

Ceticismo e o problema do critério em René Descartes

Edgard Cacho Vinícius ZANETTE¹

Resumo

A revolução atribuída à filosofia cartesiana tem méritos que, talvez, são emprestados de outras filosofias. Decisivo é o princípio, estima Descartes. Contudo, a dúvida metódica, ela é uma reorganização de velhos problemas céticos? Como ter um critério de julgamento, uma primeira verdade, antes que a pesquisa ela mesma? Este artigo, por conseguinte, ele trata da relação entre Descartes e a tradição cética.

Palavras-Chave: Descartes, Cogito, Dúvida.

Résumé

La révolution attribué à la philosophie cartésienne a des mérites que peut-être sont empruntés à d'autres philosophies. Décisif est le principe, estime Descartes. Cependant, le doute méthodique, il est une réorganisation des vieux problèmes de sceptiques? Comme avoir un critère de jugement, un premier fait, avant que la recherche elle-même? Cet article, par conséquent, il traite de la relation entre Descartes et la tradition sceptique.

Mots Clé: Descartes, Cogito, Doute.

¹ Doutor em Filosofia pela UNICAMP. Professor efetivo da UERR. E-mail: edgardzanette1@gmail.com.

Introdução

Para René Descartes, a busca pela verdade perfaz um primeiro momento radical, diferente de todos os âmbitos da prática científica e da prática da vida. A prática da vida é distinta da busca pela verdade, ela possui outras preocupações que a distanciam em muito da busca pela verdade em filosofia primeira. Descartes, em vários momentos de suas obras, reforça essa distinção, que, ao ser bem compreendida, também levaria à resolução de vários mal-entendidos com relação ao seu método da dúvida. O sentido da dúvida metódica está em ser o momento filosófico especial que ocorre entre a libertação dos prejuízos e a descoberta de uma verdade indubitável, mas, para que se dê essa descoberta, há que acostumar-se a desligar o espírito do corpo. Contudo, a suposição de usar tão somente o espírito e não o corpo, mesmo que em busca de uma verdade indubitável, não é um prejuízo, ou talvez, o maior de todos? De fato, esse é um problema central à metafísica cartesiana. Considerando que essa acusação já foi feita de várias formas distintas por vários filósofos que trataram do problema, temos, nas *Respostas às Segundas Objeções*, a confirmação de Descartes em firmar seu método de duvidar contra, principalmente, as coisas corporais:

É por isso que, não sabendo nada de mais útil e vantajoso, o melhor meio de chegar a um firme e seguro conhecimento das coisas é, *antes de afirmar nada, acostumar-se a duvidar de tudo, e principalmente das coisas corporais* – ainda que há tempos havia visto muitos livros escritos sobre esta matéria pelos céticos e acadêmicos tocando esta matéria, e não sem desgosto me voltava a alimentar com alimentos tão comuns – não tenho podido ao menos dedicar a este assunto uma meditação inteira. (AT IX-1, p. 103; 1945, p. 158 – grifo nosso).

Deve-se agora perguntar pela influência do ceticismo ao pensamento cartesiano. Um significado do ceticismo decorre do que Descartes escreve sobre os céticos, porém, outro, talvez mais importante, é a real significação do seu contato com os seguidores da *sképsis*. No entanto, não temos outro caminho senão começar pela primeira possibilidade. Assim, a partir dela, quem sabe, poderemos responder à segunda. Descartes admite que o ceticismo lhe era muito conhecido, que era um alimento muito ruminado, e que, ainda assim, nada mais útil que retomá-lo para alcançar um firme e seguro conhecimento das coisas. Ora, a quem Descartes está se remetendo? Por que utilizar tão velho alimento para encontrar um critério de verdade? Será que ele quer utilizar o alimento

dos céticos para envenená-los? Quer utilizar esse alimento para fortalecer-se? Talvez haja algum interlocutor oculto a ser vencido pelo uso do ceticismo? Por que se alimentar de um alimento tão comum para duvidar de tudo o que for possível?

O problema do critério: considerações sobre a relação de Descartes com a perspectiva cética

O problema do critério é tradicional à filosofia ocidental e remete à sua origem grega, sobretudo ao ceticismo pirrônico ou pirroniano. Assim, o ceticismo como perspectiva filosófica não é um produto da modernidade e, tampouco, de Descartes, mas um método de filosofar que remonta aos gregos antigos, a autores como Pirro de Elis (364-275 ac.) e Sexto Empírico², entre outros. Para os céticos gregos seguidores de Pirro, existem três questões iminentes a toda e qualquer investigação filosófica, são elas: 1) sobre as coisas, qual a sua verdadeira natureza; 2) em que situação nós estamos a respeito dessas coisas; 3) o que podemos esperar que se siga dessa situação (Cf. SEXTO EMPÍRICO, 1996, p. 83). De início Descartes ousa filosofar radicalmente, colocando provisoriamente fora de validade toda crença dubitável. Essa entrega ao método significará a redução dessa tripla questão iminente a toda e qualquer argumentação filosófica a uma só: *que posso eu saber indubitavelmente?* Entretanto, a consequência natural de tal redução será o abandono das questões céticas clássicas em proveito da questão do fundamento. Essa mudança de horizonte investigativo, ou seja, de método, fez que a própria noção de dúvida e de ceticismo fosse modificada. Com isso mostra-se a importância que o ceticismo possui para um bom entendimento da própria filosofia cartesiana. Não obstante essa importância, historicamente são os estudos céticos que procuram discutir com os argumentos de Descartes, enquanto, por outro lado, são poucos os estudos rigorosamente cartesianos que procuram reconstruir o sentido dessa complexa relação. Cabe-nos, por conseguinte, pontuarmos minimamente esta histórica relação entre Descartes e os céticos.

² “Filósofo pirrônico provavelmente da segunda metade do século II d. C.” (PORCHAT, 2007, p. 327, n. 3).

Descartes e a tradição cética

O ceticismo grego foi muito vigoroso e suscitou importantes debates filosóficos ao se contrapor às filosofias que defendiam ser possível alcançar verdades absolutas. Sabemos que, na passagem do ceticismo grego ao ceticismo moderno, durante a filosofia medieval permaneceu esquecida uma parte considerável das obras filosóficas dos céticos gregos. É verdade que Santo Agostinho, Tomás de Aquino, entre outros, apresentam boas indagações céticas em várias de suas obras. Também aqueles que estudavam as obras de Epicuro, de Marco Aurélio, de Diógenes Laércio, de Cícero, de Sêneca, etc., conheceram, na Idade Média, algo sobre o ceticismo, seja nas indagações com raízes claramente pirronianas ou mesmo naquelas questões céticas que se apresentavam sob o olhar do ceticismo acadêmico. Contudo, como a grande preocupação da Patrística e da Escolástica era fundamentar racionalmente pela filosofia os cânones da religião, o sentido forte da dúvida cética esteve um pouco esquecido por muitos séculos durante o período medieval. Mesmo assim, como que por um daqueles inexplicáveis acontecimentos do Renascimento, as obras de Sexto Empírico ressurgem em traduções que foram cruciais aos problemas advindos do emergir da filosofia moderna. Ao final do século XV e ao longo do século XVI, a influência das obras dos céticos da Antiguidade grega foi tamanha que o veneno pirroniano e, com ele, a crise pirroniana gerada, levaram muitos dentre os principais filósofos da época a responderem direta ou indiretamente às indagações céticas.

Descartes estava inserido nessa realidade e, assim, imerso nos séculos XVI e XVII, esteve defronte à crise pirroniana, mas, cabe perguntar: -- Qual foi o contato de Descartes com o ceticismo? -- Se Descartes jamais se considerou cético, o que é a dúvida metódica? -- Seria a dúvida metódica um ceticismo enrustido? Entre essas e outras questões que surgem naturalmente ao investigarmos a relação do pensamento cartesiano com o ceticismo, antes de tudo é bom lembrar que Descartes jamais se considerou um cético no sentido pleno do termo. Trata-se, pois, do desenvolvimento de um método inspirado no rigor dos argumentos céticos para fundamentar a sua própria filosofia, mas a sua intenção era, sobretudo, a de vencer e de superar as próprias forças céticas. Isso tem como consequência que a dúvida metódica pretende, naturalmente, superar o impasse

do problema do critério. É a partir da questão pela validade absoluta e irrestrita de um critério que a instauração da dúvida preencherá esse novo espaço intermediário. Com outras palavras, fundar um novo critério dependerá de um método primeiro e provisório que se autolegitime. Na caracterização desse problema, cabe a questão: qual o momento específico da obra cartesiana em que emerge a preocupação direta com o ceticismo?

Em verdade, toda resposta a essa questão partirá de posturas interpretativas e não de dados biográficos confiáveis. A obra mais conhecida que se preocupa com o tema é a de Popkin (2000). Para o intérprete em várias passagens do *Discurso do Método*, texto de 1637, Descartes teria a grande preocupação de assimilar, no interior de sua própria filosofia, uma prévia e bem delineada defesa contra os argumentos céticos³. Sobre essa questão, embora haja estudos que investigam o assunto, ainda assim a relação entre a filosofia de Descartes e os ceticismos desenvolvidos por vários pensadores dos séculos XV e XVI não é muito clara. Conforme afirma Popkin, Descartes leu Cornélio Agripa e, na época do *Discurso do Método*, tudo indica que conhecia bem os livros de Montaigne e de Charron.

Pelo que se sabe, Descartes não conheceu diretamente as obras de Sexto Empírico. Contudo, é inegável que a filosofia de Descartes se remete indiretamente às questões céticas tradicionais, visto que as teses dos céticos gregos foram repensadas sob uma nova roupagem renascentista expressa nas obras de vários pensadores, tais como Michel de Montaigne. Levando em conta esse fato, não podemos desconsiderar os importantes filósofos dessa época que defendiam diversos argumentos céticos, cada um de acordo com os seus propósitos. Por um lado, havia aqueles que usavam o ceticismo para os propósitos da fé e da religião, tais como Pascal. Por outro lado, pensadores como Erasmo de Roterdam, Francisco Sanchez e Pierre Charron, entre outros, apresentaram fortes críticas às estruturas tradicionais da época que se baseavam em argumentos filosóficos dogmáticos centrados no princípio de autoridade.

³ Cf. Capítulo IX, "*Descartes: Conquistador do Ceticismo*" e Capítulo X, "*Descartes: Scetique malgré lui*" (POPKIN, 2000).

Com vistas a defender a sua filosofia de várias indagações, dentre elas, as dos céticos de sua época, Descartes, após terminar de escrever e publicar as *Meditações* em latim em 1641, participou de importantes debates por meio de correspondência recolhida e organizada pelo padre Mersenne. No interior de toda a vasta correspondência mantida por Descartes, há uma parte publicada anexa às *Meditações*, intitulada *Objeções e Respostas*. É no texto das *Objeções e Respostas* que encontramos muitas passagens em que Descartes debate com as teses dos céticos. No entanto, esse debate não é linear, tornando difícil a determinação de seu real significado. Na verdade o modo como Descartes era visto em sua época pelos céticos traz controvérsias até os dias de hoje. Por um lado, havia aqueles que viam na dúvida cartesiana uma nova espécie de ceticismo. Por outro lado, outros acusaram Descartes de ser um ultradogmático, e, desse modo, ele seria o grande inimigo a ser vencido pelos seguidores da *sképsis*. Podemos citar como exemplo desta última vertente as *Quintas Objeções*, na qual Gassendi acusou Descartes de executar uma *retorção ao ceticismo*. Segundo Gassendi, Descartes, no êxtase de levar a dúvida aos extremos, agiu de má-fé, chegando mesmo a anular o verdadeiro sentido da dúvida cética que era o de alcançar a suspensão do juízo que culminaria na tranquilidade do espírito, e não o de formar artifícios imaginários, tais como um gênio maligno ou mesmo um Deus enganador. Descartes respondeu a essa crítica procurando mostrar que teria, sim, utilizado a dúvida cética, contudo, diferentemente da dos céticos sua dúvida seria capaz de extrair uma verdade que, mesmo sendo o resultado da dúvida cética, a superaria, o *cogito*⁴.

Descartes considerava que os céticos em geral, em suas mais variadas vertentes, erram ao permanecerem no estado de dúvida, pois permanecer no ato de duvidar

⁴ Descartes considerou que seriam três as objeções de Gassendi acerca da *Primeira Meditação*: 1ª) Que se procura uma coisa impossível ao querer libertar-se de toda a sorte de prejuízos; 2ª) Que enquanto combatemos os antigos prejuízos recebemos outros mais prejudiciais; 3ª) Que o método de duvidar de tudo proposto não serve para encontrar nenhuma verdade (Cf. AT IX-1, p. 203; 1945, p. 327). A resposta de Descartes parece ser uma admissão de que há certas coisas as quais só se pode duvidar de modo indireto por intermédio da faculdade da vontade, como discutiremos mais adiante no segundo capítulo. Vejamos uma parte da resposta de Descartes contra essa primeira objeção de Gassendi: “A primeira se funda em que o autor desse livro [Gassendi] não considerou que a palavra *prejuízo* não se aplica a todas as noções que há em nosso espírito, e das que confesso que é impossível desfazer-se, senão unicamente a todas as opiniões que nos tem feito crer nos juízos que antes havíamos formado. E como é uma ação da nossa vontade julgar ou não, como tenho dito em outro lugar, é evidente que está em nosso poder fazê-lo” (AT IX-1, 204; 1945, p. 327 – Nossa interpolação).

sem alcançar outro resultado senão tão somente uma ininterrupta dúvida seria algo sem motivos e que levaria a um contínuo fingimento epistemológico. Toda essa operação de duvidar formulada por Descartes quer provar aos céticos que suas dúvidas não são sinceras, porque o verdadeiro sentido do ato de duvidar é a procura sincera em sair do mesmo ato com a posse de uma solução, e não o contrário, como ocorreria aos céticos. Então, nesse caso, o ceticismo expresso pela dúvida metódica se propõe a ser um ceticismo crítico e radical que faça parte de um empreendimento filosófico maior capaz de refutar o próprio ceticismo filosófico, ou ceticismo global ou total⁵.

A própria aplicação dos argumentos céticos feita por Descartes, em que a existência do mundo externo é posto como um problema filosófico a ser solucionado, levou à acusação de que a dúvida metódica seria o mais radical hiperceticismo já visto. De acordo com Popkin (2000, p. 303) os resultados desse ceticismo foram devastadores. Alguns consideraram Descartes o maior cético de todos os tempos, como o padre Bourdin, que se utilizava das *Primeira e Segunda Meditações* para mostrar um ceticismo total que teria explodido a possibilidade do alcance da verdade.

Uma importante crítica que se tornou tradicional é a de Hume. Para o filósofo inglês a espécie de ceticismo inventada por Descartes em ser “como preservativo soberano contra o erro e o juízo precipitado” (HUME, 1973, p. 191), cairia inevitavelmente entre dois contraditórios extremos: 1) ou a dúvida metódica é um pseudo-problema filosófico, visto que, segundo Hume, seria impossível a qualquer criatura humana livrar-se de toda a sorte de prejuízos; 2) ou a dúvida metódica seria totalmente incurável,

⁵ Segundo Charles Landesman, “O cético global questiona se qualquer conhecimento ou justificação é possível, seja qual for o assunto”. Neste caso, “Descartes deu o devido crédito ao ceticismo para que sua refutação pudesse se mostrar direcionada contra as forças mais poderosas do inimigo” (LANDESMAN, 2006, p. 19-20). Plínio Junqueira Smith apresenta o desafio cético da seguinte maneira: “Os céticos são aqueles que mostram, por meio de uma argumentação que lhes é peculiar, que não há nenhuma garantia de que conhecemos aquilo que alegamos conhecer. Segundo eles, *não sabemos nada, não temos certeza de nada e podemos colocar tudo em dúvida*; sequer sabemos que nada sabemos. Devido a esse caráter crítico e metucioso, reconheceu-se o desafio cético como um obstáculo inevitável para qualquer filosofia que pretendesse assegurar a verdade de suas teses. Refutar o ceticismo tornou-se uma obsessão dos filósofos dogmáticos, sobretudo daqueles que se interessam pela teoria do conhecimento e a descoberta da verdade é um assunto essencial para os céticos” (SMITH, 2004, p. 9). Ao que tudo indica, para as interpretações de Charles Landesman, Plínio Junqueira Smith e Barry Stroud, essas são algumas características fundamentais do ceticismo que atravessaram a história da filosofia, desde Pirro e Sexto Empírico até as correntes céticas dos dias de hoje. (Cf. LANDESMAN, 2006; SMITH, 2004; STROUD, 1991).

pois, ao contrário de trazer um estado de segurança a respeito de qualquer ciência, levaria à mesma conclusão de Bourdin, a de que a dúvida explodiria toda e qualquer possibilidade de conhecimento acerca de qualquer assunto⁶.

Seja na posição de Bourdin citada por Popkin, ou na de Hume que apresentamos brevemente aqui, notamos que há, contudo, um desacordo básico entre as críticas dos oponentes de Descartes e seu próprio questionamento à dúvida metódica e ao mundo exterior. Descartes aceita a primeira parte da acusação que lhe é feita, de ter usado a dúvida metódica colocando a existência do mundo exterior em descrédito, mas isso não implicaria a acusação de que, em sua filosofia, a existência do mundo exterior é definitivamente problemática. Para desqualificar essa acusação, basta considerarmos que após a prova da existência dos corpos na *Sexta Meditação* o mundo exterior corpóreo é retomado em sua íntima e real relação com o sujeito pensante. Sendo assim, a tese que encerra a obra metafísica mais importante de Descartes, as *Meditações*, é a de que o *eu* não é como um piloto em seu navio (seu próprio corpo).

Como ponto de encruzilhada entre dúvida metódica, abandono provisório do mundo exterior e dúvida cética propriamente dita, pirrônica ou neopirrônica, temos, nas teorias de Montaigne e de Descartes, um interessante embate que merece ser mais bem considerado pelos estudos cartesianos. Tendo em vista a importância dessa discussão, apesar de excessivamente condescendente com Descartes e um pouco intolerante com Montaigne, os comentários de Alexandre Koyré procuram delinear o confronto entre essas duas perspectivas distintas:

A dúvida é a pedra de toque da verdade, o ácido que dissolve os erros. Por isso, ser-nos-á necessário torná-la tão forte quanto possível e duvidar de tudo sempre que possível. Só então teremos a certeza de apenas conservar o ouro puro da verdade. O cético será vencido pelas suas próprias armas. Duvida [...] Pois bem! Vamos ensinar-lhe a duvidar. A

⁶ Hume faz várias críticas a Descartes. Aqui estamos limitados a apresentar duas delas específicas expostas pela seção XII “*Da Filosofia Cética ou Acadêmica*” – parte I, da *Investigação Sobre o Entendimento Humano* (HUME, 1973, p. 191). Ao contrário de Hume, acreditamos que facilmente as três críticas se dissolvem tão somente pela exposição da dúvida e a conseguinte descoberta do *cogito*. Sendo assim, consideramos que: 1) a dúvida cartesiana é um problema filosófico legítimo; 2) que ela não é incurável, visto que desde o seu início é justificada a sua função: abrir caminho para a descoberta de algo certo e indubitável; 3) após a dúvida metafísica e a superação da possibilidade da falência da razão, com a descoberta do *cogito*, simplesmente é alcançado o que foi estabelecido pelo projeto inicialmente delimitado.

nossa dúvida não será um estado de uma incerteza negligente – será uma ação, um ato livre, voluntário, e que levaremos às últimas consequências. Dúvida – *estado*, Dúvida – *ação*: a ruptura é profunda. E, no fundo, a vitória – em princípio – está já alcançada. Porque a dúvida, o cético e Montaigne *sofrem-na*. Descartes *exerce-a*. Ao exercê-la *livremente*, dominou-a. E assim se libertou dela. (KOYRÉ, 1992, p. 36)

Koyré mostra que o sentido da dúvida cartesiana seria sua ação teórica, o exercício da liberdade com vistas a dominar e a libertar-se da dúvida, e não manter-se em uma contínua dúvida-estado. Apesar de a compreensão de Koyré ser verdadeira em alguns aspectos da questão, ela falha por ser incompleta. Há um desacordo entre o modo como Koyré compreende o exercício da dúvida cartesiana e o dos céticos. A dúvida cartesiana é um exercício teórico da liberdade humana, mas não um exercício prático, na medida em que a dúvida sobre todas as próprias opiniões é uma perspectiva totalmente contrária à prática da vida. Koyré não somente erraria quanto a essa distinção, que não é explicitada ao longo de seu livro, mas essa vitória da dúvida cartesiana assinalada por ele jamais teria sido reconhecida pelos próprios derrotados sem uma maior discussão. Entretanto, mesmo não desenvolvendo conceitos céticos importantes para uma adequada defesa da perspectiva cética, Koyré não se esquece do importante fato de que, Descartes textualmente afirmava que a dúvida metódica, mesmo sendo teórica, teria definitivamente refutado o ceticismo. Essa questão do uso do ceticismo por parte de Descartes é um problema interpretativo muito debatido e não há unanimidade nas várias interpretações que são colocadas. Temos na interpretação de Popkin várias observações importantes sobre a polêmica atitude de Descartes usar o ceticismo. Seus comentários mais importantes focalizam o embate entre Descartes e Montaigne. Vejamos melhor em que consiste esse embate.

Michel de Montaigne, também conhecido como o Sócrates francês, por sua famosa tese cética: *Que sais je? (Que sei eu?)*⁷, é considerado, pela tradição, como o grande

⁷ Michel de Montaigne (1533-1592) é considerado um filósofo de uma só obra prima, os *Ensaíes*, que são compostos por três livros. Esses três livros são considerados inauguradores do modo ensaístico de escrita filosófica em primeira pessoa, o que o levou a ser considerado por muitos comentadores como o precursor da noção cartesiana de sujeito ou subjetividade. A famosa tese de Montaigne *Que sei eu?* é apresentada no capítulo mais famoso dos *Ensaíes*, a *Apologia de Raymond Sebond* - Capítulo XII - livro II (MONTAIGNE, 1972, p. 248). Essa tese procede de um exame detalhado por parte de Montaigne das principais teses céticas apresentadas na *Hipotiposis pirrônicas* – principalmente as do livro I. A passagem é a seguinte: “[Os pirrônicos] ao dizerem 'eu ignoro' ou 'eu duvido', acrescentam que ambas as proposições desaparecem com o

modelo cético a ser combatido por Descartes, ao defender, segundo Popkin, um novo fideísmo, no qual se, por um lado, ninguém alcança a certeza por meios racionais, dada a força destrutiva dos argumentos pirronianos, por outro lado, ao duvidar de tudo, a fé e a revelação divina são “a única base para entendermos a nós mesmos” e “tudo o que vemos sem a lâmpada desta graça é apenas vaidade e loucura” (POPKIN, 2000, p. 97).

Montaigne incorporou, em sua vida prática e em sua investigação filosófica, os argumentos pirronianos de tal forma que pintou vários deles nas vigas da famosa biblioteca de seu castelo. Entre eles, para citar alguns: “A todo argumento pode-se opor outro argumento de mesma força”; “Pode ser e pode não ser”, etc. Sobre essa sua admiração pelos argumentos céticos, no próprio capítulo I do livro I dos *Ensaio*s, que é intitulado: *Por diversos meios chega-se ao mesmo fim*, há um interessante comentário que explicita abertamente sua posição acerca da tão tradicional questão filosófica: o que é o homem? Diz Montaigne, “em verdade o homem é de natureza muito pouco definida, estranhamente desigual e diverso. Dificilmente o julgaríamos de maneira decidida e uniforme” (MONTAIGNE, 1972, p. 14). O homem apresentado por Montaigne pode ser visto como uma metáfora de sua própria perspectiva filosófica, prezando pela diversidade e pela tolerância com o divergente.

Sobre essa postura cética radical, Popkin cita uma frase de Montaigne que poderia ser de pensadores contemporâneos como Nietzsche e Heidegger, a saber: “De fato a filosofia é apenas uma poesia sofisticada” (POPKIN, 2000, p. 97). Segundo essa citação, parece que Montaigne teria uma visão depreciativa da filosofia, mas isso não ocorre. Sua crítica centra-se sobre o típico método da filosofia ocidental que pressupõe sempre uma única e mesma antropologia, na qual o homem e o mundo compartilhariam uma harmonia. Sob esse ponto, Montaigne aponta haver uma dissociação fundamental entre a filosofia, o homem e o mundo, que poderia ser resolvida, mas não facilmente, sob

resto da frase, assim como o ruibarbo expelle os humores e com estes a si mesmo. Tal estado de espírito se enuncia interrogativamente de maneira mais segura, dizendo-se 'Que sei eu?' E é a minha divisa. E a companhia de uma balança” (*Ibidem*, p. 248 - Nossa interpolação). Para mais detalhes sobre a noção montaigniana de subjetividade, podemos citar dois importantes textos em língua portuguesa que a abordam em detalhes: Cf. *A figura do filósofo: ceticismo e subjetividade em Montaigne* (EVA, 2007) e *O eu nos Ensaio*s de Montaigne (BIRCHAL, 2007).

uma via conflitante. Montaigne parte do ceticismo, iniciando uma crítica voraz à presunção de considerar o homem como determinado e acabado. Em seguida a esse momento cético, o homem volta-se para si mesmo e para o mundo, não mais se compreendendo como uno e acabado dentro de um mundo harmonioso. Agora o homem sendo pouco definido, estranho a si mesmo, encontraria na fé um âmbito de estabilidade que escaparia a uma total irresolução cética. Haveria, nesse caso, a passagem de uma crítica cética à razão para o problema da irresolução. Pelo ceticismo, o homem se descobre em contínua transformação, logo cai na irresolução, pois, se a razão é enganadora, então: *Que sei eu?* Por fim, não encontrando uma verdade absoluta por meios racionais, reduzido à sua própria incerteza, da destruição de sua razão é extraído o próprio remédio dessa situação: voltar-se para a fé e para a graça divina.

Uma vez que esse modo de apresentação do ceticismo, por meio da questão *Que sei eu?*, tornou-se importante para todo o desenvolvimento da filosofia moderna posterior, a filosofia montaigniana colaborou em recolocar uma questão fundamental que move a história da filosofia ocidental, a saber: o que é conhecimento e o que não é conhecimento. Com outras palavras, o ceticismo pirroniano ou neopirroniano de Montaigne procurou determinar se aquilo que acredito saber, enquanto homem que sou, é de fato algo que eu realmente saiba e possa provar que saiba. Nesse sentido, essa questão trazida por Montaigne possui duas vias epistemológicas que se entrecruzam. Por um lado, é uma investigação acerca da validade ou não de conhecimentos acerca de objetos reais. Ou seja, saber se todas as crenças que possuímos correspondem a objetos que estão em um mundo real exterior. Por outro lado, ao questionar o que é conhecimento e o que não é, trata-se de uma investigação que visa determinar realmente tudo o que o homem pode saber, e, portanto, a determinar o que é o homem, se é que seja alguma coisa. Tendo em vista esses desdobramentos do pensamento montaigniano, podemos considerar, sob esse ponto de vista, que a investigação de Montaigne trata da própria subjetividade humana. Neste caso, ainda que a subjetividade em Montaigne seja constituída como o exercício humano de auto-retratar-se, diante da diversidade das próprias paixões, e estas, por sua vez, em conflito contínuo com o mundo exterior, se há essa forma de filosofar no seio do pensamento montaigniano, por que a tradição não intitulou Montaigne o grande iniciador da questão do sujeito para a modernidade? Dizendo de outro modo,

Montaigne poderia ser o oculto iniciador da modernidade, mal interpretado pela tradição? Sabemos que essas perguntas são complexas e parecem ter dimensões acima do horizonte da nossa investigação. Em linhas gerais, a compreensão de subjetividade em Montaigne é um experimento de si mesmo, a pintura de um itinerário intelectual, uma experiência filosófica de autorretrato, o que contrasta absolutamente, como veremos, com o que Descartes propõe ser a consciência de si, a descoberta de si mesmo como puro pensar, em que o sujeito metafísico cartesiano é compreendido como *res cogitans*. Contudo, se existe ao menos um claro aspecto das filosofias desses pensadores que marca certo “contraste absoluto”, por outro lado, várias são as aproximações possíveis que podem redefinir o sentido dessa relação.

Vários estudiosos da filosofia moderna apresentam importantes aproximações entre as escritas e as filosofias de Montaigne e de Descartes. Ao problematizar a coerência do ceticismo, sobretudo tendo em vista a importância da exemplaridade do discurso pessoal (para os textos filosóficos), Eva (2005) considera que a escrita marcante de Descartes, que continuamente segue expressando-se em primeira pessoa ao longo das *Meditações*, ao narrar os eventos dessa experiência meditativa como correspondentes a uma sucessão temporal-pessoal, daria fortes indícios de sua preocupação em recuperar o discurso cético montaigniano. No entanto, Eva considera que a reconstrução da dúvida cética cartesiana, em seu caráter estritamente de resposta ao ceticismo, ainda é um tema pouco explorado, o que dificulta a determinação real da relação entre Descartes e Montaigne. De todo modo, o intérprete encerra seu artigo apresentando uma ousada interpretação da filosofia moderna, ao considerar que “o ceticismo se instalou como uma espécie de 'paradigma oculto' da Filosofia Moderna” (EVA, 2005, p. 86). Postas à parte possíveis polêmicas acerca da significação real do ceticismo para a filosofia moderna, ocorre que, se, por um lado, Montaigne chegou até a destruição da razão e à afirmação da revelação divina, Descartes, por outro lado, ao procurar determinar o que é conhecimento e o que não é conhecimento, alcançou um resultado exatamente oposto. Para Descartes, essa questão não poderia ser respondida pela fé, mas tão somente pela razão ela mesma, em um exercício pleno e efetivo de sua própria liberdade, ao duvidar de tudo o que for possível. Gouhier procura explicitar o papel da dúvida em Montaigne e em Descartes apresentando uma interessante metáfora: “A dúvida é para Montaigne um macio

travessero: para Descartes é uma imperfeição que, como tal, é insuportável” (GOUHIER, 1999, p. 35). Ao que tudo indica a metáfora de Gouhier é correta, pois Descartes considerava que o estado contínuo da dúvida não manteria um espírito em sua sanidade, porém, seria preciso lançar-se na dúvida mais radical, na qual a razão, ao se questionar e suspender temporariamente todas as crenças sobre tudo, descobre a existência e a racionalidade do *eu*, que, por sua vez, é garantida pela mais pura racionalidade divina. Todavia, mesmo havendo essa cisão radical entre a dúvida cartesiana e a dos céticos, de todo modo, parece inevitável reconhecermos que Descartes recupera elementos característicos do discurso cético. Conforme afirma Eva:

A resposta cartesiana ao ceticismo, tal como desenvolvida nas *Meditações*, teve em vista, dentre outros modelos, a versão com que ele é retomado por Montaigne – autor que Descartes certamente leu e cujos traços noutras obras já foram devidamente assinalados. Um primeiro indício de que, nas *Meditações*, ele opera uma estratégia de resposta ao ceticismo segundo as consequências precisas com que ele se explicita em Montaigne se deixaria entrever na forma como, já ao início da *Primeira Meditação*, Descartes situa sua investigação a partir de um ponto de vista que parece recuperar aspectos característicos do discurso cético (EVA, 2005, p. 83).

Apesar de concordarmos com esse modo de observar a relação entre as filosofias de Montaigne e de Descartes, na qual Descartes, ao escrever em primeira pessoa, estaria recuperando aspectos do discurso montaigniano, por outro lado, sabemos que essa interpretação não é a única e tampouco é unânime. Ocorre que, mesmo sendo plausível considerar Montaigne o principal alvo dos argumentos céticos cartesianos, observando cuidadosamente a *Primeira Meditação*, parece que Descartes vai lutando contra um inimigo cético velado ou mesmo indeterminado. Vejamos essa forma de pensarmos essa questão:

Discute-se o ceticismo, responde-se às questões céticas [...] mas este ceticismo não é atribuído a um filósofo [...] trata-se muito mais de uma construção do filósofo moderno do que de uma figura historicamente reconhecível, o que certamente gera problemas quando se pretende caracterizar mais claramente o ceticismo e examinar os seus argumentos. Isso acontece, por exemplo, com a refutação cartesiana do ceticismo nas meditações, em que o cético que está sendo combatido não é jamais claramente identificado, mas trata-se, no fundo, de um personagem de Descartes. (MARCONDES. 2005, p. 144)

Seja contra um inimigo cético historicamente determinando, ou contra um personagem indeterminado criado pela própria condução dos argumentos céticos, convém notar que Descartes assimilou, no âmago de sua filosofia, as consequências das acusações dos céticos. Com a dúvida metódica Descartes parece indicar que os céticos, quanto ao problema do critério, teriam certa razão, pois, para filosofar, antes de tudo, é preciso delimitar um critério que seja primeiro, ou seja, que não dependa de outro que o anteceda, pois, se não haver um critério primeiro, indubitável, seguir-se-ia ao infinito. Por isso, Descartes impôs à sua filosofia a necessidade de ter que passar pela mais hiperbólica dúvida. Assim, Descartes, ao mesmo tempo, se aproxima e se opõe aos céticos. Primeiramente ele se aproxima, ao defender ser imprescindível duvidar, tal como os céticos fazem e até mesmo mais que eles, com todos os argumentos possíveis da verdade entendida como o conjunto de crenças acumuladas e que nunca foram seriamente colocadas à prova. Logo, porém, Descartes se opõe aos céticos, pois o seu objetivo não é destruir a verdade, mas, sim, os prejuízos⁸. Com outras palavras, os argumentos céticos visam elevar a verdade à sua condição de evidência pura. Para Descartes a abertura de tal

⁸ Para Gouhier o ceticismo não está entre os grandes obstáculos a serem superados por Descartes. Segundo o comentador o primeiro grande obstáculo a ser objeto da prova crítica cartesiana seria a capacidade em desmascarar as pseudo evidências. Gouhier se pauta neste conceito de crítica às pseudo evidências para justificar a transformação da dúvida metafísica em negação metódica, na qual “o duvidoso é assimilado ao falso” (GOUHIER, 1999, p. 28). A escrita de Gouhier é excelente e seu livro *La pensée métaphysique de Descartes* é um clássico apresentando valiosas explicações sobre a filosofia cartesiana. Discordamos quanto ao modo como ele conduz a sua leitura da dúvida cartesiana, totalmente baseada em citações do *Discurso do Método* sem amarrá-las ao que está nas *Meditações*. Por outro lado, concordamos com as linhas gerais da leitura de Gouhier acerca de dois pontos importantes: 1) que a dúvida visa desmascarar as pseudo evidências e 2) que ela se transformaria em negação metódica ao assimilar o duvidoso ao falso com a aplicação da dúvida metafísica. Não obstante essa aproximação, também nos distanciamos dos seus comentários sobre o papel dos céticos para a filosofia cartesiana, considerados totalmente ingênuos, de sorte que Descartes não somente os teria facilmente derrotado, mas sequer ter-lhe-iam sido motivo de grande preocupação. Por exemplo, diz Gouhier: “A Primeira Meditação não começa no espírito de extirpar o ceticismo, mas inicia com o espírito repleto de certezas, e de certezas tão deslumbrantes que não teria mesmo nenhuma ideia de as colocar em dúvida” (*Ibidem*, p. 18). Contra esse ponto da interpretação de Gouhier, acreditamos que essa afirmação é coerente com o que é exposto no *Discurso do Método* mas não com o exposto na *Primeira Meditação*, pois nesta o sujeito meditador representa a angústia de quem está envolto em incertezas e decidiu superar essa incômoda situação. Convém lembrar que duvidar de tudo o que for possível, para Descartes, é a abertura para a descoberta da verdade, o que leva, por conseguinte, à preocupação em vencer o próprio ceticismo. Em uma outra passagem Gouhier afirma que os céticos não alcançam ideias claras e distintas por uma confusão entre a ordem da ação e a ordem da especulação: ou os céticos vivem como pensam ou eles pensam como vivem (*Ibidem*, p. 37). Não achamos que esse seja o caso, tanto que se os céticos pirrônicos não alcançaram a verdade e a felicidade, a mesma acusação é rebatida pelos céticos aos dogmáticos e aos acadêmicos, porque ambos, para os céticos, se comprometeram com duas coisas que jamais alcançariam: 1) a descoberta e uma adequada justificação de verdades absolutas (no plano teórico) e 2) o alcance da felicidade (no plano prático). Parece-nos que assim como os céticos a crítica cartesiana partiria de uma constatação muito próxima a esta feita pelos céticos. Diferindo, porém,

horizonte investigativo depende desse experimento mental, de dúvidas que pretendem fundar a ciência de forma radical. Nesse caso, diferente das várias correntes céticas da Antiguidade e do Renascimento, o papel do ceticismo em Descartes está submetido à descoberta mesma da verdade, como sua ferramenta mais própria e indispensável. A dúvida, assim compreendida, é uma ferramenta da busca pela verdade, e não uma arma contra a mesma verdade. A dúvida mais radical é um dos pilares do método e não o sentido mesmo de todo o saber que é possível ao homem conhecer. Como um dos momentos do método cartesiano (*Mathesis Universalis*⁹) sua função propedêutica assenta o terreno sobre o qual irá se erigir todo o edifício do saber, constituindo o que chamamos de uma filosofia fundacionista. A questão que então se põe é: -- Se a dúvida cartesiana é uma ferramenta da verdade, seria a dúvida cartesiana fingida?

Plínio Smith, ao comentar o ceticismo, critica a discriminação seletiva dos argumentos céticos elaborada pela dúvida cartesiana, que, por ser um ceticismo fingido, seria mais um pessimismo epistemológico que um ceticismo fundacionista.

A argumentação cartesiana só consegue com o Gênio Maligno uma completa e absoluta suspensão do juízo, sobre todas as nossas crenças

da postura cética, Descartes procurou sair do estado da dúvida alcançando uma verdade indubitável que superasse a incerteza das opiniões no plano teórico, trazendo a felicidade humana para o plano prático, ao tornar a vida humana melhor por ter constituído os fundamentos de uma nova ciência universal. No entanto, esta aproximação inicial não esconde o resultado final desta relação que, como sabemos, alcança o oposto, visto que Descartes acreditava na legitimidade da descoberta de uma primeira verdade enquanto os céticos jamais aceitariam uma tal, segundo eles, pretensa verdade.

⁹ Não está na proposta do presente trabalho esmiuçar a questão do método para toda a obra de Descartes. Quando citamos a *Mathesis Universalis* sempre a consideraremos em seu sentido genérico, ou seja, como um modelo ou um ideal de rigor. De todo modo, esse ideal parece operar no cerne das pretensões de Descartes em encadear as conexões de seus conhecimentos de forma certa e segura, assentando todos os conhecimentos científicos sob princípios indubitáveis, tornando possível, deste modo, que toda a prática científica esteja solidamente fundamentada. O problema é que se Descartes trata da *Mathesis Universalis* em textos como as *Regras para a direção do espírito* e *Discurso do Método*, por outro lado, as *Meditações*, parecem não tratar diretamente do tema. Desse modo, como os nossos comentários sempre têm em vista abordar problemas cartesianos concernentes à dúvida metódica nas *Meditações*, a determinação do que seja a *Mathesis Universalis* está acima do horizonte de nossa investigação. Para citar algumas boas indicações de leitura sobre a questão do método em Descartes, primeiramente podemos lembrar a obra clássica de estudos cartesianos, *Descartes selon l'Ordre des Raisons*, vol. I e II, de Gueroult. Com a preocupação de entender o método de análise em Descartes enfocando os problemas matemáticos, considerando-os a partir da resolução dos próprios problemas emergentes e não somente à luz da ordem das razões, tal como faz Gueroult, a obra de César Augusto Battisti *O Método de Análise em Descartes*, é um importante estudo em português sobre o método cartesiano. (GUEROULT, 1969; BATTISTI, 2002).

por ser uma “investigação pura” desligada do corpo, que em sua empreitada radical, recusa a existência do próprio corpo. (SMITH, 2000, p. 9).

Entre as várias críticas dos céticos contra a dúvida metódica, a mais comum é a acusação de que Descartes não teria desenvolvido uma filosofia cética, mas tão somente um ceticismo fingido, o que equivale, sob o olhar cético, a um dogmatismo negativo. Para os céticos esse dogmatismo teria chegado à triste consequência de que o seu princípio é a exclusão de todo e qualquer mundo material possível, o que, para um cético pirroniano, se configuraria como absurdo! Ademais, além deste procedimento ser dogmático por buscar cegamente a verdade, ainda teria tentado, sem êxito, superar o ceticismo com um pseudoceticismo. Aqui temos demarcada a oposição entre Descartes, ele acusando os céticos de elaborarem um fingimento epistemológico, os céticos acusando de ter desenvolvido um malsucedido ceticismo fingido. Nesse caso, apesar dessas duas perspectivas serem próximas na abordagem de várias questões, há certa incomensurabilidade no resultado do embate, pois cada qual utiliza os seus próprios critérios visando desqualificar os critérios do adversário, mas nenhuma parte, em hipótese alguma, aceitaria a derrota, levando, por conseguinte, à impossibilidade de haver uma perspectiva vencedora. Esse é o limite do diálogo entre as filosofias que se pautam na busca pela verdade, como a de Descartes, por exemplo, e as filosofias que defendem o ceticismo, seja o ceticismo com base em argumentos pirronianos ou mesmo o ceticismo filosófico, que pretende destruir a própria possibilidade epistêmica do conhecimento.

Caracterizada minimamente essa incomensurabilidade entre Descartes e os céticos, certo é que, para Descartes, diferentemente dos céticos, a descoberta das verdades metafísicas independem dos sentidos. Nesse caso, se Descartes procurou desenvolver, com a dúvida metódica, um caminho sólido de abertura à investigação da verdade, a metafísica cartesiana depende, para a descoberta de uma primeira verdade indubitável, livrar-se do erro dos sentidos e dos antigos prejuízos. No cartesianismo apenas depois de se conhecer uma primeira verdade indubitável é possível prosseguir na construção de uma teoria da verdade. Com a posse de uma primeira verdade, origem da cadeia de razões, será possível, tendo essa evidência como modelo, encontrar um critério de verdade com o qual se construirá um sistema metafísico de conhecimentos verdadeiros.

Esse sistema metafísico de conhecimentos verdadeiros tem por finalidade fornecer os fundamentos de um sistema físico de conhecimentos verdadeiros. Aqui, neste último plano, os sentidos são tão importantes que constituem a matéria-prima de todo esse âmbito da ciência cartesiana, mas, para um sistema físico de conhecimentos verdadeiros, há que haver assentadas, primeiramente, as verdades metafísicas ou de filosofia primeira.

Referências

Primária

DESCARTES, R. *Œuvres*. Paris: Vrin, 1996. 11 vol. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 1973-8.

_____. *Ouvres Philosophiques de Descartes*. (O.P.D.), (Org.). Ferdinand Alquié. 3 vol. Vrin: Paris, 1967.

_____. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução: Fausto Castilho. Ed. Bilíngüe em latim e português – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004. (Coleção Multilíngües de Filosofia Unicamp – Série A – Cartesiana I).

_____. *O mundo (ou Tratado da luz) e O homem; apresentação, apêndices, tradução e notas: César Augusto Battisti, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli*. Ed. Bilíngüe em francês e português – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009. (Coleção Multilíngües de Filosofia Unicamp – Série A – Cartesiana II).

_____. *Obras filosóficas: objeciones e los principios de la filosofia*. Introdução: Étienne Gilson. Versão espanhola: Manuel de La Revilla. Buenos Aires: Editorial El Ateneu, 1945.

_____. *Princípios da filosofia*. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. *Regras para a direção do espírito*. Tradução: João da Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

Secundária

ALQUIÉ, Ferdinand. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

_____. *Leçons sur Descartes*. Paris: La Table Ronde, 2005.

ARISTOTELES. *Metafísica de Aristóteles*. Tradução: YEBRA, V. G. Madrid: Ed. Gredos.

BARON, Jan-Louis Vieillard (Org.). *Le problème de l'âme et du dualisme*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1992.

BATTISTI, César Augusto. Sujeito em Descartes: ser pensante e corpo. In: *Às voltas com a questão do sujeito – posições e perspectivas*. Ijuí, RS/Cascavel, PR: UNIJUÍ/EDUNIOESTE, 2010.

_____. *O método de análise em Descartes: da resolução de problemas à constituição do sistema do conhecimento*. Cascavel, PR: EDUNIOESTE, 2002 (Série Estudos Filosóficos nº 5).

BEYSSADE, Michele. *A Dupla Imperfeição da idéia Segundo Descartes*. Tradução: Marcos André Gleizer. In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 37-49, 1997.

BEYSSADE, Jean Marie. *A teoria cartesiana da substância. Equivocidade ou Analogia?* Tradução: Lia Levy. In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 11-36, 1997.

BEYSSADE, J-M; MARION, J-L (Org.). *DESCARTES. Objecter et Répondre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

BIRCHAL, T. S. *O cogito como representação e como presença: duas perspectivas da relação de si a si em Descartes*. In: *Discurso*. São Paulo, v. 31, p. 441-461, 2000.

_____. *O eu nos Ensaios de Montaigne*. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2007 (Humanitas).

_____. *Dicionário Descartes*. Tradução: Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

DIÓGENES, Laértios. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas: Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1977.

DUTRA, Luís Henrique de; SMITH, Plínio Junqueira (Org.). *Ceticismo: perspectivas históricas e filosóficas*. Florianópolis, SC: NEL UFSC, 2000 (Rumos da Epistemologia; v. 2).

EVA, Luiz. *A figura do filósofo: ceticismo e subjetividade em Montaigne*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. *O primeiro cético (acerca da coerência do pirronismo)*. In: *O ceticismo e a possibilidade da filosofia*. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, p. 45-86, 2005 (Coleção Filosofia; 13).

FILHO, Roberto Bolzani. *Acadêmicos versus pirronianos: ceticismo antigo e filosofia moderna*. In: *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da USP. São Paulo: Discurso Editorial, n. 29, p. 57-111, 1998.

_____. *A epokhé cética e seus pressupostos*. In: *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da USP. São Paulo: Discurso Editorial, n. 27, p. 37-61, 1996.

FORLIN, Enéias. *A teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Ijuí: Editora Unijuí/ Fapesp, 2005 (Coleção Filosofia; 14).

_____. *O argumento cartesiano do sonho*. In: *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da Usp. São Paulo: E. Discurso Editorial, n. 32, p. 235-248, 2001.

_____. *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

_____. *O Princípio-Fantasma da Meditação Terceira: esclarecimento sobre os termos de formulação da prova cartesiana do valor objetivo de nossas idéias*. In: *Necessidade e Eternidade*. Campinas, SP: Unicamp-IFCH, p. 109-161, 2008.

GAUKROGER, Stephen. *Descartes: uma biografia intelectual*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1999.

GILSON, E. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin, 1930.

GLEIZER, Marcos André. *Espinosa e a idéia-quadro cartesiana*. In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 75-89, 1998.

GOMBAY, André. *Descartes*. Tradução: Lia Levy. Porto Alegre, RS: Artmed, 2009.

GOUHIER, Henri. *La pensée métaphysique de Descartes*. 4. ed. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1999.

GRECO, J; SOSA, E (Org.). *Compêndio de Epistemologia*. Tradução: Alessandra Siedschlag Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Ed. Loyola, 2008.

GUENANCIA, P. *Descartes*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

_____. *Le corps peut-il être un sujet?* In: *Descartes et la question du sujet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

_____. *L'intelligence du sensible: essai sur le dualisme cartésien*. França: Éditions Gallimard, 1998.

GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1968, 2 vol.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito; Estética: a idéia e o ideal; Estética: o belo artístico e o ideal; Introdução à história da filosofia*. Tradução: Henrique Cláudio de Lima Vaz, Orlando Vitorino, Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Tradução: Emmanuel Carneiro leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro (Ed. Universidade de Brasília), 1978.

_____. *Nietzsche* – volume II. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Ser e tempo*. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante. 11. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002.

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. Tradução: Leonel Vallandro. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*. Tradução: Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução: Valério Rohden e Udo B. Moosburger. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção Os Pensadores).

KOYRÉ, Alexandre. *Considerações sobre Descartes*. 4. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

LANDESMAN, Charles. *Ceticismo*. Tradução: Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 1992.

LANDIM, Raul Ferreira Filho. *A referência ao dêitico "EU" na gênese do sistema cartesiano: A res cogitans ou o homem?*. In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 41-67, 1994.

_____. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992 (Coleção Filosofia; 23).

_____. *Idealismo ou realismo na filosofia primeira de Descartes*. In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 129-159, 1997.

LEVY, L. *Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo?* In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 161-185, 1997.

LOPARIC, Zeljko. *Descartes heurístico*. Campinas, SP: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 1997 (Coleção Trajetória; 5).

MAIA NETO, José R. *Panorama historiográfico do ceticismo renascentista*. In: *SKÉPSIS*. Ano 1, nº 1, p. 83-97, 2007.

MARCONDES, Danilo. *Ceticismo, Filosofia cética e linguagem*. In: *O ceticismo e a possibilidade da filosofia*. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, p. 135-158, 2005 (Coleção Filosofia; 13).

MARION, J-L. *Sur l' ontologie grise de Descartes*. 2. ed. PARIS: Vrin, 1991.

MONTAIGNE, Michel. *Ensaaios*. Tradução: Sérgio Milliet. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Coleção Os Pensadores).

MOYAL, J. D. (Ed.). *René Descartes critical assessments*. London/New York: Routledge, 1991, 4 v.

Necessidade e eternidade. (Orgs.). Márcio A. D. Custódio, Tadeu M. Verza, Anastasia G. Itokazu. Campinas, SP: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2008.

ONG-VAN-KUNG K. (Org.). *Descartes et la question du sujet.* Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

Os Pré-Socráticos. (Org.). José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 2000 (Coleção Os Pensadores).

POPKIN, Richard H. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza.* Tradução: Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

PORCHAT, Oswaldo P. *Ciência e dialética em Aristóteles.* São Paulo: Ed. Unesp, 2001.

_____. *Rumo ao ceticismo.* São Paulo: Editora UNESP, 2007 (Artigos publicados entre 1969 e 2005).

_____. *Vida comum e ceticismo.* São Paulo: Brasiliense, 1993.

PRADO JR, Bento (Org.). *A filosofia e a visão comum do mundo.* São Paulo: Brasiliense, 1981.

ROCHA, Ethel Menezes. *Animais, Homens e Sensações Segundo Descartes.* In: KRITERION. Belo Horizonte, n° 110, p. 350-364, dez./2004.

_____. *O Conceito de Realidade Objetiva na Terceira Meditação de Descartes.* In: *Analytica.* Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 203-218, 1997.

_____. *Princípio de Causalidade, Existência de Deus e Existência de Coisas Externas.* In: *Cadernos de história e filosofia da ciência, série 3, v. 10, n. 1, p. 7-30, jan./jun. 2000.*

_____. *Prudência da Vontade e Erro em Descartes.* In: *Verdade, conhecimento e ação: ensaios em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho.* São Paulo: Edições Loyola, p. 325-337, 1999.

RODIS-LEWIS, Geneviève. *Descartes: uma biografia.* Tradução: Joana d'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Record, 1996.

_____. *Descartes e o racionalismo.* Tradução: Jorge de Oliveira Baptista. Porto: Rés Editora, 1979.

SANTOS, L-R; ALVES, P. M. S; CAROSOSO, A (Coord.). *Descartes, Leibniz e a Modernidade.* Lisboa: Edições Colibri, 1996.

SEXTO EMPÍRICO. *Hipotiposis pirrônicas.* Tradução e edição: Rafael Sartorio Maulini. Madrid: Ediciones AKAL, 1996.

_____. BURY, R. G. (Ed.). *The Loeb Classical Library.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press-London: William Heinemann, 1976.

SILVA FILHO, Waldomiro José (Org.). *O ceticismo e a possibilidade da filosofia*. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2005 (Coleção Filosofia; 13).

SMITH, P. J. *Ceticismo filosófico*. São Paulo/Curitiba: EPU/Editora da UFPR, 2000.

_____. *Ceticismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004 (Coleção Passo-a-Passo; 35).

STROUD, Barry. *El escepticismo filosófico y su significación*. Tradução: Leticia García Uriza. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

VALENTIM, Marco Antônio. "Uma conversação premeditada": a essência da história na metafísica de Descartes, Rio de Janeiro, 2007. p. 193. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, UFRJ.

ZANETTE, Edgard Vinícius Cacho. Ceticismo pirrônico e sua classificação das filosofias possíveis. *THEORIA: Revista Eletrônica de Filosofia* - Faculdade Católica de Pouso Alegre - MG. v. 2, nº 5, 2010. Disponível em: <http://www.theoria.com.br>

WILLIAMS, Bernard. *Descartes, el proyecto de la investigación pura*. Tradução: Jesús Antonio Coll Mármol. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.