

PROMETEUS - FILOSOFIA

MESTRADO EM FILOSOFIA/ UFS - CATEDRA UNESCO/ ARCHAI

JULHO - DEZEMBRO DE 2015 - VOLUME 8 - ANO 8 - Nº 18

ISSN: 2176 - 5960

DESCARTES E O CETICISMO

Luiz Bicca
Doutor em Filosofia
UERJ

Resumo: Descartes é considerado por muitos a origem do chamado “problema do mundo exterior”. O problema é a respeito de nosso conhecimento acerca do mundo que nos é circundante. Um cético dito “cartesiano”, em poucas palavras, suscita uma discussão em torno da tese que, no fundo e a rigor, nada conhecemos acerca do mundo ao nosso redor. Mas comentadores recentes chamaram a atenção para o aspecto de que a questão da existência do mundo exterior não era um assunto da maior importância, quiçá sequer um problema, no ceticismo antigo. Assim, como Descartes vê o ceticismo antigo? Como ele vê seu próprio ceticismo em comparação com o dos antigos?

Palavras-chave: Descartes. Mundo exterior. Ceticismo. Pirronismo.

Abstract: For many people Descartes is treated as the beginning of the so-called “problem of the external world”. The problem concerns to our knowledge of the world around us. So, in few words, a Skeptic called “Cartesian” raises questions on the issue that people actually don’t know anything for sure about the world around us. But late commentators emphasized that for the Ancient Skepticism, the question on the existence of the external world was not a major issue, perhaps not even a problem. Thus, how does Descartes figure the Ancient Skepticism? How does he figure his own skepticism, in face of the ancient one?

Keywords: Descartes. External world. Skepticism. Pyrrhonism.

Descartes é considerado por muitos a origem do chamado “problema do mundo exterior”. O problema é a respeito de nosso conhecimento acerca do mundo que nos é circundante. Um cético dito “cartesiano”, em poucas palavras, suscita uma discussão em torno da tese que, no fundo e a rigor, nada conhecemos acerca do mundo ao nosso redor. Trata-se da questão se é possível conhecer efetivamente coisas ou objetos materiais existindo independentemente de nossa mente. Barry Stroud é dos que acreditam que esse problema não tem solução, que o desfecho negativo para tal problema é inevitável¹.

Comentadores recentes chamaram a atenção para o aspecto de que a questão da existência do mundo exterior não era um assunto da maior importância, quiçá sequer um problema, no ceticismo antigo. Benson Mates, por exemplo, considera que a formulação deste problema é explicitamente moderna, conquanto julgue ver dúvidas céticas que constituem sua base como já estando presentes na antiguidade: “A questão diante de nós aqui é: como posso ter conhecimento de qualquer outra coisa que não minhas próprias percepções atuais, isto é, além dos conteúdos imediatos de minha experiência?”²

Como Descartes vê o ceticismo antigo? Como ele vê seu próprio ceticismo em comparação com o dos antigos? Bem, há que se registrar logo de saída que Descartes não era um cético. Bernard Williams tem uma observação geral importante para efeito de diferenciação dos ceticismos: enquanto no pirronismo o ceticismo é a cura, “uma cura, antes de tudo, para uma incerteza que flui do insaciável desejo de conhecimento”, no caso de Descartes, a cura é bem distinta, posto que seu objetivo é precisamente substituir incerteza por conhecimento; o ceticismo foi duas coisas em e para Descartes: “ele foi a extrema dramatização da incerteza e foi, em segundo lugar, uma parte de seu método para superar a incerteza.”³ No *Discurso do Método*, Parte IV, Descartes

¹ Ver Stroud, B. *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford, Clarendon, 1984, p3.

² Mates, B. *Skeptical Essays*, University of Chicago Press, 1981, p. 99. Mates propõe (p. 104) uma formulação para este problema do mundo exterior: “Em última instância, a única base que posso ter para a pretensão de conhecer que haja algo mais que minhas próprias percepções está na natureza destas mesmas percepções. Só que elas poderiam ser exatamente como são, mesmo se não houver ou existir algo além. Ergo, não tenho nenhuma base para a pretensão de conhecimento em questão.

³ Ver Williams, B. “Descartes’s use of skepticism” in: Burnyeat, M. (Ed.) *The Skeptical Tradition*. Berkeley/Los Angeles, 1983, p. 337 ss. Outro Williams (Michael) faz algumas observações que podemos tomar como complementares a essas, ao assinalar alguns pontos centrais do projeto da moderna teoria do conhecimento: “uma avaliação da totalidade do nosso conhecimento do mundo, desembocando em um juízo emitido a partir de um ponto de vista que tem como característica essencial o ser distanciado, e

apresenta-se como adotando o ceticismo como um método, por exemplo, no seguinte trecho logo no início desta Parte: “De há muito observara que, quanto aos costumes, é necessário às vezes seguir opiniões, que sabemos serem muito incertas, tal como se fossem indubitáveis, como já foi dito acima; mas, por desejar então ocupar-me somente com a pesquisa da verdade, pensei que era necessário agir exatamente ao contrário, e rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida, a fim de ver se, após isso, não restaria algo em minha crença que fosse inteiramente indubitável.” (Uma preparação semelhante ocorre na *I^a. Meditação*, segundo parágrafo.) Williams enfatiza que em Descartes (como em Hegel também, aliás) há, desde o começo, desde os primeiros passos, uma certa inclinação a “controlar o ceticismo”: há um interesse ou uma preocupação em talhar um ceticismo sob medida – ajustado aos objetivos ou propósitos (dogmáticos, positivos) do autor. O mesmo comentador salienta um importante detalhe, qual seja, que o fato de que a dúvida seja usada como uma ferramenta e como parte de um método afeta radicalmente o caráter da dúvida – um método que tem uma destinação precisa, um propósito preciso: alcançar um saber absoluto (mais um ponto em comum com Hegel!)

Ora, Descartes não discute direta ou detalhadamente, em nenhum lugar, o antigo ceticismo: tudo o que há são breves e esparsas observações. É bem razoável pensar que Descartes conhecesse o ceticismo antigo, se não por leitura direta, ao menos de segunda mão, por exemplo, via Montaigne e Charron, autores que ele leu, e Mersenne, que escreveu também a respeito de Sexto Empírico. Descartes não considerava seus argumentos céticos, em geral, como uma novidade (ver uma resposta a Hobbes, nas *Respostas às Terceiras Objeções*; ver também nas *Respostas às Segundas Objeções* o trecho em que ele fala como teria “requentado repolho”, ao dar lugar em sua *Primeira Meditação* para algumas velharias argumentativas, como, por exemplo, o argumento do

resultando em um veredicto sobre nossa pretensão de ter um conhecimento acerca de um mundo objetivo.” (Williams, M. *Unnatural Doubts*. Princeton, 1996, p. 22.) Como este último autor diz também logo adiante, as consequências céticas de nossas maneiras ordinárias de pensar sobre o conhecimento emergem na medida em que colocamos questões que têm como característica principal o serem incomumente gerais: a universalidade do duvidar ou do questionamento é um dos traços marcantes de seu caráter incomum, extraordinário (Ibid., p. 23) A vida cotidiana é interessada, comprometida. O distanciamento é com relação a esses interesses ou às preocupações práticas cotidianas. O que Williams busca demonstrar em seu livro é que o ceticismo moderno não deriva das banalidades cognitivas cotidianas, e sim de determinadas interpretações teóricas, filosóficas dessas cotidianidades cognitivas. Para os propósitos práticos da vida comum, crença justificada é tudo que se faz necessário; para um cético radical, nós nunca estaremos completamente ou bem justificados. Certeza absoluta é uma condição idealizada, típica da esfera da reflexão filosófica; não devemos esperar encontrá-la realizada na vida comum.

sonho – cuja exposição por ele, a rigor, possui sim diferenças de detalhe que podem ser relevantes se compararmos com outros lugares onde o mesmo argumento também se encontra (por exemplo: no *Teeteto* de Platão; também nas *Hipotiposes Pirrônicas, I, 104*, de Sexto Empírico; e em Cícero, *Acadêmicos, II, 88*). Uma exceção a essa avaliação de que seus argumentos não seriam novidades seria a *Conversa com Burman*, onde Descartes defende originalidade para seu argumento do “gênio maligno”. Além disso, ao contrário do que afirmam muitos comentadores da diferença antigos *versus* modernos, o próprio Descartes nega que seu ceticismo seja mais radical que o antigo. Como assinala Gail Fine, Descartes parece achar que os antigos duvidavam de tudo – o que, se tomado literalmente, significaria que ele achava que o antigo ceticismo incluiria também um ceticismo quanto ao mundo exterior. Segundo esta intérprete, Descartes também considera que os antigos cétricos rejeitam tanto crença quanto conhecimento: “Descartes diz que alguém que duvida nem afirma, nem nega. Logo, se os antigos cétricos duvidam de tudo, eles nem afirmam nem negam coisa alguma. Se eles nem afirmam nem negam coisa alguma, eles não têm crenças.” Gail Fine comenta então que Descartes, na *Primeira Meditação*, “não está apenas duvidando que ele saiba várias coisas; ele está suspendendo o juízo, suspendendo crença. Ele diz, afinal, que ele pretende retirar o assentimento de todas “As opiniões que não forem inteiramente certas e indubitáveis, com o mesmo cuidado que eu retiro daquelas que são patentemente falsas”. Ora, quando alguém encara uma asserção como patentemente falsa, esse alguém não questiona apenas se ele sabe algo; esse alguém simplesmente não crê na afirmação, supondo-se razoavelmente que crer *p* é crer que *p* é verdadeira. Assim, quando Descartes entretém diversas dúvidas na 1ª Meditação, ele nem afirma nem nega, em cujo caso, nessa ocasião, ele não tem as crenças correspondentes.⁴

Por outro lado, que Descartes em diversos lugares restringe seu ceticismo à busca da verdade, é um fato; ele não o estende até o plano do agir (ver, nesse sentido, o *Discurso do Método, Parte III*), ao passo que o antigo ceticismo, aos olhos de Descartes, não se afastaria, não silenciaria a respeito da ação. Até mesmo em relação aos cétricos que lhe são contemporâneos Descartes considera que, quando se trata de ação, eles aceitam suas aparências não-epistêmicas ou não-doxásticas sem julgá-las verdadeiras ou falsas. Donde se poder pensar que, ainda que Sexto Empírico e Descartes pudessem não concordar a respeito de qual efeito o ceticismo teria na vida de alguém,

⁴ Fine, G. op. cit., P. 210-11.

eles estariam de acordo que ele possuísse algum efeito⁵. Descartes diz claramente que a dúvida radical não é para ser levada para a vida cotidiana e que “ninguém com uma mente sã jamais duvidou seriamente da existência do mundo exterior” (ver nas Respostas às Quintas Objeções e nos Princípios da Filosofia, I, 1-3). Segundo Bernard Williams, Descartes crê firmemente que não haveria nada entre os extremos da certeza e da discordância caótica: “o que é peculiar a Descartes é a ligação que ele faz entre o objetivo de um saber absoluto e um ideal de certeza”⁶. (Nos escritos cartesianos as principais fontes de seu pensamento moral são: a *Terceira Parte do Discurso do Método*, onde se encontra sua ‘moral provisória’; o prefácio dos *Princípios de Filosofia*, e o escrito *As Paixões da Alma*.) Descartes pôde, então, levar a dúvida cética ao extremo porque sua dúvida “hiperbólica”, sua dúvida radical e sistemática, seria exclusivamente metodológica, deixando intacto o plano do agir, posto que sua preocupação ou interesse seria essencialmente teórico: a dúvida cartesiana configuraria um bom exemplo de ‘insulamento’ em relação à prática, deixando o domínio do agir entregue às regras provisórias de conduta. Ao passo que os céticos gregos preocupavam-se enormemente com a esfera da vida cotidiana, tal como, aliás, as demais correntes filosóficas helenísticas, cujo interesse maior era precisamente a paz de espírito, a serenidade interior.

Entre os comentadores recentes, Harry Frankfurt chama atenção para o aspecto de que a postura de Descartes, ao menos no início das *Meditações*, não é a de um cientista ou homem da academia. Pelo contrário, ele busca comportar-se como alguém intelectualmente nada “sofisticado”, uma pessoa comum, alguém que se deixou sempre guiar de maneira pouco ou nada refletida por crenças comuns e concepções. Os passos iniciais das *Meditações* procuram evidenciar essa atitude, digamos, não-científica, sendo este o ponto de vista que predomina na *Primeira Meditação*, portanto, o traço marcante do ponto de partida da reflexão metodológica e epistemológica que será a seguir empreendida. A intenção de Descartes parece ser (algo bem de acordo com um certo espírito de pirronismo, vale notar!) evitar qualquer precipitação, em termos de procedimento, na apresentação do pensamento ou das ideias: a proximidade inicial com o senso comum seria assim algo facilitador da compreensão de seus eventuais leitores: “O método de exposição de Descartes nas *Meditações* obriga-o a mostrar um respeito

⁵ Cf. Fine, G. *Ibid.*, p. 228.

⁶ Williams, B. *op. cit.*, p. 344.

escrupuloso pela ingenuidade filosófica de seu suposto leitor. Quando ele desenvolve sua argumentação, ele tampouco exige o uso ou a compreensão de materiais que o texto ainda não forneceu e que só poderiam ser adquiridos legitimamente através de investigações filosóficas que não se pode supor que o leitor tenha já realizado”⁷.

Também Stroud sublinha que a preocupação de Descartes, logo no início da *Primeira Meditação*, a respeito de quantas das nossas crenças comuns, triviais, podem mesmo ser consideradas conhecimento, soa como algo bem familiar, nada estranho à nossa conduta na vida cotidiana. Um ponto que podemos deixar assentado aqui é como as coisas se passam, no mais das vezes, em nossa vida cotidiana: decerto há lugar nessa esfera da existência humana para uma suspensão ou abstenção do juízo, quando não há nada melhor para ser dito de um lado ou de outro de uma dada questão. (Podemos tomar como equivalentes as expressões “duvidar” e “retirar o assentimento ou a adesão”.) Mas isso não é o mais frequente: na maior parte das vezes, o que sucede é estarmos mais dispostos ou inclinados para um lado que para o outro, mesmo que haja alguma espécie de resíduo, por assim dizer, de dúvida em torno dessa mesma questão⁸. Algo semelhante também pensava Hegel, no início da *Fenomenologia do espírito (Introdução)*, quando fala da ideia de investigarmos ou examinarmos nosso saber (ou os candidatos a) como sendo algo perfeitamente familiar. Só que no final de sua *Primeira meditação* Descartes descobre que não tem nenhuma boa razão para crer em alguma coisa acerca do mundo circundante e, portanto, que ele nada pode saber sobre o mundo exterior, o que Hegel decerto não faz⁹.

⁷ Frankfurt, H. *Demons, Dreamers, and Madmen*. Princeton, 2008, p. 8. -- H.F frisa que a empreitada cética da *Primeira Meditação* destina-se a destruir a confiança irrefletida na percepção sensível, com a qual o senso comum está geralmente satisfeito. Há que se reconhecer, nesse projeto da *Iª Meditação*, certo caráter de desnaturalização, todavia, já que o que é almejado não é nada fácil: retirar alguém de sua confortável confiança nos sentidos, algo fortemente enraizado, familiar, e para o quê se pode sempre contar com resistências, com uma indisposição básica, elementar. Afinal, são hábitos há muito assentados que irão ser abalados!

⁸ Referindo-se a filósofos modernos que não ignorariam o que acontece conosco no cotidiano, Barry Stroud menciona Descartes: “Descartes, por exemplo, distingue entre aquelas situações em que podemos facilmente ser iludidos por nossos sentidos, e desse modo podemos razoavelmente duvidar (ou retirar assentimento) daquilo que nossos sentidos parecem nos informar – quando o que estamos olhando é pequeno demais para ser visto de maneira apropriada, por exemplo, ou então está longe demais – e aquelas situações em que é normalmente impossível duvidar, onde duvidar ou negar seria estar perto da loucura (um exemplo de situação, à primeira vista, indubitável, segundo Descartes seria aquela do estar sentado próximo ao fogo com o papel nas mãos, na *Primeira Meditação*: aqui, duvidar de algo assim seria assemelhar-se àqueles “loucos que acreditam ser feitos de vidro...” – Stroud, B. “Kant and Skepticism” in: Burnyeat, M. (ed.), *The Skeptical Tradition*. University of California Press, 1983, p. 413.

⁹ Stroud vê uma diferença importante no questionamento de Descartes em comparação com o que se passa cotidianamente: a preocupação de Descartes com o tudo ou com a totalidade do que ele crê ou considera como sendo verdadeiro; na vida cotidiana não haveria essa contabilidade geral, por assim dizer, essa preocupação totalizante. (Stroud, *The Significance of philosophical Skepticism*, p.4) Como ele

Uma interpretação bastante distinta, oposta até mesmo em alguns pontos à de Frankfurt, é desenvolvida por Michael Williams¹⁰, segundo quem as *Meditações* pretendem narrar uma “viagem” do senso comum a uma posição propriamente filosófica esclarecida, na medida em que fundada – e isto, como uma resposta ao ceticismo. Na *Primeira Meditação*, é induzida uma dúvida provisória, note-se bem, que se destina a ser superada, e não a ser um estado duradouro. A questão que, aos poucos, é levantada é: seria mesmo o ponto de partida da dúvida metódica cartesiana o senso comum, ou dito de outro modo, poderia uma tal dúvida (ou sequência dubitativa) ser dita ou apresentada como “natural”? Será que o senso comum se reconheceria na dúvida metódica? Estaria a metafísica, de um modo geral, afastada ou impedida de ter um papel ativo, de primeira importância, na gestação dos sucessivos passos céticos nesta *Meditação*? A interpretação de Williams é de que as sucessivas dúvidas de Descartes são muito pouco naturais e que, na verdade, cria-se uma ilusão de naturalidade. Como esta suposta “naturalidade” já é um lugar-comum de interpretação das *Meditações*, Williams propõe uma comparação com o ceticismo antigo e afirma que “não há nenhum argumento, em nenhum lugar das *Meditações*, que mostre que o senso comum reconheça a concepção de justificação materializada na metáfora dos “fundamentos”, da qual a dúvida definitiva de Descartes depende. Por tudo o que ele mostrou, o duvidar típico do senso comum e com isto a certeza típica do senso comum podem sempre ser, em certa medida, ligados a contextos. O ceticismo clássico, que é de certa maneira um “empreendimento sem fim” leva em conta essa possibilidade. Mas Descartes a exclui ao projetar no senso comum uma concepção teórica de justificação disfarçada como questão de conveniência prática.”¹¹ Descartes teria concebido a possibilidade de

mesmo afirma noutro lugar: “O exame ao qual ele [Descartes] submete suas crenças ordinárias não é um exame ao qual estariam normalmente expostas na vida cotidiana. É somente do ponto de vista puramente “teórico” que todas as nossas asserções comuns de conhecimento e certeza acerca das coisas ao nosso redor são consideradas deficientes [...] contrariamente ao que normalmente acreditamos, aquilo de que estamos absolutamente certos na vida cotidiana não está além de toda dúvida razoável.” (Stroud, B. in *The Skeptical Tradition*, p. 427.)

¹⁰ Ver Williams, M. “Descartes and the Metaphysics of doubt”, in: Rorty, A. (ed.) *Essays on Descartes's Meditations*.

¹¹ Michael Williams observa que, para os céticos antigos, “nem essa conexão com a dúvida, nem essa exclusiva dependência de argumentos epistemológicos era uma característica do ceticismo. Como Sexto diz, o cético começa como alguém que duvida, mas não termina como um tal. A capacidade do cético de suspender o juízo (*epoché*) é seu remédio para a dúvida, e não um meio de induzi-la.” (Ibid., p.119) Williams observa que “dúvida é aquele estado no qual nós queremos saber a verdade, mas não conseguimos decidir onde ela se encontra ... mas o ceticismo para Descartes é um problema teórico que ele decide enfrentar. Desde o ponto de partida, o ceticismo está sob seu controle ; ele não é – como é para o cético antigo – algo com vida própria, que podia afetar seus motivos de maneiras não-previstas e até indesejadas. (...) as reflexões de Descartes servem para intensificar aquela incerteza inicial, em vez de

radicalizar filosoficamente em cima do material cético clássico, ao preço de reduzir o ceticismo a uma dimensão exclusivamente metodológico-epistemológica.

Outra observação que é feita aqui é que o caráter de meditação (do posicionamento intelectual cartesiano) envolve uma “retirada” do mundo, da vida comum; ao passo que o ceticismo grego era, antes, imerso, por assim dizer, no mundo da vida comum. Em Descartes, em poucas palavras, não há nada como um esforço ou uma tentativa de balancearem-se ou equilibrarem-se opiniões opostas. Por outro lado, em contraste com o ceticismo cartesiano, o ceticismo antigo é aberto, assim permanecendo e representando um engajamento contínuo, e não um projeto completável: o cético antigo está sempre pronto para lidar com novas afirmações ou com tentativas de reviver antigas; ele nunca pretende ter lidado definitivamente e de antemão com qualquer coisa que uma espécie particular de dogmático possa dizer, pois isso já seria uma espécie de dogmatismo. O duvidar comum e sua extensão sofisticada, a *isostenia* dos antigos cétricos, não oferecem nenhum teste para uma certeza absoluta.

O cético pode conceder que estejamos, em certo sentido, autorizados: temos o direito de ter nossas opiniões comuns na vida cotidiana. Precisamos delas para fins práticos, de modo que temos uma espécie de autorização prática. Ou então há crenças que não temos como não ter – elas simplesmente sobrevêm a nós, passivamente – de tal forma que não podemos ser declarados culpados por mantê-las. O assentimento dado pelo cético sempre envolve esse aspecto de passividade em relação à crença; mas quanto ao conhecimento propriamente dito é preciso ter uma boa dose de responsabilidade: é preciso justificação. Williams faz noutro lugar uma boa observação, vem a ser, de que a argumentação do cético vem revelar que há limites para nossa capacidade de dar razões ou arrolar evidências¹². O cético supõe que todo o peso da justificação deve ficar do lado de quem faz asserções com pretensões a conhecimento, ou seja, do lado de quem se posiciona dogmaticamente: este tem o dever ou a obrigação de fornecer razões para o que afirma. Não passa pela cabeça do cético que possa ser impróprio exigir justificações em certas circunstâncias: o cético radical parece não

eliminá-la. O ceticismo torna-se apegado à dúvida. “ (p. 120) – Uma observação que se poderia fazer, de passagem: o cético antigo duvida entre *p* e *não-p* ; ele não duvida apenas de ! Todavia, Williams não se furta a reconhecer que embora a clássica suspensão do juízo não seja dúvida, ela é alcançada por meios que envolvem uma extensão do duvidar ordinário, não-filosófico, conquanto insista que não há no ceticismo antigo um privilegiamento generalizador, para as mais diversas áreas de tematização, de alguma consideração teórico-epistemológica.

¹² Williams, M. “The Agrippan argument and two forms of skepticism”, in: Sinnott-Armstrong, W. (ed.) *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford University Press, 2004, p. 130.

respeitar os limites da razão humana e exigir desse modo algo à primeira vista simples e a rigor impossível. Williams insiste que as dúvidas do cético radical não têm nada de natural: são dúvidas descontextualizadas, genéricas, universais¹³.

I

Os argumentos da *Primeira Meditação* são argumentos céticos. Eles são necessários como uma preparação ou consideração preliminar, preparando as mentes dos eventuais leitores para a reflexão filosófica: as dúvidas, que são o meio para se levar a cabo tal preparação, têm um propósito preciso, vem a ser, conduzir uma busca de certeza no conhecimento. Aqui, parte-se do incerto rumo a uma (esperada!) segurança, dado que o senso comum é sinônimo de insegurança. É de se notar, contudo, que os argumentos empregados por Descartes, em sua maioria, não são exatamente novos, originais; mas são perturbadores. Como observa Harry Frankfurt, a primeira das *Meditações* entabula produzir uma redução ao absurdo da posição ingênua do senso comum, mostrando que as dificuldades que se apresentam àquele ponto de vista surgem ou brotam a partir daquele próprio ponto de vista. Nesta *Meditação* há assim suspensão de assentimento ou crença, dado que não há aqui intenção de refutar ou demonstrar como falsa coisa alguma; a suspensão advém do reconhecimento do caráter duvidoso de algo. (Decerto, neste ponto alguém poderia questionar que tal decisão precisaria ser justificada, do contrário o autor da decisão, por tomá-la sem apresentar justificativas, expor-se-ia ao “tropo da hipótese ou postulação” de Agripa¹⁴. A questão, porém, pode

¹³ “Dúvidas céticas não são dúvidas naturais. Por isso o ceticismo a respeito da filosofia é a cura para o ceticismo filosófico, e não a legitimação final deste último.” (*Ibid.*, p. 144.) Nesta mesma coletânea de textos, Robert Fogelin afirma, como uma diferença importante entre um ceticismo de feitiço cartesiano e um ceticismo pirrônico: “o cartesiano, mas não o cético pirrônico, levanta dúvidas que colocam em questão nossas crenças mais comuns sobre o mundo ao redor de nós (...) o cético pirrônico não adota como alvo as crenças comuns, cotidianas, para efeito de ataque cético. (...) Os ataques do cético pirrônico estão dirigidos contra os dogmas dos “professores” – não contra as crenças das pessoas comuns.” (*Ibid.*, p. 163)

¹⁴Sobre os temidos “*Modos de Agripa*”, Michael Williams considera que os cinco Modos, desacordo, regressão infinita, relatividade, hipótese e raciocínio circular, apresentam de uma forma mais abstrata a estratégia ilustrada pelos dez [de Enesidemo]. Desacordo e relatividade sugerem a necessidade de um critério; mas toda tentativa de estabelecer algum critério conduz, ou à asserção sem justificação (hipótese), ou ao raciocínio circular, ou ao regresso infinito (isto é: a cair-se no que é chamado “Trilema de Agripa”). Qualquer tentativa de justificar qualquer coisa pode ser forçada a encaminhar-se ou a um raciocínio circular ou a uma regressão infinita. O ponto importante é que os *Modos* não são apresentados como argumentos teóricos para a impossibilidade do conhecimento. Eles são oferecidos como técnicas para afastar tentativas de escapar dos efeitos da *isostenia* mediante o estabelecimento de algum critério para resolverem-se disputas. Em contraste, o ceticismo cartesiano é o produto de argumentos exclusivamente epistemológicos. (Williams, M. “Descartes and the Metaphysics of Doubt”, in: Rorty, Amelie *Essays on Descartes’ Meditations* , P. 120-21.) Williams não vê no “Trilema”, o núcleo dos

ser assim nuançada: os argumentos céticos aqui precedem ou seguem-se a tal decisão? Eles provocam, “causam” tal decisão, ou será que eles seriam (ou forneceria) as justificações da mesma? Não esquecer que os argumentos céticos aqui empregados abalam crenças estabelecidas, trazem sua suspensão; e não alguma falsificação, por assim dizer, alguma demonstração de falsidade!)

Em sua resposta a Gassendi (nas *Respostas às Quintas Objeções*), Descartes acentua que, decerto, ele reconhece a diferença entre o plano das ações da vida comum e o plano da investigação da verdade, e que somente neste último é que faria sentido alguém levar a dúvida tão longe, como ele teria feito. Outros intérpretes recentes, como Myles Burnyeat, também enfatizam essa imagem de um Descartes cético metodológico, distinto dos céticos antigos, cujo intento seria antes prático. Cabe lembrar, de passagem, que um ceticismo prático não questiona a existência do mundo exterior. Ele limita-se a indagar se possuímos alguma razão para afirmar ter um conhecimento seguro ou, pelo menos, crenças razoáveis sobre ele. A dúvida pode então ser encarada como um critério: para discriminar as crenças que são para ser rejeitadas e as que não devem ser rejeitadas. Não se trata, entretanto, de nenhum critério geral para distinguir-se o verdadeiro do falso. Descartes não concebe aqui nenhuma teoria sobre a verdade. É a sua investigação que supostamente poderá equipá-lo com semelhante critério. (Provavelmente a concepção de verdade com que ele opera é a de correspondência ou conformidade; mas aqui no início o mais importante é outra coisa: “A preocupação principal e mais insistente de Descartes é com a própria certeza, e ele tende a ser antes indiferente à questão de se o certo corresponde ou deixa de corresponder ao real... Certeza é seu conceito epistemológico fundamental, e ele define verdade em termos deste conceito. Descartes não possui mais do que um critério para a inaceitabilidade de crenças.”¹⁵)

Modos de Agripa, apenas um argumento cético particular, entre outros; ele é uma verdadeira estratégia, suscetível de ampla aplicação. A circularidade ameaça, por exemplo, eventuais tentativas de fornecerem-se evidências (objetos materiais quaisquer como “provas”) justificadoras da existência das coisas exteriores, dado que o objeto particular indicado remete, por sua vez, para a suposição de que existem objetos materiais! -- Há quem julgue, todavia, que na estratégia traçada por Descartes, o indivíduo que medita e narra segue por um caminho em direção à justificação que não demanda que ele enfrente os Modos de Agripa – por exemplo, Janet Broughton em seu artigo “Cartesian skeptics” in: Sinnott-Armstrong, W. (ed.) *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford University Press, 2004, p. 34 . Para essa autora, Descartes tinha em vista o aspecto de que o meditador “estabelecesse a absoluta certeza de algumas de suas crenças por meio do mostrar que a verdade delas é uma condição de seu usar o método da dúvida. Entre essas crenças estão [a crença em que] “eu existo” e “eu possuo uma ideia de Deus”. (*Ibid.*)

¹⁵Ibid. , p. 35-37.

Acerca da tentativa de Descartes de “esvaziar sua mente” pode-se dizer que “seu esforço não está completo até que, no final da *Primeira Meditação*, ele tenha desenvolvido argumentos que minem sistematicamente suas antigas opiniões”¹⁶. Dando continuidade a sua interpretação de que a dúvida cartesiana não tem nada de natural, de que ela é, portanto, fruto do terem se operacionalizado pressuposições filosóficas do próprio Descartes, Michael Williams lista tais pressuposições, nada ingênuas ou de senso comum, da dúvida cartesiana: “(1) A suposição de que há uma ordem universal das razões, independente de contextos e assuntos; e que o conhecimento conforma-se com uma estrutura fundacional. (2) A identificação de nossos “pensamentos”, “os conteúdos de nossas mentes”, como sendo tudo o que percebemos propriamente e imediatamente. (3) A assimilação das sensações aos pensamentos. Essa assimilação permite a Descartes entreter a possibilidade de que suas sensações possam ser apenas o que elas são, mesmo se ele não tiver nenhum dos sentidos – mesmo se não houver nenhum mundo exterior ... aproveitando-se da noção do senso comum de que os sentidos (físicos) são o que nos coloca (nós, pessoas corpóreas) em contato com objetos externos...”¹⁷ Em resumo: Descartes julgava que a reflexão filosófica sobre o mundo ou as coisas fora de nós acaba por levar ao ceticismo; ela impõe uma retirada, um distanciamento com relação às preocupações da vida comum (algo que, mais tarde, será compartilhado com Hume). Então: o ceticismo emerge não no âmbito dos afazeres cotidianos, mas no contexto de uma forma incomum de investigação, quando pomos de

¹⁶ Ibid. , p. 30. Harry Frankfurt defende a interpretação de que Descartes se equivocaria, em certo sentido, em relação a seus argumentos céticos, ao considerar que eles tenham precedido a derrubada geral de suas crenças prévias, e não como servindo apenas para reforçar ou confirmar a derrubada delas: “ Mas isso é um erro de sua parte ... algumas vezes ele fala incorretamente como se os argumentos céticos precedessem aquela derrubada de crenças.” (ibid., p. 31) Este mesmo comentador chama atenção para um dilema terrível em que está envolvido Descartes, aqui no início das *Meditações*: “Ele não pode conduzir sua investigação a menos que ele se apoie na razão. Ele tem que reconhecer as exigências das verdades lógicas e dos argumentos válidos e ele está obrigado a governar seu pensamento pelos padrões usuais de relevância e consistência. Mas ao mesmo tempo ele não pode justificar estar se apoiando na razão porque ele esvaziou sua mente e por conseguintes não tem nada com que construir uma justificação. Se ele esvazia sua mente de tudo, incluindo-se sua confiança na razão, como pode ele prosseguir coerentemente examinando as questões com as quais ele deseja lidar? Se, por outro lado, ele isenta sua crença na autoridade da razão de sua inicial suspensão de todo juízo, como pode ele pretender estar engajado em uma radical exploração dos fundamentos do conhecimento? O problema da circularidade, no qual a empresa cartesiana é frequentemente acusada de afundar, emerge neste ponto na *Primeira Meditação*.” (ibid. , p. 39) Frankfurt assinala que Descartes não tem como fugir de supor a autoridade da razão; mas não considera que isto seja nenhum impedimento a que o projeto possa ser levado a bom termo (ver P. 40-41).

¹⁷Williams, M. op. cit., p. 131.

lado todos os nossos interesses e vinculações particulares e empreendemos levar a cabo o mandamento de uma visão objetiva sobre as coisas e sobre o nosso lugar no mundo.

II

Descartes não tem como examinar, uma a uma, todas as suas crenças habituais ou herdadas. Ele decide-se então a examinar apenas alguns princípios gerais sobre os quais elas se fundam: as razões para duvidar de algum princípio empregado para justificar determinadas crenças. Qual o modo pelo qual se estabelecem crenças sobre coisas externas, sobre o mundo exterior, enfim? A resposta de Descartes vem logo no início da *Primeira meditação*:

Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez.

Tendo determinado que o conhecimento do mundo é inteiramente dependente da confiabilidade dos sentidos, Descartes procura uma maneira de colocar essa sua confiabilidade em questão. Seu primeiro pensamento é que uma confiança acrítica nas aparências algumas vezes leva-nos a formar falsas crenças. Descartes algumas vezes escreve como se o estarmos expostos a tais erros fosse uma razão suficiente para uma desconfiança generalizada nos sentidos. Ora, como bem acentua Michael Williams, do fato que nossos sentidos tenham algumas vezes nos enganado, não se segue que eles vão fazê-lo sempre. A importância dos sentidos como fonte de conhecimentos é inegável. Como chama atenção Barry Stroud, Descartes inicia sua investigação dentro do que parece ser uma condição das mais favoráveis à confiabilidade dos sentidos como fonte de conhecimento: o estar sentado junto ao fogo, com o pedaço de papel nas mãos. Descartes toma essa circunstância exemplar como representativa, em termos de posicionamento excelente para julgar da eficácia dos sentidos: se essa posição ou esse exemplo de situação não funcionar para ter-se conhecimento via sentidos, nenhuma funcionará. Só que, como voltaremos a considerar, Descartes descobre que ele não é capaz de saber, nesse caso, se ele está mesmo sentado junto ao fogo com o papel; ele leva a cabo esse questionamento na passagem que introduz o argumento do sonho:

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-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?

Descartes julga que, mesmo em condições aparentemente ideais, como aquela acima referida, onde tudo é maximamente familiar a nós), ele não pode excluir que esteja sonhando; e sonhar que algo é de tal ou qual modo é incompatível com conhecer esse algo. Neste ponto é preciso destacar que Descartes faz algo que jamais ocorreu a Sexto Empírico: ele enfatiza a possibilidade de um sonho reproduzir ou assemelhar-se a qualquer experiência que possamos ter enquanto acordados. Lembremo-nos que, supostamente, o estar sentado junto ao fogo (exemplo na *Primeira Meditação*) seria aos olhos de Descartes uma situação excelente ou ideal, perfeita para se ter um saber sobre o exterior. (Hume percebeu que as crenças comuns duram mais, por assim dizer, mantêm-se de pé por muito mais tempo do que as dúvidas filosóficas. Deixando de lado esse detalhe, muitos autores modernos e mesmo recentes pensam que a dúvida cética é natural, como a crença ordinária. Visto desse ângulo, o ceticismo seria algo que adviria tão naturalmente ao filósofo quanto a crença ao homem comum.)

Descartes precisa ter certeza de que não está dormindo. Essa é uma condição necessária para saber algo sobre o mundo que o circunda. E ele vem julgar que uma tal condição não pode ser satisfeita, não tem como ser preenchida. A experiência sensível comum é então um dos princípios, aliás, o mais importante dos que fundam as crenças comuns: uma pessoa devotada irrefletidamente ao senso comum não é capaz de prontamente desprender sua mente daquela sua costumeira imersão na experiência sensível. Harry Frankfurt acentua que os “princípios” que Descartes tem em vista são para orientação, princípios que definem “políticas” a serem seguidas ao se determinar se se aceita ou não uma dada crença. Nessa medida é que se deve compreender sua observação de que “o exame dos sentidos, que conduz ao argumento do sonho, é de fato dialético”. O ceticismo radical de Descartes está contido no enunciado do método, sua aplicação, na primeira *Meditação*. Ao estabelecer as regras para a busca da verdade, ele diz:

A primeira dessas regras seria não aceitar nada como verdadeiro que eu não tivesse claramente reconhecido como tal, isto é, cuidadosamente evitar precipitação e

preconceito nos juízos, e não aceitar neles nada além do que seja apresentado à minha mente tão clara e distintamente que não haja possibilidade de duvidar.

Na utilização desta regra, Descartes revela a extensão em que situações duvidosas podem surgir, através da elaboração de três níveis de dúvida: o primeiro nível da dúvida tornada método é o das dúvidas relacionadas com a experiência comum, com o sensível enquanto fonte de ilusão e origem de pseudoconhecimentos, do que não passa de mera opinião (com o que os cétricos antigos já se ocupavam bastante). A primeira objeção contra os sentidos é a de que eles algumas vezes me enganam; logo, é imprudente confiar inteiramente neles (Frankfurt circunscreve este aspecto na forma de um “princípio”, que deveria aqui ser criticado, a saber: “que os sentidos são sempre confiáveis”). Isso não quer dizer, decerto, que não se deva nunca confiar neles. A inconfiabilidade dos sentidos pede uma pergunta: inconfiáveis em que sentido ou para quê? A questão aqui, neste ponto, é a da existência das coisas que são apreendidas pelos sentidos. Assim, Frankfurt enuncia: “pode-se confiar nos sentidos quando eles operarem sob condições externas que sejam uniformemente favoráveis, isto é, quando não houver base para desconfiar deles nas circunstâncias particulares externas de sua operação.” (*op. cit.*, p. 50)

Mas esta última versão do que se poderia chamar um “princípio” também tem furos, lacunas, é vulnerável: as condições externas podem ser ótimas, mas as “internas”, por assim dizer, podem deixar a desejar: e se o indivíduo que percebe for ele mesmo o lugar ou a origem dos equívocos? A “condição interna” que é logo lembrada é a sanidade da mente: a loucura (possível!) é um fator capaz de invalidar qualquer vantagem decorrente de circunstâncias externas benéficas. Mas Descartes simplesmente afasta a possibilidade de que ele possa estar louco: ele tem necessariamente de supor que é são, isto é, que tem a capacidade para levar adiante seu projeto, do contrário seria melhor simplesmente desistir dele. Supor-se louco seria uma autocontradição na gênese mesma do empreendimento. Frankfurt ressalta que é até possível pensar-se que a suposição de sua própria racionalidade seja provisória, todavia é preciso supô-la. Assim, superada a objeção da loucura, a propósito da confiabilidade dos sentidos, uma nova objeção será levantada: a do argumento do sonho – sendo que o sonho é um análogo da loucura, para efeito de uma reflexão crítica epistemológica; ou como destaca nosso comentador, “sonhos são fenômenos em que a apresentação de dados não-verídicos é normal”, os dados dos sonhos são frequentemente fantásticos ou fantasiosos.

A possibilidade de estar sonhando é vista como um obstáculo ao saber-se algo sobre algo exterior. Quando se está sonhando não se está própria e rigorosamente conhecendo: há aqui uma oposição entre sonhar e conhecer, entre o representado em sonho e o ser realidade (ou ser verdadeiro) daquilo que é representado. Mas nós não sabemos que (ou quando) estamos sonhando ou não? Será que saber se estamos sonhando ou não é realmente uma condição para saber-se algo sobre o mundo, as coisas? A resposta é afirmativa: “Se isso é realmente uma condição para se saber algo sobre o mundo, penso que pode ser mostrado que Descartes está certo em sustentar que ela não pode nunca ser satisfeita.”¹⁸ Descartes sustenta isto: “você carece de conhecimento se você não sabe se você está ou não dormindo”¹⁹. Dormir-sonhar e saber-conhecer são estados ou circunstâncias opostas: “Se estivermos na situação embaraçosa que Descartes se encontra no final de sua *Primeira meditação*, não conseguiremos dizer, recorrendo apenas aos sentidos, se estamos sonhando ou não; todas as experiências sensíveis que estamos tendo são compatíveis com nosso estar meramente sonhando com um mundo ao nosso redor, enquanto aquele mundo é de fato muito diferente da maneira pela qual nós consideramos que ele seja.”²⁰ O que podemos saber em uma situação assim tão embaraçosa? Certamente é muito menos do que acreditávamos saber antes de embarcar numa tal aventura como essa de examinar nosso pretense “saber”, nosso conhecimento derivado de nossos sentidos. Estamos limitados às aparências, das quais não sabemos como desviar em relação a alguma realidade que nos seria sempre negada em termos de acesso. Nossas experiências sensíveis seriam tudo o que nos resta, tudo aquilo com o que deveríamos somente nos ocupar. Conclusão: “É o exame de seu saber cotidiano que gera o veredicto negativo de Descartes. (...) O que percebemos e com o que estamos em contato sensível direto nunca é algum objeto físico, mas somente alguma representação. E poderíamos ter ainda a sensação de que no fim das contas nada é seguro nesse mundo mutável, de modo que não deveríamos aspirar a verdades firmes acerca de como as coisas realmente são.”²¹

Em que pese tudo que foi dito, uma observação da maior importância é a que enfatiza a diferença entre descobrir, por um lado, que os sentidos são enganadores e, por

¹⁸Stroud, B. op. cit., p. 17.

¹⁹Ibid., p. 24.

²⁰Ibid., p. 31.

²¹Ibid., p. 37.

outro lado, que um determinado objeto sensorial é ilusório: “Descobrir que os sentidos são enganadores envolve descobrir que alguns objetos sensoriais são ilusórios, mas não necessariamente envolve identificar aqueles que são ilusórios”²². Aqui emerge o problema das experiências sensíveis conflitantes, o problema do conflito de aparências: aqui, juízos apoiados diretamente em dados sensíveis conflitam entre si, já que há tanta razão para aceitar-se um deles quanto há para aceitar-se o outro. É preciso notar que o senso comum dá por assentado que juízos de percepção baseados em percepção de observadores normais, em condições normais, são mutuamente consistentes; se algum conflito surge entre tais juízos é porque a “culpa” é de algum dos indivíduos que estão a perceber, ou então alguma condição exterior não foi preenchida. E qual é o elemento central ou principalmente importante no argumento do sonho? É a descoberta de que marcas sensoriais caracterizam tanto as percepções oníricas quanto as de vigília: “Dentro do contexto do senso comum, Descartes é incapaz de atingir a meta de certeza a respeito do que existe... os sentidos produzem testemunhos conflitantes. No argumento do sonho ele reconhece que conflitos podem ocorrer entre percepções de qualquer espécie [oníricas ou despertas]...”²³

²² Frankfurt, H. , p. 61.

²³ Ibid., p. 64. Frankfurt arremata, a propósito do argumento do sonho: “o argumento do sonho é para ser compreendido como destinado a minar a confiança em nossa capacidade de discriminar entre percepção verdadeira e não-verídica, e não para levantar-se a possibilidade de que toda percepção seja não-verídica.” (p. 73) Não se trata, em suma, de que estejamos sempre dormindo, mas de que não sejamos, no fundo, capazes de dizer com segurança quando estamos dormindo. Algumas páginas à frente vem esta outra consideração complementar: “De acordo com a teoria que Descartes apresenta imediatamente após o argumento do sonho, a imaginação compõe imagens oníricas de acordo com objetos ou acontecimentos que não são, eles mesmos, imaginários ... Por outras palavras, as reproduções ou cópias, de que os sonhos se constituem, podem diferir de suas contrapartidas reais somente em detalhes ... Esse relato constrói os sonhos como análogos de pinturas ou quadros, com a imaginação fazendo o papel de pintor . Em termos dessa teoria empirista ingênua, de nível de senso comum, a pessoa que sonha tem de ter tido alguma experiência do mundo real; do contrário, sua imaginação não teria os modelos necessários segundo os quais ela modela um sonho.” (Ibid., p. 76)

A propósito: outro comentador lista seis características da “vida onírica”, tal como trazida a consideração por Descartes: (1) Descartes supõe que, enquanto sonha, tem pensamentos similares aos pensamentos que lhe ocorrem enquanto acordado. (2) A experiência que se tem quando se sonha é formada pelos mesmos constituintes gerais de suas experiências perceptuais despertas. (3) Os pensamentos que ocorrem em sonho são capazes de enganá-lo: o detalhe importante é que visões de sonho não são usualmente controladas e causadas por eventos do mundo exterior, de modo que os pensamentos que ocorrem são, em geral, equivocados. (4) Quando se sonha geralmente não se acredita que se está sonhando. Além disso, quando se está desperto, geralmente não se acredita que se está sonhando. Portanto, é razoável procurar algum aspecto pelo qual se possa distinguir entre sonhos e vida desperta. (5) O fato de eu estar tendo uma experiência que desencadeia o pensamento de que estou acordado não é, em si e por si só, um sinal seguro de estar acordado. (6) As evidências dos sentidos, consideradas por si só, não tornam mais provável que eu esteja acordado do que sonhando. O argumento do sonho destrói duas razões do entendimento do senso comum: quer pelo lado de algum pressuposto voluntarismo das experiências (despertas e oníricas), quer pelo lado da nitidez ou caráter de vivacidade das experiências (isto há em ambas!): donde serem

Se podemos pensar que, na *Primeira Meditação*, no primeiro estágio da dúvida Descartes parece ainda bem próximo de Sexto Empírico (sobre o papel dos sentidos: se eles servem como critério para a verdade), é com a argumentação envolvendo a loucura e o estado de sonho que a diferença em relação ao ceticismo antigo começa a acentuar-se. Em relação a Sexto e também a Cícero, em Descartes ocorre uma importante alteração no uso do argumento do sonho: um deslocamento do aspecto da discrepância entre as situações acordado / sonhando para a aproximação ou convergência entre estas situações²⁴.

A crítica dos sentidos continuará, então, como um exame da possibilidade de certeza acerca dos elementos com os quais os objetos físicos ou as coisas materiais são compostos: é a discussão em torno das coisas “simples e mais gerais”. O segundo passo ou nível de dúvida efetua uma comparação ou aproximação entre percepção sensível e sonho, o que concerne à existência real das coisas que buscamos conhecer devido à possibilidade de que nossas experiências, nossa vida comum, em suma, não passem de um sonho. Com este passo, criticam-se não somente as coisas compostas empíricas, mas ainda o que é simples. Guérout, em sua clássica interpretação, sustenta que, até este segundo momento do processo da dúvida, estamos em um plano “natural” de dúvida; assim como é também natural a certeza que atribuímos às ideias indecomponíveis, às noções fundamentais das matemáticas. Ocorre que estas resistem ao argumento do sonho: quer eu esteja dormindo, quer esteja acordado, dois e três são sempre cinco.

No entender de H.Frankfurt, Descartes discute as matemáticas na *Primeira Meditação* do mesmo ponto de vista daquele empirismo ingênuo: as proposições matemáticas estariam sendo consideradas aqui por alguém que apenas começa a filosofar, alguém que ainda está preso aos sentidos. Há uma passagem da *Primeira Meditação* em que Descartes (bem ceticamente, aliás!) emprega o termo cético do

indistinguíveis as experiências despertas das oníricas. (Williams, M. “Descartes and the Metaphysics of Doubt”, p.133.)

²⁴Como notou M. Williams (“Descartes and the Metaphysics of Doubt”, p. 128). Para Williams, os elementos que tornam possível levantar o que é, no século XX, chamado de “o problema do mundo exterior” já se encontram substancialmente no final do argumento do sonho. O que está envolvido nesse problema do mundo exterior, segundo Williams: “Nosso conhecimento básico é de nossos próprios pensamentos ou ideias: a questão é como justificar inferências a partir desse conhecimento elementar em direção a crenças a respeito da existência de causas físicas, supostamente externas, dessas ideias.” (Ibid., p. 130) A respeito da existência, o que temos? Crença ou conhecimento? Parece que é antes a primeira do que o segundo o que é o caso... Aliás, o mesmo autor chama atenção para a ambiguidade no uso de termos como ‘externo’, ‘exterior’: eles ora significam “fora da mente (de Descartes)”, algo extramental ou exterior ao intelecto, ora eles trazem o sentido, bastante familiar, comum mesmo, de “espacialmente exterior ao corpo”.

“aparecer” ou parecer a alguém – aqui ao “candidato a filósofo”, ainda tão preso ao sensível e ao senso comum realista-empirista: a ele parece que não se poderia duvidar de verdades que seriam tão evidentes, como as proposições da matemática. Mas tal candidato ingênuo logo se dá conta de que precisa duvidar delas também²⁵. O argumento do sonho deixou intacta a suposição de que existe um mundo material. A passagem que fala de “*certa opinião, há muito estabelecida em minha mente, de que haja um deus*” pela primeira vez levanta a possibilidade de que não haja quaisquer objetos materiais. O argumento do sonho não duvida que existam coisas externas a nós, tendo realidade em si, não elimina a suposição de que haja coisas sensíveis, em princípio: ele não ameaça a suposição de que alguns objetos sensíveis são coisas que existiriam independentemente de nós, logo não importuna tanto assim o dogmatismo de senso comum. (Michael Williams tece, sobre o argumento do sonho enquanto objeção crítica, o seguinte comentário: Qualquer pessoa que levante essa objeção deve ter em mente o seguinte: eu posso chegar a saber algo sobre o mundo, através de percepção, somente se eu puder saber que eu não estou sonhando; só que eu nunca posso saber que não estou sonhando; portanto, nunca posso chegar a saber qualquer coisa sobre o mundo através de percepção. A menos que eu tenha acesso a fatos empíricos por meio de alguma outra coisa que a percepção, o que presumivelmente ninguém tem, isso significa que eu não tenho nenhum conhecimento sobre o mundo.”²⁶ Williams vê como problemática, na *Primeira Meditação*, a transição da “possibilidade universal de ilusão para a possibilidade de uma ilusão universal”, o que aconteceria com a introdução do gênio maligno, que assegura que nada no mundo é como aparece ou parece ser, se é que existe algum mundo. Como ele sublinha, o que torna a hipótese do gênio maligno tão ameaçadora é certa imagem a respeito de em que consiste uma percepção verídica: trata-se da concepção causal de percepção, que estaria embutida na dúvida hiperbólica: “Assim, se é duvidosa a proposição de que há coisas no exterior de alguém que causam

²⁵ Harry Frankfurt considera ser um equívoco que alguns comentadores achem que Descartes introduza o gênio maligno enganador para ficar à vontade para introduzir dúvidas que estariam de algum modo ligadas à percepção clara e distinta; a seu ver, na *Primeira Meditação*, Descartes não percebe as proposições matemáticas clara e distintamente, daí poder duvidar delas também, sem maiores problemas: “Posto que não há percepções claras e distintas na *Primeira Meditação*, é óbvio que Descartes não introduz o demônio de modo a despertar dúvidas sobre o que é clara e distintamente percebido.” (op. cit., p. 93)

²⁶ Williams, M. *Unnatural Doubts*. Princeton, 1996, p. 84.

as experiências desse alguém, todos os juízos de percepção são duvidosos, e não “passo a passo”, mas todos de uma vez.”²⁷

Mas o processo dubitativo eleva-se ainda para além desse plano meramente natural de crença e pensamento. O terceiro e último nível é o mais especificamente relacionado com os nossos raciocínios e o mais radical de todos: o argumento do “gênio maligno”, que poderia constante e sistematicamente estar a nos enganar em nossos pensamentos. Guérault chama este plano de suprema radicalidade de “metafísico”, posto que envolve uma das mais tradicionais crenças humanas, a divindade infinita e todo-poderosa, pensada aqui como podendo nos enganar: “Assim, o infinito sob seu duplo aspecto: divino, como infinidade da onipotência divina, humano, como infinidade de minha vontade, torna possível a passagem da dúvida hiperbólica fundada sobre razões naturais à dúvida hiperbólica fundada sobre uma razão metafísica. Por essa passagem, o entendimento é desafiado a justificar, se puder, a certeza natural que ele tem de suas ideias.”²⁸ (Por outro lado, Frankfurt considera que a referência a um ser onipotente conduz Descartes a ter dúvidas acerca das coisas simples cuja existência era capaz de sobreviver ao argumento do sonho: “É plausível supor que o ser onipotente leve a cabo duas tarefas distintas na Primeira Meditação, cada uma correspondendo a uma das duas espécies de crença que sobrevivem ao argumento do sonho. A possibilidade de que estejamos sonhando não afeta a crença em um mundo material, nem afeta a verdade das proposições matemáticas.”²⁹) O deus enganador ou o gênio maligno funciona, na visão de intérpretes como Guérault, como elemento básico para se questionar ou duvidar das próprias ideias claras e distintas. É uma ficção, um artifício, que torna viável um exercício da vontade que investe contra a natureza – agora contrariando hábitos mentais: “A dúvida metódica e sistemática, que é fingida e procede, não das coisas, mas da decisão de duvidar, difere da dúvida verdadeira, que resulta da natureza das coisas e pode engendrar o ceticismo...A dúvida fundada sobre o gênio maligno ocupa um lugar à parte enquanto ela é a única a repousar, não sobre razões naturais para se duvidar, ou seja, sobre dúvidas suscitadas por erros ou ilusões

²⁷ Ibid., p. 215 ss.

²⁸ Guérault, M. , *Descartes selon l'ordre des raisons* . Paris, Aubier, p. 38.

²⁹ Frankfurt, H. , op. cit. , p. 98.

que se produzem naturalmente (erros dos sentidos, delírio dos loucos, ilusão do sonho), mas sobre uma opinião metafísica.”³⁰

Mas, para quem não perde de vista que a discussão de Descartes, nesta parte, é, como nas partes anteriores, da crítica dos sentidos, dialética, a hipótese de um criador que o fez assim enganável é uma tese básica de uma argumentação dialética. A crença em um deus onipotente é da ordem do senso comum. Ora, de acordo com a crença mais comum, Deus é bom e não faria os homens de modo tal que eles fossem sempre iludidos; só que Descartes constrói sua argumentação sugerindo que ilusão e bondade não são efetivamente incompatíveis. O argumento de Descartes, aqui, tem muito de ensaio, isto é, experimento: “a suposição de que existe um ser sobrenatural não é necessária para efeito de levantar as dúvidas em questão [aqui no final da Primeira Meditação], ela é necessária para efeito de eliminá-las... Somente a suposição de que os homens são criados por uma divindade que é incapaz de produzir algo imperfeito pode fornecer uma razão conclusiva para negar que eles estão condenados a errar por sua própria natureza.”³¹

É aqui, neste terceiro e radical nível dubitativo, que o procedimento de Descartes se mostra bem como um voluntarismo de crença: como vontade ou decisão de rejeitar como falso tudo que parecer apenas incerto. Comentadores recentes enfatizam este aspecto: “encontramos em Descartes uma disposição para entreter, e mesmo sublinhar, a ideia de que o esclarecimento ou a iluminação pela luz da razão envolve também um mecanismo de crença causalmente operativo... A iluminação intelectual gerada pela divina luz da razão imediata e diretamente produz uma poderosa inclinação mental para crer, [inclinação] que é caracterizada como uma propensão natural.”³² Compreender clara e distintamente algo significa assentir ou aderir a esse algo enquanto verdadeiro. Deus teria equipado a mente humana como uma predisposição para assentir ao evidente – o que não quer dizer que isto seja algo independente de fundamentação racional.

Em Descartes, a formação de crença não se afigura como passiva. Há uma dimensão decisiva e fundamental de ativa participação, de nossa parte, no estabelecimento da verdade: nós não somos levados para a verdade como autômatos

³⁰ Guérault, M. , p. 39.

³¹ Frankfurt, H., p. 113. Ou como ele mesmo assinala noutra lugar: o ser sobrenatural onipotente “não é introduzido apenas para revigorar velhas dúvidas cujo vigor está falhando, mas para fornecer uma base para dúvidas que simplesmente não haviam ainda sido mantidas. “ (Ibid., p. 109)

³² Cottingham, J. Descartes and the voluntariness of belief. IN: *The Monist*, vol. 85, nº3, p. 348.

sem vontade ou apáticos obedientes. Há, sim, um papel de primeira grandeza da vontade na busca da verdade e isto pode ser bem notado já na primeira *Meditação*: “a mente necessita ser libertada das opiniões preconcebidas, adotadas de maneira acrítica na nossa infância, ou baseadas em informação sensorial potencialmente desencaminhadora; e para facilitar isso, uma série de exercícios mentais voluntários é proposta.”³³ Aqui, na primeira *Meditação* é visível: temos a capacidade de suspender nossas crenças mais elementares, ao menos no plano do conhecimento. Para Descartes, a crença é algo que podemos controlar.

Segundo Guérout também, Descartes jamais acreditou poder fazer repousar a certeza apenas sobre a mente humana, cuja imperfeição era por ele muito bem notada. Descartes preocupava-se em fundar de maneira inabalável a certeza. Sua empresa assemelha-se a uma *sképsis* total, integral: para chegar a uma certeza completa, Descartes propõe-se examinar completamente a esfera da certeza. Guérout chama atenção particularmente para aquela tríplice necessidade envolvida na *Primeira Meditação*: (a) que a dúvida seja prévia; (b) nada isentar de dúvida; (c) tratar provisoriamente como falso tudo aquilo que for duvidoso – onde bem se pode notar o caráter artificial da dúvida hiperbólica. Desenraizada da vida ordinária, tal problematização revela-se logo como um instrumento, uma dúvida instrumentalizada, concebida no interior de um plano ou cálculo. Seu caráter esperada e voluntariamente provisório dá-se a perceber aqui mesmo, no início das *Meditações*. Uma dúvida assim, exagerada, generalizada, é um meio para um fim: saber algo certo e indubitável³⁴.

III

A enrascada em que nos encontramos quando nos defrontamos com um ceticismo filosófico como o cartesiano é a seguinte: aceitá-lo é desastroso e rejeitá-lo parece um beco sem saída. Decerto há os que acham que Descartes só alcança aquela sua conclusão cética no final da *Primeira meditação* porque ela efetivamente viola os nossos padrões e os requisitos comuns, costumeiros, de conhecimento: aparece como paradoxal que conhecer exija o preenchimento de uma condição que, ao que tudo leva a crer, não pode ser preenchida, não é de fato exigida no plano das práticas cognitivas

³³ Ibid. , p. 352.

³⁴ Guérout, M, op. cit., p.32 ss.

cotidianas. Descartes (aos olhos de intérpretes como B. Stroud ou M. Williams) estaria impondo uma exigência que não é razoável ou então que não tem sentido. Ao que parece a exigência posta por Descartes é demasiado forte: ela em verdade impossibilitaria o conhecimento sobre o mundo exterior.

Como já foi bastante observado, a imagem que se consolidou entre a maioria dos intérpretes de Descartes é a de que este seria o herói que salvou o pensamento ocidental da crise pirrônica dos séculos XVI-XVII, cabendo acentuar que esta era, inclusive, a imagem que o próprio Descartes fazia de si mesmo (conforme se pode notar nas *Respostas às Sétimas Objeções*). Esses comentadores observam ainda que, no fundo, o ceticismo não seria o grande adversário de Descartes e sim o aristotelismo. Ele teria concebido a estratégia de utilizar-se do ceticismo visando, prioritariamente, a atacar o sistema aristotélico. É de se notar que o cético antigo não está pondo em questão a existência do mel, do vinho, da torre ou dos remos curvos dentro d'água (nos exemplos dos “tropos”). Decerto, o cético grego também sabe da inconfiabilidade dos sentidos, mas ele não se pergunta pela essência ou pela realidade em si de nenhuma destas coisas, ele toma o que aparece como suficiente para prosseguir na vida.

Ousando avançar um pouco na linha de interpretação que vimos acompanhando até aqui, Descartes aparece, então, como estando antes em busca de um caminho ou uma maneira de conduzir a mente para longe dos sentidos, de modo a liberar o intelecto conquistador/ dominador: “O objetivo principal do empreendimento cético é desacreditar os *dógmata*, as alegadas verdades não-manifestas dos outros filósofos, de forma a viver em paz com os fenômenos, com as demandas do cotidiano. O objetivo principal de Descartes é alcançar *seu* dogma, sua verdade oculta, e manter temporariamente as crenças ingênuas da vida cotidiana até que aquela verdade tenha sido desnudada e apreendida com a certeza superior que ela proporciona àqueles que levarem a cabo com sucesso meditações cartesianas. Os céticos põem em dúvida a importância epistêmica tanto dos sentidos quanto do intelecto. Descartes pretende afastar a mente dos sentidos, liberando a razão: é a autoridade dos sentidos, e não da razão, que ele pretende minar através da dúvida hiperbólica. Os céticos, em contraste, eram tão dedicados a questionar os poderes cognitivos da razão quanto os dos sentidos, ou ainda de qualquer combinação de ambos. Em segundo lugar, considere-se o *status* do cotidiano nos dois projetos. O objetivo dos céticos é livrar o cotidiano das confusões geradas por toda investigação ou busca de algo oculto, seja isto sugerido pela razão ou pela sensibilidade ou por ambas. O objetivo da empresa cartesiana é pôr de lado todas as

crenças comuns, de forma a limpar-se a mente para a recepção ou a asserção daquelas verdades que jazem atrás da aparência.

Burnyeat tem uma visão um pouco diferente acerca desta questão da relação de Descartes com o ceticismo antigo, e isto se manifesta a propósito do problema da acusação de *apraxia* dirigida ao ceticismo. Como é notório, Sexto Empírico mesmo procurou responder àquela crítica (por exemplo, nas *Hipotiposes Pirrônicas*, I, 21). Ele diz que os cétricos vivem prestando atenção ao que aparece, porém sem crença. Podemos entender isto como querendo dizer que os cétricos agem com base em suas aparências “não-dogmáticas”, conquanto não considerem o conteúdo dessas aparências como verdadeiro. Por exemplo, embora eles não creiam, no íntimo do seu ser, que a piedade é boa e a impiedade é má, eles acatam isto, sem oferecer resistências. E isto, em conjunção com seus desejos, leva-os a agir como se eles acreditassem nisso, conquanto eles, a rigor, não creiam nisso. A respeito dessa tentativa de resposta ou réplica de Sexto à acusação de inação, Burnyeat pergunta-se por que o antigo cético não levou sua dúvida tão longe, como o teria feito Descartes, por exemplo, ao pôr em dúvida seu próprio corpo ou o mundo exterior. A resposta de Burnyeat é, como já foi sublinhado acima, que Sexto teria uma preocupação prática. Seu ceticismo é uma solução para a incerteza sobre como agir no mundo, ou melhor, uma dissolução daquela incerteza. Sendo esta sua preocupação primária, ele não pode pôr em dúvida, de uma maneira integral, sua capacidade de agir no mundo. Não que ele faça asserções sobre o mundo ou o papel de seu corpo nele: estes são questionamentos tipicamente cartesianos e ficam fora do caminho de reflexão percorrido pelo cético³⁵. Burnyeat é dos que acham que os antigos cétricos tentaram viver seu ceticismo, enquanto o ceticismo cartesiano é um assunto estritamente metodológico. Um cético metodológico pode dar-se o luxo de ser um cético a respeito do mundo exterior. Porém, se alguém pretende viver seu próprio ceticismo, este alguém não pode duvidar que haja um mundo exterior onde viver, ou que tenha mesmo um corpo, de modo a poder fazer tal ou qual coisa. Além disso, Burnyeat também presume que um cético em relação ao mundo exterior que tente viver praticando seu ceticismo agirá de maneira diferente de como os homens comuns agem.

A filosofia de Descartes é um novo dogmatismo, que teria emergido de um duvidar cético. Popkin vê no começo do procedimento de Descartes uma radicalização

³⁵ Burnyeat, M. - *Idealism and Greek Philosophy*, in: *Philosophical Review*, 90, 1983, p. 30.

da dúvida cética, uma aplicação reforçada das dúvidas de Montaigne e Charron, o que poderia ser ilustrado por aquela regra (do *Discours*), acima citada. A esse respeito Popkin comenta: “Os primeiros dois níveis da dúvida levantam apenas motivos tradicionais para se duvidar. As ilusões dos sentidos [o 1º nível (L.B)] e a possibilidade de que toda a nossa experiência seja apenas parte de um sonho, que constitui o segundo nível, nos permite construir um cenário para pôr em dúvida a realidade de qualquer objeto conhecido, e até mesmo a realidade do mundo. (...) Mas o nível seguinte [o 3º], a hipótese do gênio maligno, é muito mais eficaz para revelar a incerteza de tudo o que pensamos conhecer. Esta possibilidade mostra a força total do ceticismo do modo o mais incisivo, e revela uma base para a dúvida aparentemente nunca pensada antes. Descartes estava disposto a levar em consideração a mais radical e devastadora das possibilidades céticas, a saber, que não só nossas informações podem ser enganosas, ilusórias e distorcidas, mas também que nossas próprias faculdades, mesmo sob as melhores condições, podem ser errôneas. Se este for o caso, então não importa quão cuidadosos nós sejamos ao examinar nossas informações e ao avaliá-las, jamais poderemos ter certeza de que não estamos sendo enganados pelos únicos meios a nosso dispor para obter conhecimento. [Observe-se que um ceticismo acerca de nossas próprias faculdades equivale a um “superpirronismo” – L.B.] (...) “enquanto pudermos estar contaminados pelo gênio maligno, o que nos parece autoevidente pode ser falso.”³⁶

Cabe notar a diferença entre a consequência da situação “isostênica” no procedimento dos céticos gregos e a consequência proposta pelos céticos do início dos tempos modernos (Montaigne, Charron e outros): trata-se, como observa Popkin, de uma reação mais forte, a saber, que pontos de vista e opiniões sujeitos a um mínimo de dúvida sejam rejeitados pelo espírito humano, até que esta recusa rigorosa transforme o espírito numa “*carte blanche*”. É aquele processo de esvaziamento da mente. Lanço mão, mais uma vez, dos excelentes comentários de Popkin: “Descartes esperava localizar as verdades fundamentais e indubitáveis na mente... esperava localizar os

³⁶ Popkin, R. *História do Ceticismo – de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000, P. 281 s. – A propósito do radicalismo desse ceticismo instrumentalizado, observa criticamente Thomas Nagel: “O que se revela nesse processo de crítica progressivamente destrutiva é a inevitabilidade de se confiar numa faculdade que gere e compreenda todas as possibilidades céticas. O ceticismo epistemológico, assim como o relativismo seletivo, não é possível sem uma confiança implícita na capacidade do pensamento racional. (...) O cético gradualmente atinge uma concepção de si mesmo como localizado em um mundo em cuja relação para com ele o cético não consegue penetrar. Mas o ceticismo que é produto de um argumento não pode ser total. No *cogito*, a confiança na razão torna-se explícita, revelando um limite para esse tipo de dúvida.” (Nagel, *The Last Word*, Oxford Univ. Press, 1997, p.19.)

fundamentos do conhecimento humano pelo próprio processo da dúvida e não por um *deus ex machina* após a dúvida. Os céticos não acreditavam que pudessemos estar de posse de alguma verdade, enquanto Descartes estava convencido de que sim. O *cogito* funciona não como alguns críticos afirmaram, como a conclusão de um silogismo, mas como conclusão da dúvida. Simplesmente, ao levar o ceticismo a seu limite, nos defrontamos com uma verdade que ninguém pode colocar em dúvida de nenhuma maneira concebível. O processo de duvidar nos compele a reconhecer a consciência que temos de nós mesmos, nos compele a perceber que estamos duvidando ou pensando, e que estamos aqui, existimos. A descoberta de uma verdade absolutamente certa, o *cogito*, pode derrubar a atitude cética de que tudo é incerto, mas, ao mesmo tempo, uma verdade não constitui um sistema de conhecimento sobre a realidade. [...] a verdade produzida pelo método da dúvida não é uma premissa a partir da qual outras verdades se seguem. Ao contrário, é a base para um discurso racional que torna possível conhecer outras verdades.”³⁷

IV

A dúvida hiperbólica mina nossa confiança nas crenças fundadas nos sentidos e na razão. Assim sendo, haveria algo de que pudessemos ter certeza? Sim, responderá o filósofo: certeza de nossa própria existência, dado que duvidamos, isto é, pensamos. Descartes argumenta que o que torna o *cogito* indubitável é que ele é claro e distinto. Desse modo, tudo que for concebível de modo claro e distinto é verdadeiro. O exemplo excelente disso é dado pela ideia de Deus: o filósofo simplesmente constata que possuímos uma ideia assim a respeito de Deus, e que a causa de semelhante ideia (de uma causa de tudo o que existe) só pode ser o próprio Deus. O fato de que possuamos tal ideia torna-se a base para provar que Deus existe, posto que seja a causa da ideia de Deus. Deus será a garantia de que não estamos enganados a respeito da existência de um mundo exterior. Mersenne e Gassendi irão atacar vários pontos da resposta de Descartes ao desafio cético. Especialmente em relação a este último autor a atitude de Descartes

³⁷ Popkin, R.,P. 287 ss.

assemelha-se a um misto de advertência e admoestação; só que, como bem acentua Popkin, deplorar uma situação que resultaria de um ceticismo forte não significa superá-lo.

Assim, o que nos fornece segundo Descartes a certeza de que estamos diante de uma verdade é, como já foi ressaltado, aquele critério da clareza e da distinção no ato de conceber. (Uma pergunta perturba-nos aqui: não estaríamos, aqui, diante de uma herança da epistemologia do estoicismo, uma nova versão, uma versão moderna da “representação cataléptica”³⁸) Como quer que seja, apresenta-se nisso um axioma, segundo o qual a realidade objetiva de nossas ideias exige uma causa na qual esta mesma realidade é contida de modo não objetivo, e sim formalmente. Este axioma fornece-nos o elemento de ligação ou transição entre as verdades da mente e as verdades de algo além de nossas ideias, ou, na expressão de nosso comentador, a “primeira ponte que vai de uma consciência subjetiva de uma verdade sobre as ideias para um conhecimento da realidade”³⁹. Não estamos perto do recurso à necessidade de Deus como garantia da verdade? É como já foi bastante acentuado na linhagem do cartesianismo, a convicção de que não existe base para a certeza secular, de que em um mundo sem Deus, qualquer verdade pode ser posta em dúvida, ou ainda, que é certeza subjetiva.

É interessante ressaltar que, na contemporaneidade de Descartes, os tradicionalistas empreenderam grandes esforços para destruir a filosofia de Descartes, afirmando que a *Primeira Meditação* minava tudo e criava uma crise pirrônica avassaladora. Seus adversários tentaram mostrar que a filosofia cartesiana poderia ser posta em dúvida pelas próprias dúvidas que ele introduzira no início. Pretendia-se, ainda, condenar o pensamento de Descartes a um solipsismo: “As pontes que supostamente deveriam ligar as certezas subjetivas do autor com as verdades objetivas

³⁸ Entre os autores que dão destaque para essas semelhanças entre a filosofia de Descartes e o estoicismo, desta feita no âmbito da filosofia moral, encontra-se também Charles Taylor: “Em sua famosa correspondência com a princesa Elizabeth, Descartes apresenta uma visão moral que lembra bastante o antigo estoicismo. Em particular, parece dar uma importância central a um ideal parecido com a *autarkeia* estoica. Mas houve uma mudança radical de interpretação em relação aos estoicos. Para estes, a hegemonia da razão era a de uma certa visão do mundo, em que tudo o que acontece vem da providência divina. (...) Para Descartes, a hegemonia significa o que naturalmente tende a significar para nós hoje, que a razão controla, no sentido de que instrumentaliza os desejos.” (Taylor, C. *As Fontes do Self*. S. Paulo, Loyola, 1997, p. 195.) Taylor destaca que a ligação entre conhecimento e controle já estava evidente para Descartes, que assim a expressa no *Discurso do Método*: “Elas levaram-me a ver que é possível adquirir um conhecimento muito útil na vida (...) e assim tornar-nos os mestres e senhores da natureza”. (*Discurso, VI*)

³⁹ *Ibid.*, p. 291.

do mundo governado divinamente foram demolidas, e mostrou-se que Descartes jamais poderia dar um passo seguro além do *cogito*⁴⁰. Gassendi, Mersenne e outros autores inclinados ao ceticismo criticaram duramente a manobra dogmática para trazer Deus como garantia (“nossas percepções claras e distintas não podem ser enganosas porque Deus é perfeito, e Deus não pode ser enganador”); em seguida à conquista do *cogito*, Descartes, a rigor, cometeria um retrocesso, ao admitir que somos forçados a aceitar aquilo que somos obrigados a considerar como verdadeiro e certo, mesmo quando isto puder ser na realidade falso. Existiria, então, uma “dúvida incurável” no interior da filosofia cartesiana. Descartes deveria, antes, reconhecer que nosso conhecimento não renderia mais do que afirmações sobre como as coisas se parecem, mas nunca sobre as coisas em si mesmas, só que isto seria, precisamente, o que os pirrônicos sustentavam⁴¹. O comentário de Popkin conclui assim:

No esforço e fracasso de Descartes ao tratar de dar uma solução para a crise pirrônica, encontramos uma das questões cruciais do pensamento moderno. Tanto a filosofia tradicional, quanto o novo sistema [de Descartes (LB)] dependiam em última análise de um conjunto indefensável de pressupostos aceitos apenas com base na fé. [...] As pontes entre a certeza subjetiva e a verdade objetiva se revelaram também apenas certezas subjetivas [...] Viver com a crise pirrônica significava aceitar que em um sentido fundamental nossas crenças básicas não têm fundamento e devem ser aceitas com base na fé, seja ela uma fé animal, religiosa ou cega.⁴²

Uma das saídas para esta situação foi através da concepção de um ceticismo mitigado, principalmente por Hume, no séc. XVIII, cujo espírito, digamos, já se deixa entrever em uma conhecida passagem do início da *Investigação sobre o Entendimento Humano*:

Parece então que a natureza indicou uma espécie de vida mista como a mais apropriada à raça humana, e que ela secretamente advertiu aos homens para não permitirem a nenhuma dessas tendências arrastá-los em demasia, de um modo tal que os torne incapazes para outras ocupações e entretenimentos. Tolero vossa paixão pela ciência, diz ela, mas deixai vossa ciência ser humana, de maneira que possa ter uma relação direta com a ação e a sociedade. Pensamentos abstrusos e [pesquisas profundas] serão severamente punidos, pela melancolia que introduzem, pela incerteza sem fim na qual vos envolvem, e pela fria recepção que vossos

⁴⁰ Popkin, R. p. 310.

⁴¹ Conforme o exposto na mesma obra às p. 317 ss. Popkin recorda ainda a crítica de P. Bayle à circularidade do procedimento de Descartes: “ele prova a existência de Deus com base na verdade de nossas faculdades e a verdade de nossas faculdades com base na existência de Deus” – objeção que é repetida por Arnauld. Ataques ao critério de clareza e distinção foram, mais tarde, desfechados também por Hume na *Investigação acerca do entendimento humano* (Seção XII).

⁴² Ibid., p. 327 ss.

supostos descobrimentos encontrarão quando comunicados. Sede um filósofo, mas juntamente com toda vossa filosofia, sede sempre um homem. (Investigação, Seção I)

Este ceticismo moderado viria mostrar uma maneira pela qual o pirronismo filosófico poderia ser abrandado ou conciliado com meios práticos para se determinar verdades adequadas aos propósitos humanos. Tal como em outras posições filosóficas, o ceticismo mitigado é o produto de um conflito entre dúvidas filosóficas e crenças instintivas. Aqui, como em outros casos em que filosofia e instinto colidem, é o instinto, não a reflexão filosófica que mantém a crença.

*

* *

Descartes aceitou enfrentar a ameaça configurada pela disseminação do ceticismo pelo ambiente intelectual de sua época. As pretensões de Descartes foram atacadas prontamente, de diversos lados⁴³. Os autores que se destacam no período que vai de meados do século XVII ao início do século XVIII, esses “novos céticos”, como eram chamados, ou “herdeiros de Montaigne”, como Popkin os denomina, são principalmente Charron, La Mothe Le Vayer, Gassendi, Huet, Sorbière, La Perèyre, Simon, entre outros, aí se destacando, em especial, Pierre Bayle. Para Popkin, a segunda metade do século XVII, em termos intelectuais, pode ser encarada como uma luta para associar, o mais harmoniosamente possível, a nova ciência, a nova filosofia e a tradição judaico-cristã, e para neutralizar os ataques céticos aos princípios do conhecimento, da ciência e da teologia⁴⁴.

Através dos escritos desses autores há todo um ressurgimento do ceticismo pirrônico, especialmente dos argumentos epistemológicos, como instrumento de combate intelectual contra o dogmatismo aristotélico-tomista, contra o protestantismo,

⁴³ Em nossos dias, um autor como Mates considera a solução trazida por Descartes como inspirando pouca confiança: ela cai na consideração de que “Deus, que é essencialmente bom, não nos deixaria ser enganados, ao menos não em uma tão larga escala, tal como nossas dúvidas céticas sugeriam. Quando olho para a mesa diante de mim, eu certamente sinto que o que estou vendo representa de modo mais ou menos preciso uma mesa “real” que está “lá fora”, independentemente de eu percebê-la; e quanto a Deus permitir que eu e o resto da humanidade sempre sejamos enganados ao fazer semelhantes juízos, isso seria por suposto incompatível com sua bondade. Mas, que plausibilidade há nessa história? Mesmo deixando-se de lado a questão da existência de Deus, que garantia há que ele não está ensinando a todos nós uma lição de humildade, talvez planejando revelar-nos futuramente que nossa crença estupidamente confiante em um mundo exterior seria efetivamente mera ilusão?” (Mates, B. *Skeptical Essays*, p. 113.)

⁴⁴ Ver, a esse respeito, a coletânea de textos de Richard Popkin intitulada *Ceticismo* e organizada por E. Eigenheer – Niterói, EDUFF.

contra a astrologia e a alquimia, e aos poucos contra Descartes – inicialmente visto por alguns como um cético, mas logo considerado como arquiteto de um novo tipo de dogmatismo racionalista (novo, porque não somente fez uso dos argumentos antigos, sistematizados por Sexto Empírico, com propósito original, mas ainda inventou argumentos epistemológicos céticos ainda mais radicais, como o do gênio maligno enganador). É interessante a observação de que os assumidamente céticos nunca advogaram o método da dúvida generalizada, preferindo concentrar suas críticas na filosofia, digamos, “positiva” de Descartes, os pensamentos a partir do *cogito*.

Ao lado de Hobbes, os primeiros ataques à teoria cartesiana do conhecimento e ao seu critério de verdade (as “ideias claras e distintas”) provêm de Gassendi, que investe contra as “ideias claras” assim como, na antiguidade, os céticos atacavam a “impressão ou representação cataléptica” dos estoicos. Contra as pretensões de conhecer a verdade ou realidade das coisas, retoma o procedimento de opor, na argumentação, o parecer ao “realmente ser”, tornando-se um crítico da inutilidade da dúvida radicalizada. Também Sorbière explorou o aspecto de inutilidade ou o caráter artificial, estranho à vida prática, da dúvida metódica cartesiana, opondo à dúvida generalizada, decorrente de uma decisão isolada e exagerada, uma dúvida gradual ou localizada, fazendo-se um apologista de um caminho empirista e experimentalista no conhecer.

Outras duas figuras do novo ceticismo, o bispo Huet e Foucher, atacaram a tese cartesiana de que algumas de nossas ideias, as das “qualidades primárias”, nos dão um conhecimento do mundo exterior, ao passo que as ideias sensoriais ou das “qualidades secundárias” (sabores, cheiros, cores, etc.) não. Descartes sustentava que as qualidades secundárias eram inteiramente subjetivas, isto é, estariam na mente, enquanto as qualidades primárias seriam objetivas, ou seja, seriam qualidades do mundo exterior. A tática dos críticos é dirigir, então, os mesmos argumentos céticos contra as qualidades secundárias, agora, contra as primárias também. Também estas estariam apenas no espírito humano: “Todas as qualidades de que temos consciência são conhecidas através da percepção direta, isto é, por sensações (...). Se admitimos que nossos sentidos nos enganam no que concerne à existência objetiva de qualidades secundárias, então os cartesianos têm de mostrar que a mesma coisa não é o caso no que concerne às qualidades primárias.”⁴⁵

⁴⁵ Popkin, R. The High Road to Pyrrhonism. IN: *American Philosophical Quarterly*, Vol.2, nº1, 1965, p. 22.

Os argumentos que se aplicam às cores de uma coisa, por exemplo, aplicam-se agora à sua extensão ou forma – ambas sendo conhecidas por experiência sensível. Huet dedica-se particularmente a investir contra o *cogito* e torna-se um defensor de um probabilismo: “Em suas concepções positivas, Huet, como Foucher, Gassendi e Sorbière, advogava uma abordagem empírica probabilista nas ciências e uma aceitação da religião baseada apenas na fé”.⁴⁶ Argumentos como os de Huet acabariam fornecendo munição, no “século das luzes”, aos críticos iluministas do cristianismo: se o cristianismo sustentar-se apenas pela fé, então, não haverá nenhuma probabilidade racional de que ele seja verdadeiro. E, ao receberem em seu anticartesianismo um reforço considerável da parte de Pascal e de alguns intelectuais jesuítas, este ceticismo quanto à razão deixava como único recurso para o acesso à verdade a fé: “Um estudo empírico da natureza e uma aceitação fideísta da fé caminhavam de mãos dadas.”⁴⁷

Mas é P. Bayle (1647-1706) quem dá um impulso na evolução cética para além do exclusivo campo da epistemologia, que seria o essencial de Gassendi a Huet. Protestante, faz o ceticismo retornar àquele caráter de pensamento de oposição e refutação, essencialmente. Um pirronismo radical a respeito das pretensões de conhecimento em matéria religiosa apareceu com seu *Dicionário Histórico e Crítico* (1697-1702). (Um exemplo deste ceticismo radical encontra-se no artigo “*Xenófanes*” de seu *Dicionário*.) No *Dicionário*, são dirigidos ataques a todos os grandes autores, antigos ou contemporâneos: “As discussões sobre teodiceia, nas quais Bayle participou ativamente nos últimos anos do século XVII tiveram consequências cruciais sobre dois problemas importantes: as implicações céticas do tema da onipotência divina e a crise da noção cartesiana da veracidade divina como garantia do valor do conhecimento humano. No artigo “*Rimini*” do *Dicionário* Bayle critica os argumentos cartesianos a respeito da veracidade divina e sua precariedade como garantia para a certeza humana ,

⁴⁶ Ibid., p. 24.

⁴⁷ Ibid., p.25. Noutro lugar Popkin comenta nestes termos esse panorama filosófico da segunda metade do século XVII: “O *modus vivendi* mais aceitável, no século XVII, entre o mecanicismo e a religião, foi o proposto pelos céticos. Gassendi e Mersenne desenvolveram juntos uma teoria da “nova ciência” como o resultado construtivo de um completo ceticismo sobre a possibilidade de se obter conhecimento genuíno (isto é, necessariamente verdadeiro) a respeito da natureza da realidade. Usando dos argumentos de Sexto Empírico e dos céticos modernos... eles insistiam em que se chegasse à conclusão de que podemos obter um tipo importante e útil de informação sobre o mundo das aparências . Podemos desenvolver uma ciência empírica independente de qualquer metafísica, ciência que pode ser considerada como um sistema hipotético que descreve as sequências e relações encontradas no mundo fenomênico capaz de prever sequências e relacionamentos futuros. Tal sistema pode ser útil e pode nos servir de guia para a vida, já que somos privados de qualquer conhecimento da realidade.” – Popkin, R. “Ceticismo, teologia e a revolução científica do século XVII”. IN: Eigenheer, E. *Ceticismo*, EDUFF, p.55.

referindo-se notadamente aos argumentos de Descartes nas *Respostas às Segundas Objeções*: Bayle desloca a discussão em torno da certeza e de uma garantia do âmbito das considerações metafísicas para o âmbito da dúvida cética: ao fim e ao cabo, o saber humano fica confinado ao mundo das aparências fenomenais e não haveria mais necessidade de invocar a veracidade divina para lhe conferir uma espécie de infalibilidade. Finalmente, o erro humano deixaria de representar um problema de teodiceia.

Bayle enfrenta assim um problema capital da filosofia cartesiana: o da garantia das ideias claras e distintas, as noções mais evidentes que a substância corpórea pode alcançar; além de envolver-se ainda com o grande problema do conhecimento das coisas externas ou do mundo exterior, evitando de todo modo recorrer a argumentos teológicos ou apoiar-se nas Escrituras. No artigo denominado “Pirro”, do *Dicionário*, Bayle mostra-se ciente da impossibilidade de provar por vias puramente racionais a existência das coisas externas; e o recurso à veracidade divina, como fator de prova da existência dos objetos, do mundo, enfim, é considerado um argumento “fraco” por Bayle. Ele evita ainda tomar partido na querela entre Malebranche e Arnauld sobre a prova da existência dos corpos, comportando-se como faria um pirrônico: dando expressão a uma suspensão do juízo ou de crença. Mais uma vez cabe repetir: Bayle leva a cabo uma redução aos fenômenos e ataca a distinção cartesiana entre qualidades primárias e secundárias, investindo duramente contra ela no verbete “Pirro”:

Pergunto: Deus engana os homens com relação às cores? Se ele os engana a esse respeito, nada impede que ele não os engane a respeito da extensão. Esta última ilusão não seria menos inocente, nem menos compatível que a primeira com o SER soberanamente perfeito. Se ele não os engana quanto às cores, isso será sem dúvida porque ela não os leva invencivelmente a dizer “essas cores existem fora da minha alma”, mas somente “parece-me que existem aí cores”. Sustenta-se a mesma coisa a respeito da extensão: Deus não lhe leva invencivelmente a dizer “existe”, mas somente a julgar que você a sente e que lhe parece que existe. Um cartesiano não tem mais dificuldade em suspender seu juízo sobre a existência da extensão do que um camponês em se impedir de afirmar que o Sol é luz, que a neve é branca, etc. é porque se nós nos enganamos ao afirmar a existência da extensão, Deus não será a causa disso, visto que, segundo você, ele não é a causa dos erros desse camponês. Eis as vantagens que esses novos filósofos proporcionaram aos pirrônicos e às quais quero renunciar.⁴⁸

Assistimos assim, em certos verbetes do *Dicionário*, a uma radicalização do pensamento de Bayle. Evidencia-se assim o caráter problemático de se deduzir

⁴⁸ Bayle, P. Pirro. IN: *Sképsis*, nº 2, 2007, p. 153.

garantias para o conhecimento humano a partir de noções teológicas. Com Bayle, o erro no conhecimento passa a ser o que noutras ocasiões já havia sido considerado: simples efeito da relatividade ou dos limites do conhecimento humano, sem ser necessariamente imputado como maquinação enganadora a Deus ou a alguma poderosa entidade sobre-humana. Bayle aponta que o mundo da razão, o universo das construções puramente racionais, ergue-se sobre máximas que são óbvias, mas ao mesmo tempo falsas. Seu ceticismo, ele o repete inúmeras vezes, é uma preparação para a fé; e nos ensina que a melhor fé é aquela que se ergue sobre as ruínas da razão. Somente a fé irracional resta: a razão humana não é capaz de alcançar e conhecer os desígnios de Deus, Sua maneira de governar tudo o que existe. Seu pensamento parece, em certos momentos, o pensamento dos primeiros “padres do cristianismo”, enquanto em outros parece antecipar em boa medida Kierkegaard e Dostoievski.

Ao chamar atenção para o aspecto de que a história ou a dimensão do histórico é inteiramente eliminada do campo do ideal cartesiano de conhecimento, Cassirer contrasta-o com Bayle, que faz do elemento factual o modelo efetivo de sua doutrina da ciência: “Nesse processo de testar a verdade histórica Bayle é incansável e insaciável. [...] Amor pelo factual por si mesmo, devoção ao detalhe, são traços altamente desenvolvidos da natureza de Bayle. Essa concepção de conhecimento e do objetivo do conhecimento é deliberadamente oposta ao ideal do conhecimento lógico exato. Conquanto este último possa ultrapassar o conhecimento histórico, meramente empírico, em exatidão e rigor, ele sempre pagará por essa vantagem com uma deficiência essencial. Precisamente seu caráter estritamente lógico o impede de ter um contato direto com a realidade e exclui a realidade de sua própria esfera. (...) O conhecimento histórico pertence a outra espécie de certeza do que o conhecimento matemático, porém dentro de sua espécie a certeza do conhecimento histórico é capaz de um aperfeiçoamento constante. Metafisicamente, é mais seguro que um indivíduo chamado Cícero tenha existido do que um objeto tal como definido pela matemática pura realmente exista na natureza das coisas.”⁴⁹

⁴⁹ Cassirer, E. *The Philosophy of the Enlightenment*, p. 203. Cassirer faz referência a um profundo pessimismo em Bayle, capaz de impedi-lo de encontrar a menor evidência de um plano uniforme ou algum propósito racional na história – o que o aproxima, nessa medida, do Kant da *Ideia de História Universal* e também de Schopenhauer. Sobre Bayle, é dito que ele “disseca com enorme clareza o complexo de condições sobre o qual todo juízo factual enquanto tal se baseia. E com esse conhecimento ele se torna um lógico da história. Pois um “fato” não é mais o ponto de partida do conhecimento histórico, mas em certo sentido o ponto final dele; [o fato] é o “ponto para o qual” (*terminus ad quem*), e não o “ponto desde que” (*terminus a quo*) tal conhecimento procede. Bayle não toma o fato como um

Bayle, por tudo isso, tem mais a ver com o espírito do século XVIII, a “Ilustração”, do que com o século XVII. Afinal, ele forneceu diversas armas que seriam utilizadas pelos filósofos do Iluminismo contra os dogmatismos da razão. As duas linhas de desenvolvimento que o ceticismo moderno tomou, segundo Popkin, são a do fideísmo de Pascal, Huet e Bayle e, por outro lado, a do ataque cético à religião, de Voltaire e Hume. Como explicita o grande historiador do ceticismo moderno, Bayle costurou todas as linhagens da polêmica cética, tornando-se o grande preparador do caminho para o ceticismo do “Século das luzes”: “Na visão de Bayle, a ciência e a filosofia moderna nos conduzem a um ceticismo completo, no sentido de que elas nos levam à dúvida de que as qualidades que vemos, as cores, os gostos, etc., se encontram realmente nas coisas físicas. Além disto, somos ensinados que os objetos materiais são, na realidade, apenas partes prolongadas em movimento, e o resto apenas aparências em nossas mentes. Bayle, porém, salienta que, por tudo que conhecemos, a extensão e o movimento que vemos também não passam de ideias em nossas mentes. (...) As verdades reveladas estão em conflito direto com as verdades da razão e com os padrões e as máximas da racionalidade. Às vezes, Bayle insistia ser isto a essência da fé, ou seja, a completa e absoluta oposição à razão. Se cremos, não será por nenhuma prova, mas a despeito do fato de que a razão pode oferecer provas contra o artigo de crença.”⁵⁰

Bayle antecipa a tese principal da crítica da religião levada a cabo pelo Enciclopedismo francês. Diderot refere-se constantemente a Bayle. Em seu artigo sobre o pirronismo na *Enciclopédia* Diderot afirma que na arte de argumentar Bayle possui poucos que a ele se igualem e talvez ninguém a ele superior. Cassirer diz com todas as letras que o *Dicionário* de Bayle constitui o verdadeiro arsenal da filosofia das Luzes, e enfatiza a defesa por Bayle da liberdade de crença e religião e sua recusa de quaisquer interpretações literais da Bíblia, chamando ainda atenção para a influência decisiva que o *Dicionário* exerce sobre Voltaire em seu *Tratado da tolerância*. Hume absorve muito

ponto de partida, mas como uma meta.” (Ibid., p. 205) Cassirer afirma que o que Bayle pretendia com o seu *Dicionário* era inicialmente escrever, não uma enciclopédia do saber, e sim antes um registro de erros: “Todo erro [na transmissão da tradição (L.B)] deve ser implacavelmente denunciado, e esse trabalho puramente negativo de historiador não deve fraquejar em ponto algum. (...) Assim como Galileu exige uma completa independência da Bíblia na interpretação dos fenômenos naturais, do mesmo modo Bayle estabelece semelhante exigência no campo da história. É ele quem leva a cabo a “revolução copernicana” no reino da ciência da história. Pois ele não baseia mais a história em algum conteúdo dogmaticamente dado encontrável na Bíblia ou na doutrina da Igreja; ele se volta antes para as origens subjetivas e as condições dessa verdade. A crítica das fontes históricas, que era em princípio seu único propósito, expande-se à medida que se realiza [seu projeto] até que finalmente se torne uma espécie de “Crítica da Razão Histórica”. (Ibid., p. 207)

⁵⁰ Ibid., p. 28.

de Bayle, por exemplo, aquela consciência da esterilidade dos esforços para se resolver com a mera razão querelas metafísicas. Influenciado por Bayle, Hume revolucionará a escala de valores das faculdades que participam do conhecimento: ele atacará o elemento central do processo cognitivo, a causalidade, na qual enxergará uma autêntica fê de nossa parte, uma fê que derivaria simplesmente de um instinto da natureza humana. Esse instinto tem então um enorme poder, pois ele se encontra na base, em última análise, de nosso conhecer e pensar.

Do mesmo modo no que se refere a assuntos de religião: aqui também não haveria outro caminho a não ser buscar as raízes mais profundas da religião nos instintos humanos. No século XVIII enfatizar-se-á que o afeto do medo é para ser visto como o começo de toda religião, e todas as configurações e formas de religião serão mostradas derivando dessa emoção⁵¹. A razão acaba sempre por sabotar a si mesma, e nessa medida Hume achava no *Tratado da Natureza Humana* que a dúvida cética é uma doença que não pode ser nunca totalmente curada, retornando sempre sobre nós a qualquer momento. Hume admitia a possibilidade de levantarem-se dúvidas sobre quaisquer crenças, mas pensava também que a natureza humana é de tal forma que, embora as dúvidas possam surgir, os homens precisam crer, mesmo sendo o conjunto das nossas racionalizações nada mais que um poço de incertezas e erros. No século da *raison*, o ceticismo tornou-se a base da descrença na religião: o que no século XVII era razão para se crer tornou-se, no século seguinte, razão para descreer.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAYLE, P. Pirro. IN: *Sképsis*, nº 2, 2007.

BAYLE, P. *Historical and Critical Dictionary: selections*. Popkin, R (ed.). Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1991.

⁵¹ Como assinala Cassirer, o ataque desfechado por Hume contra a crença na continuidade da natureza afeta também a noção de uma natureza humana e traz problemas para o deísmo do século xviii de um modo geral: a natureza humana que o deísmo propõe como base da religião natural, ela mesma não é nenhuma realidade, mas uma mera ficção: “Em sua *História natural da religião* Hume sustenta que o homem não está sujeito à dominação de uma razão abstrata, e sim ao poder dos apetites e das paixões. E apetites e paixões não são somente a fonte das primeiras ideias religiosas e dogmas; eles são ainda a raiz de toda religião. Concepções religiosas não são configuradas e fomentadas pelo pensamento e pela vontade moral. São as emoções de esperança e medo que levaram o homem a adotar crenças e que sustentam a continuidade delas na fê. Aqui temos o verdadeiro fundamento da religião. Ela brota do medo de poderes sobrenaturais e do desejo humano de submeter esses poderes à sua vontade.” (Cassirer, Ernst *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton University Press, 1979, p. 180.

- BEAUCHAMP, T.L.; STEWART, M.A.; NORTON, D.F.; NORTON, M.J. (eds.). *The Clarendon Hume*. Oxford: Oxford University Press, 1998; 2000; 2007; 2009; 2011.
- BROUGHTON, J. Cartesian skeptics. IN: Sinnott-Armstrong, W. (ed.) *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford University Press, 2004.
- BURNYEAT, M. (Ed.) *The Skeptical Tradition*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1983.
- BURNYEAT, M. - *Idealism and Greek Philosophy*, in: *Philosophical Review*, 90, 1983.
- CASSIRER, E. *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton University Press, 1979.
- COTTINGHAM, J; STOOHOFF, R; MURDOCK, D (ed.). *Descartes, Philosophical Writings of...* Vols. 1, 2 e 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- EIGENHEER, E. *Ceticismo*. Niterói: EDUFF, s/d.
- FRANKFURT, H. *Demons, Dreamers, and Madmen*. Princeton University Press: Princeton, 2008.
- GUÉROULT, M. , *Descartes selon l'ordre des raisons* . Paris: Aubier Montaigne, 1992.
- MATES, B. *Skeptical Essays*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- NAGEL, T. *The Last Word*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- POPKIN, R. *História do Ceticismo – de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.
- POPKIN, R. Ceticismo, teologia e a revolução científica do século XVII. IN: Eigenheer, E. *Ceticismo*. Niterói: EDUFF, s/d.
- RORTY, A. (ed.) *Essays on Descartes's Meditations*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1986.
- SEXTO EMPÍRICO. *Outlines of Pyrrhonism*. Bury, R.G. (trad.). Cambridge: Harvard University Press, 1967.
- SINNOT-ARMSTRONG, W. (ed.) *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- STROUD, B. *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Clarendon, 1984.
- STROUD, B. *Kant and Skepticism*. IN: Burnyeat, M. (ed.), *The Skeptical Tradition*. University of California Press, 1983.
- TAYLOR, C. *As Fontes do Self*. São Paulo: Loyola, 1997.
- WILLIAMS, B. *Descartes's use of skepticism*. IN: Burnyeat, M. (Ed.) *The Skeptical Tradition*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1983.
- WILLIAMS, M. *Unnatural Doubts*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- WILLIAMS, M. *Descartes and the Metaphysics of doubt*. IN: Rorty, A. (ed.) *Essays on Descartes's Meditations*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1986.
- WILLIAMS, M. *The Agrippan argument and two forms of skepticism*. IN: Sinnott-Armstrong, W. (ed.) *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

