixa seus argumentos de lado, seu antagonista acaba por fazer o mesmo. Do mesmo modo que não é possível ao cético invalidar de uma vez por todas os argumentos apresentados em favor da razão, também não é possível ao dogmático rejeitar completamente os problemas apresentados pelos partidários da dúvida. Por esta razão, Hume desaprova, nesta mesma seção do Tratado, o caminho tomado pelos dogmáticos ao tentar refutar as interpelações céticas. A tentativa de derrota apresentada pelo autor relata que, se argumentos céticos são fortes, é prova de que a razão impera e tem autoridade; mas, se são fracos, não poderão destruir as conclusões do entendimento. Hume contraria tal empreendimento, mostrando que raciocínios céticos podem ser fortes e fracos ao mesmo tempo, de acordo com a disposição atual da mente (1978, p. 187). Por isso a disputa entre céticos e dogmáticos é puramente verbal e nunca se encerra em qualquer conclusão precisa, pois

nenhum filósofo dogmático recusa a presença de dificuldades, tanto com relação aos sentidos como em relação a toda ciência, nem nega que essas dificuldades sejam completamente insolúveis através de um método regular e lógico. E nenhum cético contesta o fato de que essas dificuldades não nos eximem da absoluta necessidade de pensar, acreditar e raciocinar acerca de assuntos de toda espécie, e, até mesmo, de dar muitas vezes nosso assentimento de maneira confiante e segura. Assim, a única diferença entre essas seitas, se é que merecem esse nome, é que o cético, movido pelo hábito, capricho ou inclinação, insiste mais nas dificuldades, ao passo que o dogmático, pelas mesmas razões, privilegia a necessidade. (HUME, 1993, em *Dialogues*, p. 121)

A suspeita, tanto quanto a certeza filosófica acerca da natureza do entendimento e da realidade são constantemente alvos de crítica na obra humeana. Para ele, a crença na existência dos objetos externos é contrária à razão, e deve provir da nossa experiência sensível do mundo. Pois, se aniquilarmos todas as idéias que nos surgem por meio dos sentidos, deixamos “[...] apenas *algo* desconhecido e inexplicável como causa de nossas percepções; uma noção tão imperfeita que nenhum cético achará que valha a pena combatê-la” (1975, p. 155, grifo do autor). Na seção “Of the modern philosophy” da parte IV do livro I do Tratado, Hume apresenta a concepção da filosofia moderna sobre qualidades primárias e secundárias, contrariando a pretensão dos cartesianos de partir de princípios sólidos e consistentes para dar segurança à existência do mundo.

Todas as qualidades secundárias, de acordo com a concepção destes filósofos, não passariam de percepções isoladas sem qualquer referência às qualidades primárias, como foi comentado. Tais idéias, por conseguinte, se modificariam para nós, enquanto as qualidades primárias deveriam permanecer sempre as mesmas. As razões dos modernos para sustentar a dúvida sobre o mundo exterior são derivadas das variações destas impressões ou percepções denominadas secundárias. Se seguirmos, pois, o critério da filosofia moderna, e extrairmos a existência das qualidades secundárias de nossa mente por apresentarem-se irregulares, só restariam como conhecimento possível da realidade as qualidades primárias. Mas, duvidando das qualidades secundárias, inevitavelmente duvidaríamos também das primárias, e não sobraria nada mais que pudesse nos dar qualquer noção de realidade externa, infere o autor. Ora, para termos idéia das noções primárias, necessitamos das secundárias, ou, se tentarmos sustentar que uma idéia primária deve depender de outra, acabamos incidindo em um círculo na nossa argumentação, e nunca poderemos fornecer prova alguma de existência da matéria ou da substância extensa, conclui a crítica dessa seção do Tratado.

Mesmo para se ter alguma noção de substância, seria preciso encontrar uma impressão dos sentidos que correspondesse a ela, prossegue Hume na seção seguinte do mesmo livro do Tratado. Por outro lado, “[...] se tomarmos [substância] como *alguma coisa que pode existir por si mesma*, é evidente que cada percepção seria uma substância, e cada parte distinta de

uma percepção, uma substância distinta; e, conseqüentemente, as duas hipóteses enfrentam as mesmas dificuldades sob esse aspecto” (HUME, 1978, p. 244, grifo do autor). O autor observa ainda que o conhecimento da relação de causa e efeito não é dado *a priori*, como Descartes teria pressuposto, para poder provar a origem da divindade, mas seria originado da nossa experiência interna ou externa. “Nenhuma idéia é mais obscura e incerta na metafísica do que a de *poder, força, energia* ou *conexão necessária*, com que somos forçados a lidar a todo instante em nossas investigações”, argumenta o autor na *Investigação* (HUME, 1975, p. 61-2, grifo do autor).

A crítica humeana contra idéias abstratas inclui até mesmo a noção de identidade pessoal. Na seção “Of the Personal Identity” da parte IV do livro I do Tratado, o autor afirma que nunca poderíamos apreender a noção do eu sem uma percepção. Não haveria, segundo ele, qualquer poder na alma que se mantivesse o mesmo continuamente e permanentemente, porque a única forma de concebermos qualquer idéia de identidade teria que proceder de objetos relacionados uns aos outros. Tal idéia poderia encobrir a variação natural do eu, e nos daria uma noção fictícia de alma e substância. A noção do eu, portanto, seria apenas um feixe de diferentes percepções sem a correspondência exata de simplicidade e identidade no pensamento.

Ayer critica a noção de existência cartesiana do eu de forma semelhante. Explica que o eu é apenas uma proposição empírica informativa, que só faz sentido quando alguém quer comunicar aos outros a existência de um certo homem correspondente a uma certa descrição, ou quando direcionada a si próprio se, por exemplo, ele perdeu a memória ou recuperou-se de um desmaio. Mas que informação passo quando digo “eu existo”, sem qualquer descrição de mim? Nenhuma, responde Ayer (1975, p. 42-5). Hume salienta que, quando alguém dorme, fica insensível a si mesmo e pode dizer que não existe (1978, p. 252).

Entretanto, a crítica habitual dos empiristas contra a idéia cartesiana de substância provavelmente foi mal compreendida. Segundo Cottingham (1993, p. 160), o termo substância, para Descartes, não se refere a um substrato misterioso, pairando sob os atributos da mente e do corpo. A distinção entre substância e atributo, para ele, é puramente metafísica e conceitual, como afirma o autor no artigo 63 dos *Principes*: “[...] pois não há dificuldade em abstrair a noção de substância das noções de pensamento e extensão, uma vez que eles diferem dela apenas através de uma distinção sobre a coisa que pensa ou que é extensa” (DESCARTES, 1885, p. 53-4).

Certamente o *cogito*, quando admitido por Descartes para servir de base inicial para sua argumentação filosófica, também não se referia a uma idéia que correspondesse a uma

impressão ou a algo que pudesse fornecer alguma informação ou descrição da pessoa que o enuncia. O termo “idéia”, no sentido cartesiano, permite outras concepções além da de imagem ou cópia da realidade. Por outro lado, a noção de identidade pessoal, considerada sob a perspectiva humeana, deve depender de um fundo de conjecturas empíricas. A real diferença, portanto, entre os dois sistemas filosóficos é que, enquanto o primeiro parte da fundação de uma idéia da consciência humana, o outro avança somente a partir de idéias provindas da experiência. Para Hume, sem tal pressuposto é impossível prosseguir no conhecimento da filosofia. Contra o sistema filosófico moderno, que tem como guia a razão e os princípios abstratos, o autor precisou, portanto, convocar o método de procedimento vulgar baseado em um ceticismo moderado. Tal apelo será mais bem explicitado na próxima seção.

5.2 O CETICISMO MITIGADO OU ACADÊMICO

Ao discutir os problemas concernentes ao ceticismo antecedente, Hume prescreve o seguinte recurso a esta forma de dúvida filosófica.

Deve-se confessar, contudo, que essa espécie de ceticismo, quando cultivada com mais moderação, pode ser entendida num sentimento muito razoável e é um preparativo necessário para o estudo da filosofia, pois preserva a necessária imparcialidade em nossos julgamentos e expurga nossa mente de todos os preconceitos que nos possam ter sido inculcados pela educação e pela opinião precipitada. Começar por princípios claros e evidentes em si mesmos, avançar com passos seguros e cautelosos, revisar freqüentemente as nossas conclusões e examinar com exatidão as nossas conseqüências embora sejam tão reduzidos quanto vagarosos os progressos que por tal meio faremos em nossos sistemas, são os únicos métodos que jamais nos poderão dar a esperança de alcançar a verdade e atingir uma razoável estabilidade e certeza em nossas determinações. (HUME, 1975, p. 150)

Neste outro trecho da Investigação, em vez de investidas contra o rigor do método demonstrativo, Hume faz um elogio à prudência e cautela resultante do ceticismo antecedente. Em contraposição ao procedimento dedutivo-matemático, Hume trata de oferecer um itinerário que ele julga mais adequado para a procura da verdade, muito próximo ao procedimento lento e ordenado decorrente da dúvida cartesiana, e que deveria estar enraizado no ceticismo moderado ou acadêmico, como o denomina. Conforme Anthony Flew, o parágrafo é todo repleto de “ecos verbais” do *Discours* (1980, p. 244). Esta espécie de dúvida, embora resulte em parte do pirronismo excessivo, é útil à pesquisa filosófica, e consiste em um meio termo entre este e o dogmatismo extremo. Modéstia, portanto, reserva e hesitação são os antídotos que devem estar sempre presentes ao bom raciocinador, defende o autor

(1975, p. 162). Essa atitude foi imputada pelo filósofo à filosofia cética ou acadêmica, embora tal atribuição esteja sujeita ao questionamento⁹⁰. Sobre esta classe de filósofos, Hume afirma:

os acadêmicos falam constantemente de dúvida e suspensão de juízo, do perigo das decisões apressadas, de encerrar dentro de estreitos limites as indagações do entendimento e de renunciar a todas as especulações que estejam fora do âmbito da vida e da prática ordinária. Nada, portanto, pode ser mais contrário do que uma tal filosofia à supina indolência do intelecto, à arrogância temerária, às exageradas pretensões e à credulidade supersticiosa. Todas as paixões são mortificadas por ela, salvo o amor à verdade; e essa é uma paixão que nunca é nem pode ser levada ao excesso. (HUME, 1975, p. 41)

O adepto da filosofia acadêmica, na concepção do autor, não leva a investigação a ponto de destruir toda a ação e especulação. Em *Letter*, o escritor afirma que o real efeito do ceticismo é a modéstia e a humildade, e não a dúvida universal (1995), e nos *Dialogues*, a personagem Cleantes exalta o cético razoável, que rejeita os argumentos obscuros e adere aos instintos naturais⁹¹ (1993, p. 56). O cético moderado, portanto, consiste naquele que mais se identifica com a verdadeira filosofia, e que se opõe à falsa e extravagante, sinônimo daquela que trata de assuntos muito remotos e metafísicos. As diretrizes da chamada filosofia especulativa encontram-se em desacordo com a filosofia de Hume, que aproxima suas origens do conhecimento vulgar, e a relaciona ao reconhecimento de sua ignorância aos assuntos que excedem a capacidade humana (1978, p. 639). O verdadeiro filósofo no sentido humeano, assim como o homem comum, sucumbe à ordem imposta pela natureza, mas, por outro lado, continua preservando um ceticismo em relação ao conhecimento abstrato e metafísico, cujo conteúdo foge completamente do seu alcance. Dessa forma parece insensato alimentar escrúpulos em relação à existência do mundo exterior, embora o filósofo admita a impossibilidade de sustentar sua objetividade por meio de argumentos metafísicos e irrefutáveis.

Hume adota a mesma postura com relação ao uso da razão pura. O autor mostra que a natureza nos deixou uma espécie de instinto que nos faz pensar, agir e tomar decisões, sem depender de nossa vontade para aceitá-lo ou negá-lo. O homem, submetido a essa lei natural, encontrar-se-ia impossibilitado de entregar-se a um estado inativo decorrente da dúvida hiperbólica e universal. O autor observa que, embora não possa defender a razão pela razão, o cético subsiste raciocinando e crendo, e, mesmo sem argumentos filosóficos suficientes, continua a sustentar sua existência e a dos corpos externos (1978, p. 187). Para condenar o raciocínio metafísico, o cético necessita de uma justificativa apoiada no próprio raciocínio, o

⁹⁰ Robert Fogelin (1993, p. 112), Dumont (1985, p. 69-70) e Livia Guimarães (1996, p. 120), por exemplo, afirmam que Hume foi historicamente impreciso ao qualificar e distinguir as escolas céticas.

que é incorrer numa contradição. Mas para aceitá-lo e rejeitar as razões alegadas contra ele, o inquiridor encontra-se diante de outro problema: o de subverter todo o conhecimento humano, uma vez que o entendimento, confinado a si só, não deixa o menor grau de evidência em qualquer proposição, filosófica ou da vida comum. A anuência de Hume a este contratempo, leva-o a perceber que temos apenas uma razão para especular e raciocinar, e, mesmo que falsa e contraditória, a natureza não nos deixou outra alternativa. Não nos resta escolha, diz ele, senão entre uma “falsa razão e razão nenhuma” (1978, p. 268).

Ao reconhecer que a subsistência de nossa espécie foi deixada às “falazes deduções da razão” sentimo-nos impotentes e frustrados. O próprio autor admite que o efeito de seus argumentos leva o leitor à melancolia, embora tal sentimento possa ser evitado se disputas filosóficas e metafísicas forem encaradas como mero entretenimento, e não nos afastarmos demais de nossos prazeres naturais e crenças cotidianas. A natureza, pensa Hume, embora mantenha sob sigilo os poderes secretos de seu auto-funcionamento e não permita que nenhum ser humano tenha acesso a seus princípios gerais, deixou-nos um instinto que nos faz crer em sua aparência e superficialidade. A natureza “[...] nos ensinou o uso de nossos membros sem nos dar o conhecimento dos músculos e nervos pelos quais são eles atuados [...]”, persevera o autor nas Investigações (1975, p. 55). Assim, o raciocinador metafísico estaria perdendo seu tempo em sustentar uma faculdade – a do entendimento – que não precisaria da afirmação humana, porque já teria sido implantada por uma espécie de instinto natural.

É evidente a oposição do filósofo não só aos que se dedicam a sustentar a natureza do conhecimento pela razão, mas também aos que ousam duvidar dela. Tendo em vista sua aversão ao pirrônico, ele considerou ambas as espécies de ceticismo extremo tratadas acima como incuráveis⁹². No Tratado afirma: “essa dúvida cética, tanto em relação à razão como aos sentidos, é uma doença que jamais pode ser radicalmente curada, voltando sempre a nos atormentar, por mais que a afastemos, e por mais que às vezes pareçamos estar inteiramente livres dela” (1978, p. 218). A única maneira de nos libertar de tal doença cética seria através da confiança cega em nossos instintos naturais básicos. Somente descuido e desatenção podem nos trazer algum remédio, confirma o autor na mesma parte.

⁹¹ As idéias de Hume geralmente são relacionadas às da personagem Filo. Neste caso, entretanto, a preconização ao ceticismo razoável ficou a cargo de Cleantes.

⁹² Segundo Malherbe, o termo incurável teria sido imputado ao ceticismo anterior de Descartes (que é muito entusiasmado por encontrar a verdade), e o ceticismo conseqüente teria sido qualificado de pernicioso (que renuncia a procura da verdade) (1992, p. 21). Embora a qualificação possa ser adotada, tal distinção não está bem clara no Tratado.

Tal menosprezo à autoridade da razão e a abdicação aos sistemas cético e dogmático fizeram com que Hume empreendesse a elaboração de uma filosofia mais cética que as tradicionais (1978, p. 273), a saber, uma que renunciasse a estabelecer um sistema que pudesse fundar, por meio de um método racional, as conclusões finais de sua ciência do comportamento humano. A dúvida honesta com relação à própria faculdade de julgar fez com que Thomas Reid declarasse incurável o ceticismo do crítico cartesiano. Reid afirma que Hume levou a teoria das idéias cartesiana além dos limites de seu próprio idealizador, e percebeu que tal condição inevitavelmente nos conduz ao maior nível de incerteza (1828, tomo III, ensaios 6 e 7). Em função disso, há outros intérpretes que, quando comparam Hume a Descartes ou a outros céuticos, acabam por considerá-lo mais pirrônico do que aqueles que ele tanto criticou. Essa é a posição de Popkin, Dumont, Wayne Waxman, entre outros. Popkin destaca dos textos de Hume as partes em que é definida a impotência humana para se obter a verdade, e entende que tal limitação é compatível com o estado mais elevado de dúvida filosófica (1995b). Waxman, na conclusão do seu livro “Hume's Theory of Consciousness”, acha que o ceticismo humeano consistiu em uma total devastação do conhecimento humano, chegando a ser mais enérgico que o ceticismo cartesiano da Primeira Meditação. Pois Hume teria utilizado a figura do gênio maligno, não como uma hipótese forjada, mas como algo que vive dentro de nós, sem que tenhamos meios para excluí-la (1994, p. 267). Popkin, no mesmo artigo, e Dumont (1985, p. 71) comparam tal ceticismo excessivo ao de Sexto, que também parece sugerir a suspensão do juízo nas questões filosóficas e o apelo às crenças instintivas (1976, p. 13). Neste sentido, poderia ser aproximado também do pirrônico Montaigne, que prescreve o procedimento humano de acordo com os impulsos naturais e o agir conforme os limites da natureza (1987, p. 233, 244).

A ênfase nesses fragmentos da obra de Hume, porém, pode dissimular pontos importantes do seu pensamento, como os ataques ao comportamento do pirrônico ordinário, assim como o aspecto positivo de sua filosofia, que consiste no apelo psicológico e não-provisório aos ditames da natureza. Capaldi, por exemplo, afirma que Reid erra quando julga Hume um “grande cético”, e que a rejeição do empirista ao pirronismo é consistente com sua convicção quanto às ações do senso comum (1975, p. 202). Anthony Flew sustenta que o ceticismo acadêmico de Hume é mais propriamente caracterizado como um naturalismo científico, e que seus argumentos contra o pirrônico são práticos e psicológicos (1980, p. 265, 273), e Frangiotti diz que o autor, diferentemente de Descartes, acolhe o instinto ao lado da razão demonstrativa, e por isso, não poderia ser representado da mesma forma que o cético vulgar (2000).

De acordo com a interpretação naturalista, o Hume cético não seria um filósofo que quisesse menosprezar o conhecimento, mostrando que não podemos nos fiar em nossos próprios critérios e procedimentos, mas um construtor de um método científico, no qual a razão demonstrativa seria o ponto mais profundo de toda abstração humana. Neste sentido, o pensamento de Hume não poderia ser comparado ao dos pirrônicos, mas talvez ao de Pascal, quando sobrepõe as razões do coração à razão. Penelhum (1983, p. 304) e Watkins (1984, p. 19) evidenciam o paralelo, mostrando que, em ambas as filosofias, a natureza e as paixões intervêm para ajudar a razão.

Há outros autores que são enfáticos quanto aos dois pontos centrais da filosofia de Hume, e procuram contemplar os aspectos contraditórios por meio do ceticismo mitigado. Para esta solução, Hume teria sido cético em relação a teorias e especulações, e realista quanto aos procedimentos práticos e morais. Fogelin defende que o ceticismo moderado de Hume seja resultante de dois fatores causais, a saber, dúvida radical pirrônica e propensão natural e animal para crer (1983). Livia Guimarães apresenta o ceticismo humeano como pirrônico extremo em relação à teoria e acadêmico mitigado quanto às ações (1996), e Malherbe qualifica sua ciência de dogmática na vida comum e cética na filosofia (1992, p. 21). Fieser também explica que o cético moderado, embora pressuponha a legitimidade teórica das contradições do ceticismo conseqüente, não deve assumi-las na vida comum (1989), e Peter Strawson retrata o naturalismo humeano como um refúgio do seu ceticismo. Ainda na opinião de Strawson, o filósofo teria adotado dois níveis de conhecimento: o filosófico, que não nos oferece nenhuma segurança contra o ceticismo, e o pensamento empírico diário, no qual as pretensões do pensamento crítico são superadas pela natureza (1985, p. 12).

Seguindo a leitura generalizada destes últimos comentários, e atendendo a obstinação de Hume em manter-se cauteloso diante das certezas encontradas na tradição metafísica e aliado daquelas fundadas na natureza do senso comum, dificilmente alguém conseguiria representá-lo como prescrevendo o ceticismo radical e exagerado à vida diária ou o dogmatismo em filosofia. Dentro desta perspectiva, talvez o autor possa ser considerado um seguidor da solução de Bayle, que também aconselhava o ceticismo moderado em filosofia, posicionando-se entre o extremo da dúvida e do dogmatismo, conforme apresentado na epígrafe deste capítulo.

Cada uma das interpretações acima encontra amparos e reações textuais. Entretanto, não poderíamos aderir a qualquer uma delas com tanta facilidade, e este trabalho não tem o intuito de resolver a controvérsia, mas somente acentuar as semelhanças e diferenças do pensamento

humano com a tradição cartesiana. Sejam quais forem as reais intenções de Hume acerca de seu próprio ceticismo, as passagens que demarcam seu método do pensamento cartesiano são muito evidentes, a começar pela sua concepção de filosofia. Para ele, “[...] as decisões filosóficas nada mais são do que os pensamentos da vida comum metodizados e corrigidos” (1975, p. 162). A proposta é geralmente reputada como sendo mais modesta do que a de seu oponente. Para o filósofo francês, na carta ao tradutor dos *Principes*, “*filosofia* significa o estudo da sabedoria e por sabedoria não deve ser entendido somente a prudência nos *negócios*, mas um perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber, tanto para conduzir sua vida, quanto para conservação de sua saúde e invenção de todas as artes” (ênfases do autor). Tentar atingir o perfeito conhecimento de tudo o que o homem é capaz de saber certamente exige um esforço muito mais árduo do que contentar-se com os pensamentos da vida comum metodizados e corrigidos.

O desejo de Hume em banir a falsa filosofia das bibliotecas dos filósofos e de servir-se da prudência e moderação nos assuntos do conhecimento humano surgiu em grande parte de sua aversão ao método ambicioso dos metafísicos. Ao comentar sobre os modernos, o autor ataca: “quanto àqueles que tentam algo além, não posso aprovar sua ambição, até que eles encontrem sucesso em pelo menos um caso” (1978, p. 64). A insistência de Descartes no modelo matemático para a filosofia fez com que Hume se empenhasse em buscar orientação nas ciências naturais. Seu descontentamento com o procedimento matemático e dedutivo no estudo do saber o encorajou a sair à procura de outro modelo para bem filosofar, de maneira que sua verdadeira crítica ao sistema vigente não se reduziu a meras depreciações sobre determinados tópicos do pensamento cartesiano, mas tornou-se mais eficiente, ao recomendar a renúncia ao ponto de partida da filosofia moderna e a adoção de outros fundamentos. Com relação a isso, Nagel observa que, enquanto a origem do saber cartesiano está em Deus, a base *a priori* do conhecimento empírico consiste na experiência (1986, p. 83-4).

Ao invés de partir da razão para tentar explicar a natureza, Hume é levado por um instinto a restringir o domínio de nossa capacidade intelectual, invertendo, assim, os pressupostos do pensamento moderno. Embora esta saída não se encontre fundada em bases firmes, dedutivas e demonstráveis, mas irregulares e contingentes, ela impõe-se ao autor como a única forma de avançar no conhecimento sem as impugnações céticas. Como a exigência do seu critério impediu-o de encontrar, dentro de suas próprias idéias, a resposta definitiva aos seus adversários, a única saída ao problema teria que ser encontrada por meio externo. Popkin nota muito bem que a dúvida incurável cartesiana, se pudesse ser alcançada por Hume, careceria de um milagre para ser solucionada, no estilo do fideísta Charron (1996, p. 15).

Enquanto Descartes eleva o ceticismo por intermédio da razão e nela mesma encontra o remédio, Hume procura recurso na natureza, temendo perder-se em cavilações e fantasias. Em um extremo, portanto, há o critério metódico e rigoroso para se conduzir corretamente o raciocínio e o cuidado para não desviá-lo da ordem da investigação, no outro, o anti-método de Hume e sua visão malograda de encontrar qualquer critério por meios estritamente racionais, e o descuido como solução ao desafio cético. Conforme Noxon, enquanto para Descartes a tendência à desatenção é um problema, para Hume, esta é a única esperança de se concluir a investigação (1973, p. 11). Descartes, para Noxon, conduz o leitor por um roteiro pré-determinado, induzindo-o a seguir o ambiente forjado da dúvida, para que no fim, ele se satisfaça com o “brilhante golpe” (*brilliant stroke*) do *cogito* e as suas conseqüências. Hume, por contraste, envolve o leitor em um pensamento tortuoso, e no fim admite que suas dúvidas não podem ser dissolvidas por meios lógicos (1973, p. 09).

Apesar das diferenças de estilos literários e filosóficos, Noxon observa que em Hume, assim como em Descartes, há um sentido de obrigação para testar o poder da razão, de forma que, embora o crítico cartesiano tenha dirigido a questão para além do *cogito*, suas suposições, crenças e princípios estariam ainda consolidados em bases cartesianas (1973, p. 09). Owens também investe na aproximação dos dois autores. Sua percepção é a de que Hume, similarmente a Descartes, emprega raciocínios céticos conseqüentes para mostrar que uma crença só poderia ser justificada mediante a apresentação de uma razão conclusiva (2000, p. 127). Loeb adota, em contrapartida, outra maneira de relacionar o pensamento dos filósofos. Sua contribuição à análise declara que ambos almejam atingir um estado de tranqüilidade de espírito caracterizado em termos psicológicos (1992, p. 225). Loeb aproxima-os também de outro crítico de Descartes: Charles Peirce (1998, p. 210). Para este adversário da dúvida fictícia, a crença determinada tem a finalidade de afastar o sentimento desagradável da dúvida e, da mesma forma, alcançar o estado de serenidade gerado pela opinião segura (1986c). Mas se a concepção cartesiana sobre a opinião firme e bem fundada tem a mesma função que aquela da obra de Peirce, é matéria de discussão. Alguns pontos desta análise foram desenvolvidos no capítulo precedente. A busca pela fixação da crença humeana, por outro lado, é interpretada por Loeb, diferentemente de Owens, como limitada à percepção dos sentidos, memória e inferência causal. Desta forma, o autor escocês poderia divergir de Descartes, que busca fixar a crença somente na razão. A prova da existência do

mundo exterior, da mesma forma, é tomada por Descartes como passível de demonstração racional, mas exige também o apelo à natureza, na Sexta Meditação, assim como em Hume⁹³.

Para Descartes, sintetizando, é a via racional que deve resolver os paradoxos pertinentes à dúvida e certeza do entendimento humano. Seguindo este critério, o cético comete contradição se deixar-se render ao mais alto grau da dúvida. Para Hume, porém, tanto o cético metafísico quanto o dogmático perdem-se em proposições sem sentido ao se afastarem das questões de fato e existência. Mas Descartes também poderia reconhecer alguns embaraços que permeiam a metafísica. Em *Recherche*, na voz de Eudoxo, o autor observa que, quando tentamos explicar certos termos do conhecimento com base na metafísica tradicional, acabamos submetendo-nos a um labirinto obscuro ou a uma batologia (1826, p. 355). Ainda de forma semelhante a Hume, o autor moderno modera o alcance do entendimento humano. No final das Regras VIII ele afirma que, quando alguém aplica seu espírito no conhecimento de algo que ultrapasse o seu poder, não poderá queixar-se do entendimento, pois perceberá que o que busca ultrapassa os limites da inteligência humana.

Por notar tantas aproximações no ideal dos dois filósofos, Burnyeat entende que o pensamento de Descartes foi capaz de romper com uma tradição, enquanto o de Hume apenas desenvolveu e modificou idéias prévias (1983a, p. 01-03). Mesmo que tal afirmação possa ser aceita, as idéias de Hume tiveram o mérito de questionar profundamente as raízes das idéias cartesianas, seja recomendando a renúncia ao convite apresentado ao leitor da Primeira Meditação, seja por sugerir outro ponto de partida para a reflexão filosófica. Ao invés de armar-se para o debate, a exemplo de tantos adversários de Descartes, Hume apenas lamenta a impossibilidade de resposta ao cético por vias racionais. A atual pesquisa procurou apresentar alguns pontos de sua crítica, bem como a forma alternativa de ceticismo proposta por ele, enfatizando assim, as divergências e semelhanças entre a forma cartesiana de fazer filosofia e aquela baseada na premissa empírica para o estudo do entendimento humano.

⁹³ Agradeço ao professor Maia Neto pelo lembrete.

6 CONCLUSÃO

Ultimamente muita atenção vem sendo dispensada à análise do ceticismo revivido na era moderna. Estudos reiteram a pertinência do tema, revelando um período da história humana desamparado do conhecimento verdadeiro, porém fértil em contribuições filosóficas. A releitura da filosofia da dúvida feita pelos sucessores de Pirro não foi capaz de compreendê-la como uma busca pela tranqüilidade da alma, permitindo o aparecimento de um grande obstáculo a ser superado pelos modernos. Tais acontecimentos, unidos aos crescentes desacordos sociais, políticos e religiosos, geraram o que foi considerada a maior crise da modernidade. O presente estudo procurou realçar a importância da investigação com o intuito de resgatar a discussão do tópico que passou a ser visto como uma barreira ao conhecimento humano, e iniciar o debate acerca da teoria do conhecimento cartesiana.

Descartes foi uma figura essencial na história da filosofia: procurou uma forma adequada de responder às interpelações céticas, desenvolveu um sistema capaz de pôr sob suspeita as bases da filosofia escolástica, negou determinadas prerrogativas do pensamento tradicional e assumiu outras. Formulou um método tendo como ponto de partida a exigência cética, com razões e argumentos plausíveis para tal, transformando o ponto de chegada dos pirrônicos no ponto de partida da filosofia moderna.

O empreendimento cartesiano mostrou-se original na forma como o método foi desenvolvido, mas seus argumentos são incontestavelmente emprestados da tradição grega e moderna. Assim como os antigos, o filósofo segue o ceticismo teorético. Esta forma de dúvida especulativa não tem por meta atingir as crenças diárias do pensador, nem é ingênua a ponto de desconfiar da realidade de seus atos e procedimentos cotidianos. Por conta desta abstração, os argumentos iniciais da Primeira Meditação não poderiam estar sujeitos à crítica do argumento da “apraxia”, como muitos criteriosos analisadores tentaram empregar. Sua moral provisória demonstrou ser possível separar ocupações da vida, que têm por base o saber provável, da filosofia. Além dos antigos, David Hume parece ter seguido a fórmula de Descartes com seu ceticismo moderado.

Novos argumentos e formas originais de retratar o ceticismo também foram encontrados entre os novos pirrônicos. Descartes conhecia os debatedores de seu tempo, mas preferiu dar pouca importância à análise da origem do assunto em questão. Em vez de estudo literário, o autor avista mais sucesso no uso do raciocínio aplicado aos problemas da filosofia. A dúvida nascida das correntes pirrônica e acadêmica era o grande problema a ser resolvido, e a solução apresentada pelos próprios partidários dela não agradou o autor francês. A verdade não

poderia ser encontrada em um espírito indiferente e irresoluto, reflete ele, e os céticos pirronianos e acadêmicos não estariam trilhando o caminho do conhecimento verdadeiro. O artifício cartesiano é uma tentativa distinta de encontrar a base da sabedoria humana.

No primeiro passo do seu trajeto, o autor submete à análise todas as informações recebidas pelos dados dos sentidos. Este tipo de questionamento também consiste em uma mera suposição, sem a pretensão de conjecturar que os seus sentidos o enganem o tempo todo. A dúvida é então generalizada e as informações recebidas como suspeitas são consideradas falsas, assim como as ainda não analisadas pelo meditador. Esta é uma reivindicação de quem busca a verdade, desde que é impossível procurar o oposto do que seja apenas duvidoso. Descartes, com a dúvida hipotética, em alguns momentos julga – erroneamente – diferenciar-se do cético tradicional, que teria posto em questão a convicção de suas ações quotidianas. Embora tal tipo de oponente seja ridicularizado pelo autor, seu entendimento do problema não permite que a resolução possa ser facilmente obtida, como recorrendo aos próprios dados sensitivos. O desfecho para este estado de incerteza deve ocorrer somente com a intervenção da razão para corrigir os erros previamente recebidos pelos sentidos. Da mesma forma que Descartes, Hume argumentou em favor da intervenção do raciocínio em tal controvérsia em sua *Investigação*.

Por conta da importância da razão em situações como essa, Descartes adverte não estar dialogando com o partidário do irracionalismo, que poderia levantar a hipótese de ser ou estar insano. Ora, se todos fossem insanos, nada mais poderíamos esperar de uma filosofia baseada excepcionalmente nas faculdades humanas. Para derrotar a objeção favorável à sua aptidão racional para distinguir as aparências verdadeiras das falsas, Descartes insere outra réplica, que ficou conhecida como argumento do sonho. Neste mais alto grau de escrupulo, toda ordem do mundo exterior, bem como a existência de suas partes, é posta sob desconfiança, de modo que o autor encontrar-se-ia incapaz de reconhecer qualquer indício para separar a vigília do sono. Mas mesmo inserido em uma espécie de ilusão tramada por ele mesmo, o sagaz pensador pode alcançar êxito contra tal desafio utilizando-se de determinadas propriedades estruturais de seu intelecto. Ainda que determinados componentes da realidade possam consistir em nada mais que criações da mente de quem os percebe, as idéias de tamanho, forma, superfície e noções matemáticas não poderiam representar uma completa falsidade. Dois e dois são quatro para qualquer entendimento humano ou para qualquer ser capaz de raciocinar corretamente.

Mas poderia restar uma contestação para abalar a engenhosa resposta do autor contra tal conjectura. Descartes primeiramente supõe a existência de um deus que fosse capaz de

ludibriá-lo todo o tempo em que pensa estar raciocinando corretamente, mas observa que os termos “deus” e “enganador” poderiam se auto-destruir por envolverem idéias mutuamente exclusivas. Descartes então presume a existência de um demônio ou gênio perverso deliberado a induzi-lo em erro quando pensa estar acertando seus cálculos ou inferindo a efetividade de formas geométricas na natureza. Todo o mundo exterior, neste raciocínio, é colocado sob suspeita, e Descartes atinge o mais alto grau de ceticismo até então imaginado na tradição filosófica. Nenhuma reivindicação da validade dos seus sentidos seria suficiente para restaurar uma só certeza perdida. Mencionar a aparência do mundo exterior para resolver a querela consistiria em argumentar de forma circular, oferecendo como prova justamente o que está sendo posto em discussão, percebe o autor.

O estado de incerteza e receio alcançado pelo meditador deixou seus leitores apreensivos e intrigados com o aprisionamento de suas idéias. Alguns optariam por nunca terem sido informados do problema, uma vez que ele aparenta não ter mais tratamento neste estágio de imprecisão. Possivelmente a única forma de evitar suas desastrosas conseqüências seria a de rejeitar o rumo recomendado pelo proponente no início do método. De fato, pode-se pensar que existem boas razões para isto. A hipótese de alguém estar inserido em um grande pesadelo ou de estar sendo logrado por um gênio maldoso não parece ser muito factível ou mesmo admissível para um homem ponderado. Mas, por mais hipotético que seja, o fato de estarmos vivenciando uma ilusão não é totalmente impossível, e Descartes cogitou uma proposição demasiado remota e metafísica porque ambicionava superar a questão de forma definitiva. Nesta altura da discussão, somente um argumento poderoso poderia provar que toda a parafernália cética não passava de impostura e simulação.

Após longa reflexão cética, o autor depara-se com o estado de estar pensando. Ele reconhece que, para nutrir o embuste cético, precisa duvidar. Se duvida, pensa e se pensa, existe. Assim, a máxima “eu penso, eu existo” é verdadeira todas as vezes em que é enunciada pelo seu espírito, e este teria sido seu triunfo contra os que suspeitavam do acesso à verdade. Com o firmamento dos alicerces de sua filosofia, Descartes finalmente encontrou-se livre para construir um corpo de conhecimento sistemático, unificado e progressivo. Alguns debatedores do pensamento cartesiano, como Cottingham (1986, p. 23-4), aproximam seu método do platônico, que também aspirava ao conhecimento uno, claro e evidente em si mesmo. Com efeito, argumentos semelhantes ao *cogito* apareceram entre autores versados no estudo da razão pura, como Agostinho e o próprio Platão. Mas o *cogito* cartesiano é considerado inovador por causa da ordem e força dos seus argumentos céticos, a começar pelo de sua

própria existência. Sua dúvida é revolucionária, pois apresenta visões metafísicas novas e afastadas do senso comum, enfatiza a autora M. Wilson (1991, p. 221).

O método do filósofo moderno, a exemplo do fideísta, tinha por objetivo limpar a mente dos preconceitos da antiga metafísica cultivada na escolástica, mas, ao invés da regra paulina, o autor confia na razão e encontra o *cogito*. Este donativo divino foi fundamental para fundar a fé e a certeza no sistema de Descartes. Sem ele, nada poderia ser conhecido, nem sequer que ele nada sabe. Sua estratégia não consistia em criar um novo saber ou de oferecer um critério mais apropriado de verdade ao mundo erudito. Descartes esforça-se em provar que a verdade clara e indubitável é inata e existe dentro de cada ser humano. O autor se propôs apenas a revelar que a nossa percepção, quando empregada corretamente, tal como aconteceu com a descoberta do *cogito*, é confiável. Além disso, a revelação da evidência do *cogito* trouxe à luz o critério de verdade cartesiano, e com isso, a afirmação de que tudo o que ele percebe clara e distintamente deve ser verdadeiro.

Com o princípio de verdade disponível, o autor encontra-se habilitado para comprovar por meio da razão a existência do Ser Supremo. Uma vez reconhecida a bondade de Deus, as idéias do católico Descartes poderiam estar asseveradas por uma força externa e mais poderosa que a sua. Seu novo procedimento envolveu três passos distintos e persuasivos, e teve como função mostrar que o formulador das idéias deve aquiescer num causador de sua essência. Na continuidade de suas demonstrações, é observado que as formas puras de pensamento pertencem à alma ou ao ego, e as de extensão referem-se exclusivamente ao corpo. Ao comprovar que a concepção de substância pensante é necessariamente distinta da extensa, o autor constata que a realidade do mundo exterior não pode ter sido causada por ele, que é uma coisa pensante, nem por um gênio enganador, pois a prova da existência divina teria destruído esta alternativa. A existência do mundo externo, por conseguinte, da mesma maneira que a sua própria, teria que estar assegurada tão-somente pela benignidade divina.

Apesar de argumentar abertamente contra o ceticismo e o ateísmo em várias passagens, os estudiosos do tempo de Descartes encontraram-se divididos ao tentar decodificar todo o conjunto de suas intenções. Segundo Popkin (2000, cap. 9), o adversário da ciência ramificada de Aristóteles e Aquino era visto como inimigo da ortodoxia e defensor da liberdade. Depois veio a opinião contrária de que ele teria se empenhado em restaurar a visão medieval diante do renascimento e do antiescolasticismo. De fato, as duas interpretações de cunho teológico podem ser extraídas da filosofia cartesiana. Por um lado, o autor interfere em favor da existência divina, sendo favorável a uma reforma na teologia a partir de suas demonstrações racionais. Por outro, ele se mostra precavido nos assuntos religiosos, e convoca o leitor a

distinguir as verdades reveladas das de razão. Por certo, suas sentenças assinalam a possibilidade de se provar a existência de Deus por meio de razões metafísicas, mas as verdades divinas, as que ocupam o lugar da fé, não devem interferir no conhecimento humano, e por isso, são postas de lado pela dúvida metódica. Apenas nossa vontade pode ser incitada a crer pela luz sobrenatural, pensa ele. Ignorá-la, como faz o ateu, é incidir em uma grande falta. Esta separação da filosofia e da teologia promovida pelo método talvez tenha sido a maior revolução no campo do pensamento moderno. Críticas ao seu sistema, porém, procederam tanto de escritores ortodoxos preocupados com o crescimento da heresia, quanto de céticos inconformados com a fundação do *cogito*.

O trabalho reúne as mais conhecidas objeções ao “penso, logo existo” ou mesmo ao “eu penso, eu existo”: a de que o autor teria confiado em um silogismo ao inferir o “existo” do “penso”; a de que o “existo” não deveria seguir-se do “penso”; a de que o “eu” deveria sujeitar-se à dúvida generalizada; e a de que o “penso” não deveria ser transcrito de forma afirmativa e indubitável. As respostas do autor às objeções são variadas e sujeitas ao debate. Cada réplica envolve um conjunto de pressupostos que necessitariam ser trazidos à luz, e autores procuram definir a melhor forma de conter as críticas dos adversários. Se o *cogito* for compreendido como uma experiência intuitiva e imediata, como o autor reiterou nas *Objeções e Respostas*, não há porque pensar que ele teria confiado em um silogismo na extração da máxima. Uma vez aceita esta leitura, porém, teríamos que consentir que o “existo” não deva necessariamente seguir-se do “penso”, ou seja, após o estado da dúvida, alguém poderia expressar “eu penso”, tanto quanto “eu existo”. A premissa para isso, aponta uma famosa crítica, seria a existência do interlocutor, e de acordo com ela, o *cogito* não seria uma verdade necessária, mas dependeria freqüentemente da existência de alguém. Entretanto, se a sua identidade pessoal puder ser matéria de incredulidade, o “eu” não poderia ser retirado do estado de pensar. Tudo indica, porém, que o autor não se compromete com a doutrina do ego enquanto corpo até a Sexta Meditação; o eu proferido no princípio cartesiano precisaria ser compreendido como uma substância, à qual o pensamento pertence, e esta não poderia ser submetida à dúvida enquanto for pressuposta para tal. Por isso, se o estado de duvidar não for confirmado e aceito no espírito de quem o concebe, o ceticismo não faz sentido; a dúvida deve desaparecer do sujeito, e o problema junto com ele.

Com Hume, as advertências ao primeiro princípio cartesiano prosseguiram. O autor (embora não somente ele) observou que o *cogito*, antes de ser revelado ao pensador, precisou dos alicerces de algumas cognições prévias. Descartes, de fato, não parece negar esta pressuposição em seus escritos. Tais cognições, porém, não poderiam igualar-se aos primeiros

princípios da filosofia aristotélica, os quais o autor tanto criticou, mas a determinadas máximas como as noções de pensamento, dúvida e verdade; axiomas que o autor considera inatos ao ser humano e impossíveis de serem postos sob suspeita. Descartes tentou, como Hume exigiu, duvidar de todas as faculdades do entendimento, mas não conseguiu e teve que admitir o conhecimento prévio. Apesar disso, o *cogito* não deixa de constituir-se o centro de sua filosofia, pois é o princípio mais adequado na remoção da dúvida hiperbólica.

A crítica mais substancial ao sistema metódico, porém, veio com a acusação de argumentação circular. Alguns correspondentes do autor, neste novo assalto, perceberam que ele não poderia saber se tudo o que apreende clara e distintamente tem garantia de verdade divina antes de provar clara e distintamente que Deus existe. Para que o autor pudesse confiar na primeira proposição teria que aceitar a segunda, incidindo claramente em uma falácia do tipo *petitio principii*. Vários estudiosos tentaram resolver o suposto equívoco da teoria cartesiana, e o próprio Descartes, quando interrogado nas *Objeções e Respostas*, forneceu uma explicação. A primeira leitura de suas respostas parece indicar que a função de Deus no seu sistema não seria a de garantir as verdades eternas necessárias para a prova de Sua existência, mas apenas as memórias de suas conclusões. Apenas Deus poderia contrariar uma necessidade lógica, indica Descartes, contrariando os princípios da filosofia escolástica, e o *cogito* se concretizaria como uma noção auto-evidente para nós, não incumbindo ao ser humano lançar qualquer tipo de suspeita sobre tais fundamentos. Mas na Terceira Meditação, o filósofo supõe que o argumento se estenda também às verdades eternas.

Uma interpretação menos conservadora procura oferecer outra solução a esta questão. De acordo com ela, o autor não estava preocupado se anteriormente uma determinada certeza foi atingida quando refletida clara e distintamente, mas apenas se é válida no momento em que ele imagina estar sendo enganado por um grande embusteiro. Deus, portanto, teria interferido na epistemologia cartesiana exclusivamente para afiançar a regra de verdade – de que tudo o que é percebido de forma clara e distinta deve ser verdadeiro – para que ele pudesse mover-se do conhecimento isolado do *cogito* à ciência verdadeira, um empreendimento que o ateu jamais poderia enfrentar. Entretanto, se for permitido ao duvidador a desconfiança sobre o preceito de verdade, não poderia ele suspeitar igualmente da verdade extraída do seu estado de pensar e existir, que não é isento de garantia divina? Tendo em vista algumas inconsistências das leituras anteriores, alguns críticos julgam que a dúvida cartesiana deva generalizar-se a todas as percepções do intelecto humano, incluindo as auto-evidentes. Sua conseqüência, porém, teria levado o autor a apreender certeza bem fundamentada, mas jamais a verdade absoluta, que só poderia provir do poder divino. Tal

convicção psicológica, para alguns comentadores, não significa que o pensador tenha que ceder a uma norma de racionalidade ou leis lógicas, mas apenas a uma fatal imposição de sua natureza, e o desígnio do sistema cartesiano teria sido, a exemplo dos antigos, apenas o de procurar algo firme e constante nas ciências para alcançar um estado de tranquilidade na alma. Mesmo contra esta brilhante interpretação, porém, existem objeções textuais e filosóficas. Descartes procura fundar a verdade absoluta na filosofia por meio exclusivo da razão, insistem os seus oponentes, além de as premissas claras e distintas não poderem ser utilizadas na validação da mesma, sob pena de redundar em um raciocínio vicioso, completam.

Se a razão não puder ser habilitada a oferecer sua própria validação, porém, o que mais poderia? Esta é a questão crucial de todo este estudo. É bem possível que o método cartesiano nos ensine que o cético, ao pedir uma confirmação além da própria capacidade de pensar, na verdade não sabe o que investiga; sucumbe a proposições sem-sentido ou se contradiz. Descartes deixa alguns vestígios para esta interpretação, quando afirma que uma convicção pessoal e altamente persuasiva é toda certeza que alguém pode razoavelmente desejar. O máximo que o autor teria alcançado, dentro desta acepção, teria sido a certeza de que a hipótese de um gênio enganador não seria um bom motivo para duvidarmos da eficácia da razão, visto que qualquer pessoa, quando pensa nas razões matemáticas, deve crer que seu conteúdo seja verdadeiro. Suas colocações parecem evidenciar que, toda vez que a mente atenta para uma proposição clara e distinta, a dúvida não ocupa espaço nela. A única imprecisão que teria necessitado da dissipação do bom Deus, por conseguinte, teria sido aquela remota e indireta sobre nossa capacidade de conhecer, e a dos sentidos.

Não resta dúvida que Descartes observou o problema do círculo em sua investigação, mas nenhuma das interpretações apresentadas neste trabalho estão imunes a críticas. Cada uma delas precisa abrir mão de alguma afirmação do autor, e o trabalho procura considerar seus méritos e deméritos. A terceira réplica, no entanto, parece chegar mais próximo de uma solução razoável, mas correria o risco de não universalizar a dúvida para além dos domínios da razão. Se uma suspeita extravagante e irracional sobre a própria capacidade de pensar mostrar-se coerente, o cético sempre terá razão em situações como essa. Por outro lado, se o foco da filosofia cartesiana for o de fundar um critério racional contra a dúvida extra-racional, suas intenções podem encontrar algum sucesso. Mas se devemos nos contentar com a definição de verdade razoável das suas respostas às objeções, devemos estar conscientes de que o mais longe que Descartes teria chegado com o método foi nas suas certezas pessoais, e não divinas.

O filósofo Hume, um dos mais importantes adversários da teoria do conhecimento cartesiana, percebeu a mesma falha nos seus ensinamentos, e suas críticas apontam para implicações que extrapolam a falácia do círculo. O caráter hipotético e a generalização completa da dúvida metódica fizeram com que o empirista acusasse o autor de fomentar um ceticismo antecedente ao estudo da filosofia, ou seja, de formular uma dúvida filosófica sem razões suficientes para tal. Foi apresentado, no entanto, que o filósofo racionalista utiliza razões legítimas para a dúvida, em que os pretextos servem de base ou premissa para que o pensador consiga encontrar a certeza de estar pensando.

Mas nem mesmo um ceticismo conseqüente à investigação com autênticas razões para a simulação da dúvida escaparia das advertências humeanas. Para Hume, ambas as espécies de descrença extrema, uma vez aceitas, tornam-se incuráveis para o espírito humano. Suas notas são destinadas a contrariar uns “poucos cétricos extravagantes”, e todos aqueles que o retratam como um ser que carrega as conclusões da filosofia para a vida diária. Além destes ingênuos estudiosos, o golpe da filosofia humeana alcança o cético teórico ou todo aquele que, tal como Descartes, nutre razões metafísicas e especulativas, sejam elas referentes a dúvida ou a certeza filosófica.

Em vez de provas racionais sobre a existência da realidade externa, Hume procura determinar crença na natureza exterior a partir da experiência sensível. Embora não possa duvidar nem provar a razão e o mundo exterior por argumentos filosóficos, o filósofo crê, julga e vive como qualquer outro mortal, relata. O autor acrescenta críticas à noção de substância e identidade pessoal cartesiana: para se ter alguma idéia deles, seria preciso encontrar uma impressão dos sentidos que correspondesse a tal. O termo “substância” para Descartes, porém, certamente refere-se a uma noção apenas conceitual e não dada pelos meios sensitivos; da mesma forma o *cogito* não deve aludir a uma idéia de impressão dos sentidos.

A posição humeana oferece como contrapartida às idéias cartesianas o método de procedimento comum e o ceticismo moderado; um procedimento mais modesto que não pretende destruir toda especulação teórica. Constitui um retorno ao conhecimento comum, mas cético em relação à metafísica. Seu antídoto para o sentimento de frustração diante da fraqueza do conhecimento humano está em encarar as disputas filosóficas como simples entretenimento e no apelo das crenças comuns. Para desviar-se do estado de desespero epistemológico alimentado pelos cétricos modernos, portanto, foi necessário abdicar-se da razão e tender ao descuido.

Embora este ceticismo seja rotulado pelo autor de moderado, mitigado ou acadêmico na Investigação (no Tratado aparece apenas o termo moderado em poucas passagens), sua

posição suscitou divergências de interpretação, a começar pela discussão acerca de se Hume foi verdadeiramente um cético. Alguns o consideram ao lado de Montaigne e Sexto Empírico, embora o autor estigmatize o pirrônico tradicional e proponha uma filosofia naturalista. Outra solução aponta que o autor é cético à especulação e realista quanto à prática cotidiana e científica.

Seja esta filosofia mais intensa ou mais branda que o ceticismo cartesiano, a função da presente análise é apenas apontar as diferenças e semelhanças entre este sistema e o anterior. A aplicação de cada espécie de ceticismo é distinta; enquanto o empirista mostra-se conveniente para moderar o alcance das ciências, o cartesiano é apropriado para remover a dúvida metódica. Por isso, a definição de filosofia para Descartes é mais ambiciosa que a de Hume. Enquanto para o primeiro autor o cético comete contradição, seu rival empenha-se em mostrar quão incoerente deve ser o filósofo metafísico. Todavia, nosso racionalista reconhece os embaraços da metafísica e modera a extensão do entendimento humano. A razão cartesiana encontra limitações, embora menos modestas que as de Hume, como quanto a discernir, enumerar e distinguir as propriedades divinas.

A crítica de Hume ao método ambicioso o leva a propor a renúncia de suas bases e o apelo à experiência comum. A única maneira de evitar o impasse gerado pelo ceticismo excessivo, o filósofo bem notou, está em negar o convite oferecido na Primeira Meditação. Uma vez aceito, necessita de muito empenho para ser dissolvido. Descartes oferece uma solução. Seus dizeres convenceram alguns, perturbaram outros, mas certamente afetaram toda a filosofia moderna, encontrando seu auge nas dissensões humeanas. Todavia, o conflito ainda instiga a inquirição e o trabalho deixa em aberto a interrogação, que atravessou a modernidade e continua relevante nos dias atuais.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Aurélio. Contra os Acadêmicos. Coimbra: Atlântida, 1957.
- _____. The City of God. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1984.
- ALAIN. Idéias. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 109-213.
- ALBIERI, Sara. Hume e Peirce acerca do ceticismo cartesiano. Revista Kriterion, Belo Horizonte, n.108, 2003.
- ALLAIRE, E.B. The attack on substance: Descartes to Hume. In: Stanley Tweyman (Org.). David Hume Critical Assessments. London; New York: Routledge, 1995. V. 3.
- ANNAS, Julia & BARNES, Jonathan. The modes of scepticism: ancient texts and modern interpretation. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- ARISTOTLE. Metaphysics. In: W. D. Ross (Ed). The works of Aristotle. Oxford: Oxford University Press, 1953. V. 8.
- AUNE, Bruce. Knowledge of the external world. London: Routledge, 1991. p. 1-26.
- AYER, Alfred J. O problema do conhecimento. Lisboa: Ulisseia, 1975. p. 33-70.
- BAYLE, Pierre. Lettre à Vicent Minutoli pour servir d'apologie au livre intitulé Pensées diverses. In: Oeuvres diverses de Pierre Bayle. La Haye, 1731.
- BEYSSADE, Michelle. Descartes. Lisboa: Edições 70, 1972.
- BOEHNER, Philotheus & GILSON, Etienne. História da Filosofia Cristã. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.
- BOUWSMA, O. K. Descartes's Evil Genius. In: Georges J. D. Moyal (Org.). René Descartes Critical Assessments. London; New York: Routledge, 1996a. V. 2.
- _____. Descartes's Scepticism of the Senses. In: Georges J. D. Moyal (Org.). René Descartes Critical Assessments. London; New York: Routledge, 1996b. V. 2.
- BURNYEAT, Myles. Introduction. In: The Skeptical Tradition. Berkeley: University of California Press, 1983a.
- _____. Can the Sceptic Live His Scepticism? In: The Skeptical Tradition. Berkeley: University of California Press, 1983b.
- CANTUÁRIA, Anselmo de. Proslógio. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Cap. 3. (Col. Os Pensadores.)

- CAPALDI, Nicholas. David Hume, The Newtonian Philosopher. Boston: Twayne Publishers, 1975. p. 198-215.
- CÍCERO, Marco T. De Las Academicas, Libro Primero. In: Tarnassi, José. Estudios Latinos. Buenos Aires: Imprenta y Casa editora, 1939. Tomo I.
- COTTINGHAM, John. A Descartes Dictionary. Cambridge: Blackwell, 1993.
- _____. A Filosofia da Mente de Descartes. São Paulo: Unesp, 1999.
- _____. Descartes. Oxford, Cambridge: Blackwell, 1986.
- DESCARTES, René. Discurso do Método, Meditações, Objeções e Respostas, as Paixões da Alma, Cartas. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).
- _____. Les Principes de la Philosophie, Première Partie. Paris: Delalain frères, 1885. Trad. francesa de Claude Picot aprovada pelo autor.
- _____. Les Meditations Metaphysiques, Objections et Réponses. Paris: Philosophique J.Vrin, 1996. (Oeuvres de Descartes, Paul Tannery; Charles Adam, v. 9)
- _____. Recherche de la Vérité par les Lumières Naturelles. Paris: Levrault, 1826. (Oeuvres de Descartes, Victor Cousin, v. 11)
- _____. Regras para a Direção do Espírito. São Paulo: Martin Claret, 2000.
- DICKER, Georges. Descartes: an analytical and historical introduction. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- DUMONT, Jean-Paul. Le scepticisme et le phenomene. Paris: Vrin, 1985. p. 1-101.
- DUTRA, Luiz H. A. Ceticismo e Indução. Revista Principia, Florianópolis, n. 1, 1997.
- DWORKIN, Ronald. Objectivity and Truth: You'd better believe it. In: Philosophy & Public Affairs, v. 25, n. 2. New York, 1996.
- EMPIRICUS, Sextus. Outlines of Pyrrhonism. Cambridge: The Loeb Cassical, 1976. V. 1. p. 1-149.
- FIESER, James. Hume's Pyrrhonism: A Developmental Interpretation. In: Hume Studies, v. 15, 1989. p. 93-119.
- FINE, Gail. Descartes and the Ancient Skepticism: Reheated Cabbage? In: The Philosophical Review, v. 109, n. 2. New York: Cornell University, 2000.
- FLEW, Anthony. Hume's philosophy of belief: a study of his first inquiry. New York: The Humanities Press, 1980. Cap. 10: Scepticism or Science.
- FOGELIN, Robert. Hume's Scepticism. In: The Cambridge Companion to Hume. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

_____. The Tendency of Hume's Skepticism. In: The Skeptical Tradition. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1983.

FRANGIOTTI, Marco A. Hume and Reason. Revista Principia, Florianópolis, v. 4, n. 4, 2000.

FRANKFURT, Harry. Descartes's Validation of Reason. In: Georges J. D. Moyal (Org.). René Descartes Critical Assessments. London; New York: Routledge, 1996a. V. 1.

_____. Memory and Cartesian Circle. In: Georges J. D. Moyal (Org.). René Descartes Critical Assessments. London; New York: Routledge, 1996b. V. 2.

GARVEY, Mary. Introduction. In: Saint Augustine. Against the Academicians. Milwaukee: Marquette Univ Press, 1957. p. 1-13.

GAUKROGER, Stephen. The Sources of Descartes's Procedure of Deductive Demonstration in Metaphysics and Natural Philosophy. In: J. Cottingham (Ed.). Reason, Will and Sensation: Studies in Descartes's Metaphysics. Oxford: Clarendon Press, 1994.

GILSON, Étienne. René Descartes: Discours de la Méthode, Texte et Commentaires. Paris: J. Vrin, 1987.

GUENANCIA, Pierre. Descartes. Rio de Janeiro: Zahar, 1991. p. 67-110.

GUIMARÃES, Livia. Hume entre o Academicismo e o Pirronismo. Revista Kriterion, Belo Horizonte, n. 93, 1996.

HINTIKKA, Jaakko. Cogito, ergo sum: inference or performance? In: Georges J. D. Moyal (Org.). René Descartes Critical Assessments. London; New York: Routledge, 1996. V. 2.

HUET, Pierre-Daniel, Traité Philosophique de la Foiblesse de l'Esprit Humain. New York: G. Olms, 1974.

HUME, David. A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh. In: James Fieser (Ed.). The Writings of David Hume. Internet Release, 1995. Disponível em: <<http://www.utm.edu:80/research/hume/wri/gentle.htm>>. Acesso em: 30 jun. 2002.

_____. A Treatise of Human Nature, Edit. Selby-Bigge, rev. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon, 1978.

_____. Dialogues Concerning Natural Religion and the Natural History of Religion. Oxford: Oxford University Press, 1993.

_____. Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals. Edit. Selby-Bigge, rev. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon, 1975.

_____. Investigação sobre o Entendimento Humano, Ensaios Morais, Políticos e Literários. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores).

_____. Tratado da Natureza Humana. Unesp: São Paulo, 2001.

JOLLEY, Nicholas. The Reception of Descartes' Philosophy. In: Cottingham, John (Org.). The Cambridge Companion to Descartes. New York: Cambridge University Press, 1992.

KENNY, Anthony P. Descartes: a Study of his Philosophy. Bristol: Thoemes, 1995.

LAÊRTIOS, Diôgenes. Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres. Brasília: Ed.UNB, 1977. p. 251-282.

LARMORE, Charles. Descartes's Psychologistic Theory of Assent. In: Georges J. D. Moyal (Org.). René Descartes Critical Assessments. London; New York: Routledge, 1996. v. I.

LÉBRUN, Gérard. Blaise Pascal: Voltas, Desvios e Reviravoltas. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 28-49.

LEIBNIZ, Gottfried W. Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Col. Os Pensadores).

LEHRER, Keith. Theory of Knowledge. London: Routledge, 1992. Cap. 9: Skepticism.

LOEB, Louis E. Sextus, Descartes, Hume, and Peirce: On Securing Settled Doxastic States. In: Noûs, v. 32, n. 2. Boston; Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

_____. The Cartesian Circle. In: Cottingham, John (Org.). The Cambridge Companion to Descartes. New York: Cambridge University Press, 1992.

MACDONALD, Margaret. Sleeping and Waking. In: Georges J. D. Moyal (Org.). René Descartes Critical Assessments. London; New York: Routledge, 1996. V. 2.

MAIA NETO, José R. Academic Skepticism in Early Modern Philosophy. Journal of the History of Ideas, n. 2, v. 58, 1997.

_____. O Ceticismo de Bayle. Revista Kriterion, Belo Horizonte, n. 93, 1996.

_____. O Ceticismo na Primeira Metade do Século XVII e a Tradição Cética. Revista Kriterion, Belo Horizonte, n. 97, 1998.

MALHERBE, Michel. La philosophie empiriste de David Hume. Paris: J. Vrin, 1992.

MARKIE, Peter. Clear and Distinct Perception and Metaphysical Certainty. In: Georges J. D. Moyal (Org.). René Descartes Critical Assessments. London; New York: Routledge, 1996. V. 1.

MONDOLFO, Rodolfo. Figuras e Idéias da Filosofia da Renascença. São Paulo: Mestre Jou, 1967. p. 139-180.

MONTAIGNE, Michel de. Ensaio. São Paulo: Abril Cultural, 1972. V. 1. p. 204-279. (Col. Os Pensadores).

MURDOCH, Dugald. The Cartesian Circle. The Philosophical Review, v. 108, n. 2. New York: Cornell University, 1999.

MUSGRAVE, Alan. Common Sense, Science and Scepticism. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993. p. 194-211.

NAGEL, Thomas. The View from nowhere. New York: Oxford University Press, 1986. Cap. 5: Knowledge.

NEWMAN, Lex; NELSON, Alan. Circumventing Cartesian Circles. Noûs, v. 33, n. 3. Boston; Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

NORTON, David F. Descartes on Unknown Faculties: An Essential Inconsistency. In: Georges J. D. Moyal (Org.). René Descartes Critical Assessments. London; New York: Routledge, 1996. V.3.

NOXON, James. Hume's Philosophical Development - a study of his methods. Oxford: Clarendon Press, 1973. Section II: Scepticism: Cartesian and Hume's.

O'BRIANT, Walter. Doubting the Truths of Mathematics in Descartes's Meditations. In: Georges J. D. Moyal (Org.). René Descartes Critical Assessments. London; New York: Routledge, 1996. v. II.

OWENS, David. Self-knowledge, Externalism and Scepticism: Scepticisms: Descartes and Hume. Proceedings of Aristotelian Society Supplements, v. 74, n. 1, Blackwell Publishing, 2000.

PASCAL, Blaise. Pensamentos. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os Pensadores).

_____. De l'esprit géométrique. In: Opuscules et Lettres de Blaise Pascal. Paris: Inalf, 1961.

PEIRCE, Charles S. How to Make our Ideas Clear. In: Justus Buchler (Org.) Philosophical Writings of Peirce. New York: Dover Public, 1986a.

_____. Some Inconsequences of Four Incapacities. In: Justus Buchler (Org.) Philosophical Writings of Peirce. New York: Dover Public, 1986b.

_____. The Fixation of Belief. In: Justus Buchler (Org.) Philosophical Writings of Peirce. New York: Dover Public, 1986c.

PENELHUM, Terence. Skepticism and Fideism. In: Myles Burnyeat (Org.). The Skeptical Tradition. Berkeley: University of California Press, 1983.

PLATÃO. Teeteto. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973. Trad. Carlos Alberto Nunes.

POPKIN, Richard. A História do Ceticismo de Erasmo a Espinosa. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

_____. Ceticismo. Niterói: Eduff, 1996.

_____. David Hume and the Pyrrhonian Controversy. In: Stanley Tweyman (Org.). David Hume Critical Assessments. London; New York: Routledge: 1995a. V. 2.

_____. David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism. In: Stanley Tweyman (Org.). David Hume Critical Assessments. London; New York: Routledge: 1995b. V. 2.

PUTNAM, Hilary. Razão, Verdade e História. Lisboa: Dom Quixote, 1992. Cap. 1: Cérebros numa cuba.

REID, Thomas. Essais sur les facultés de l'esprit humain. In: Oeuvres Completes. Paris: Alexandre Mesnier Libraire, 1828. Tomos I & III.

RUSSELL, Bertrand. The Problems of Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 1959.

SCHMITT, C. B. The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times. In: Myles Burnyeat (Org.). The Skeptical Tradition. Berkeley: University of California Press, 1983.

SCHMITT, Frederick F. Knowledge and Belief. London: Routledge, 1992. p. 37-83.

SORELL, Tom. Descartes. Oxford: Oxford University Press, 1987.

_____. Descartes's Modernity. In: J. Cottingham (Ed.). Reason, Will and Sensation: Studies in Descartes's Metaphysics. Oxford: Clarendon Press, 1994.

STRAWSON, Peter. Skepticism, Naturalism and Transcendental Arguments. In: Skepticism and Naturalism: Some Varieties. New York: Columbia, 1985.

STROUD, Barry. The Significance of Philosophical Scepticism. Oxford: Clarendon, 1984. p. 1-82.

VERDAN, André. O Ceticismo Filosófico. Florianópolis: Edufsc, 1998.

WATKINS, John. Science and scepticism. Princeton: Princeton University Press, 1984. Cap. 1.

WAXMAN, Wayne. Hume's Theory of Consciousness. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. Conclusion: The cartesian nightmare come true.

WEINTRAUB, Ruth. The Cartesian Circle and two Forms of Scepticism. History of Philosophy Quarterly, v. 14, n. 4. New York: North American Philosophical Publications, 1997.

WILLIAMS, Bernard. Descartes's use of Skepticism. In: Myles Burnyeat (Org.). The Skeptical Tradition. Berkeley: University of California Press, 1983.

_____. Diálogo com Bernard Williams. In: Magee, Bryan. Os Grandes Filósofos. Lisboa: Presença, 1989.

WILLIAMS, Michael - Descartes and the Metaphysics of Doubt. In: Rorty, Amélie. Essays on Descartes' Meditations. Berkeley: University of California Press, 1986.

WILSON, Margaret D. Descartes. London: Routledge, 1991.

WOLZ, Henry. The Double Guarantee of Descartes's Ideas. In: Georges J. D. Moyal (Org.). René Descartes Critical Assessments. London; New York: Routledge, 1996. V. 1.

WRIGHT, John P. The Sceptical Realism of David Hume. Minneapolis: Univ. of Minnesota, 1983.

ZIMMERMANN, Flávio M.O. A Natureza do Ceticismo Filosófico. Revista Recrie. Florianópolis, ano 1, n. 2, 2005.

_____. A Primeira Certeza Cartesiana. Revista Cadernos Pet de Filosofia. Curitiba, nº 6, 2005.