

O ceticismo de René Descartes na leitura de Thomas Reid¹

Rene Descartes' skepticism in Thomas Reid's reading

Resumo

O artigo avança a hipótese de que René Descartes apresenta um sistema cético de filosofia na leitura de Thomas Reid. Há um tipo de ceticismo 'involuntário' ou 'acidental' que é resultado da adoção, da parte de Descartes, tanto de um método quanto de um princípio fundamentalmente céticos. Na primeira seção, mostra-se em que medida o método cartesiano da dúvida – que incide sobre a fiabilidade das faculdades mentais – é uma demanda cética impossível de ser satisfeita. Na segunda seção, mostra-se como o princípio do sistema cartesiano – que estabelece serem as ideias os objetos imediatos das operações da mente – não é apenas cético como conduz exata e naturalmente à mais radical das formas de ceticismo, o solipsismo. Na terceira seção, discutem-se as razões, segundo Reid, para o surgimento da dúvida sobre a existência dos objetos externos a partir de Descartes.

Palavras-chave: História da Filosofia; Ceticismo; Dúvida; Thomas Reid; René Descartes.

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES). Agradeço a Carlota Salgadinho Ferreira pelos valiosos comentários à primeira versão desse trabalho. Agradeço também ao grupo Ceticismo Moderno UFMG / CNPq, cujas reuniões contribuíram decisivamente para o desenvolvimento de meus argumentos.

* Pós-doutorando na Universidade Federal de Minas Gerais e Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Contato: ffvinicius@yahoo.com.br

Recebido em: 16/09/2020 - Aceito em: 24/05/2021

Abstract

The paper advances the hypothesis that René Descartes presents a skeptical system of philosophy in Thomas Reid's reading. There is a sort of 'involuntary' or 'accidental' skepticism that results from the adoption by Descartes of both a skeptical method and a skeptical principle. The first section shows to what extent the Cartesian method of doubt – which focuses on the reliability of the faculties of the mind – is a skeptical demand that cannot be satisfied. The second section shows how the principle of the Cartesian system – which establishes that ideas are the immediate objects of the operations of the mind – is not only skeptic but leads exactly and naturally to the most radical form of skepticism, namely, solipsism. The third section discusses the Cartesian sources of the doubt on the existence of external world according to Reid.

Keywords: History of Philosophy; Skepticism; Doubt; Thomas Reid; Rene Descartes.

A história da filosofia, ao menos em uma perspectiva mais tradicional, não compreende René Descartes (1596-1650) como um filósofo cético. Ao contrário, de acordo com essa tradição – e segundo as palavras do próprio filósofo –, o objetivo de Descartes é encontrar um novo fundamento, sólido e seguro, para o conhecimento humano. Como expresso nas célebres primeiras linhas das *Meditações sobre filosofia primeira* (2004)²:

Faz alguns anos já, dei-me conta de que admitira desde a infância muitas coisas falsas por verdadeiras e de quão duvidoso era o que depois sobre elas construí. Era preciso, portanto, que, uma vez na vida, fossem postas abaixo todas as coisas, todas as opiniões em que até então confiara, recomeçando dos primeiros fundamentos, se desejasse estabelecer em algum momento algo firme e permanente nas ciências (DESCARTES, 2004, p. 20).

2. Publicadas originalmente em 1641. As passagens aqui citadas pertencem à edição bilingue das *Meditações* traduzidas por Fausto Castilho (2004).

No itinerário das *Meditações*, o método da dúvida teria uma função meramente instrumental, como caminho para se alcançar a verdade. A dúvida ‘sobre todas as coisas’ permanece tão somente enquanto o novo fundamento do conhecimento não é encontrado³. O itinerário a partir da dúvida hiperbólica é conhecido: Descartes acredita provar a verdade das percepções claras e distintas na Meditação IV, da natureza corporal na Meditação V e, por fim, do mundo material na Meditação VI. Todas essas provas apresentadas a partir da descoberta do *cogito* e da prova da existência de Deus, também possibilitadas pelo método da dúvida.

Apesar de seu projeto declaradamente positivo, Descartes deixa um legado cético. Por mais de uma razão, a recepção de seu pensamento busca aproximá-lo do ceticismo. Richard Popkin, em seu clássico *História do ceticismo: de Savonarola a Bayle* (2003), explica que, para muitos, Descartes foi um ‘cético a seu pesar’⁴:

Descartes, tendo apresentado sua triunfante conquista do dragão cético, imediatamente encontrou-se denunciado como um perigoso pirrônico e um dogmático malsucedido cujas teorias eram apenas fantasias e ilusões. Os ortodoxos, pensadores tradicionais viram Descartes como um cético vicioso porque seu método da dúvida negava a própria base do sistema tradicional. Portanto, não importava o que ele próprio havia dito, Descartes foi considerado a culminância de dois milênios de pirronismo. Aqueles de inclinação cética, enquanto receosos e preocupados em alegar Descartes como um dos seus, desejaram mostrar que ele não conseguiu nada e que todas as suas alegações eram apenas opiniões, não certezas. Portanto, eles desafiaram todo avanço para além do cogito (e o próprio cogito) para afogar Descartes em um mar de incertezas [...] (POPKIN, 2003, p. 158).

O objetivo do presente artigo é contribuir para a compreensão da recepção cética de Descartes no século XVIII, mais especificamente, no pensamento de Thomas Reid (1710-1796). Minha hipótese estabelece que Descartes, para Reid, propõe um sistema cético de filosofia, apesar de suas intenções declaradamente não céticas. Reid jamais afirma explicitamente que compreende o

3 Descartes diz, na Sinopse da Meditação I: “expõem-se na Meditação I as causas por que podemos duvidar de todas as coisas, principalmente das materiais, ao menos enquanto os fundamentos das ciências não forem diversos dos que temos até agora” (2004, p. 19).

4 A expressão de Popkin é *Sceptique malgré lui*.

filósofo francês como cético. Contudo, seu texto sugere em diversas ocasiões que Descartes seria o que pode ser chamado de ‘cético involuntário’ ou ‘cético acidental’ – ou, como Popkin observa, um cético a seu pesar. A filosofia do conhecimento de autores como Nicolas Malebranche (1638-1715), John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) e David Hume (1711-1776) não é apenas cartesiana como é também fundamentalmente cética, mesmo no caso de autores declaradamente não céticos.

Argumento que o ceticismo involuntário ou acidental de Descartes, na compreensão de Reid, decorre tanto do método quanto do princípio do sistema cartesiano. Na primeira seção, argumento, no que diz respeito ao método, que a dúvida sobre a fiabilidade das faculdades e a consequente exigência da prova de sua veracidade não podem ser satisfeitas, pois incorrem em procedimentos arbitrários ou circulares. Descartes não é capaz de superar, segundo Reid, a dúvida hiperbólica sobre as faculdades proposta nas duas primeiras meditações. Na segunda seção, argumento que, do ponto de vista do princípio do sistema cartesiano, o entendimento de Descartes de que as ideias são os objetos das operações mentais conduz sua filosofia ao ceticismo. O resultado exato e natural dos raciocínios a partir do ‘princípio ideal’ é uma postura cética sobre a existência de todas as coisas exceto a das próprias ideias, em outras palavras, o solipsismo. Encerro o artigo discutindo, na terceira seção, a razão de Reid entender que apenas a partir de Descartes os filósofos são capazes de duvidar da existência dos objetos do mundo externo. Os antigos, apesar de empreenderem suas investigações a partir do princípio ideal – retomado pelo filósofo francês no século XVII –, não dispunham do método reflexivo de exame dos fenômenos mentais de Descartes, método esse que, conjugado àquele princípio, conduz os filósofos à dúvida sobre o mundo externo.

Essas discussões são desenvolvidas a partir da leitura, além das já citadas *Meditações* e das *Objecções e respostas* (2006)⁵ – obra que é a principal fonte da interpretação reidiana de Descartes –, de duas obras de Reid nas quais o sistema cartesiano é considerado: *Uma investigação sobre a mente humana segundo os princípios do senso comum* (1997)⁶ e os *Ensaios sobre os poderes intelectuais do homem* (2002)⁷.

5 As passagens das *Objecções e respostas* citadas foram por mim traduzidas a partir da edição em inglês das *Meditações* – tradução de Roger Ariew e Donald Cress (2006). Consulte também o texto original presente no sétimo volume das *Oeuvres de Descartes* organizadas por Charles Adams e Paul Tannery (1904).

6 Publicada originalmente em 1764. Doravante, apenas *Investigação*.

7 Publicados originalmente em 1785. Doravante, apenas *Poderes intelectuais*.

O ceticismo cartesiano a partir de seu método segundo Reid

Em termos gerais, Reid mantém em relação ao pensamento de Descartes um tom de admiração. Mais de um motivo concorre para isso. Por exemplo, para Reid, Descartes é quem empreende uma das maiores reformas da história da filosofia ao eliminar a influência do pensamento de Aristóteles na Modernidade⁸. Além disso, o filósofo francês é quem determina o modo mais adequado de se examinarem os fenômenos do mundo mental, a ‘via da reflexão’, única capaz de conduzir os filósofos à verdade no âmbito da filosofia da mente⁹. Uma ciência da mente depende de noções exatas e acuradas e somente a reflexão atenta sobre os fenômenos mentais pode oferecê-las ao filósofo. A filosofia deve a Descartes a descoberta desse caminho¹⁰. Não obstante essa admiração, Reid entende também que há um aspecto negativo no pensamento cartesiano: ele é determinante para a formação de sistemas céticos nos séculos XVII e XVIII, sendo o ‘ceticismo absoluto’ de Hume o resultado exato e natural desse pensamento. Isso, como argumento a seguir, deve-se tanto ao método quanto ao princípio do sistema cartesiano aos olhos de Reid.

Do ponto de vista do método, Descartes estabelece que é preciso duvidar de todas as coisas que ‘não são de todo certas e fora de dúvida’ e daquelas que ‘são manifestamente falsas’¹¹. A resolução presente no fim da Meditação I, a partir da hipótese do enganador, ilustra o resultado desse método que coloca em questão a fiabilidade das faculdades mentais:

8 Reid diz: “o triunfo do sistema cartesiano sobre o de Aristóteles é uma das mais notáveis revoluções na história da filosofia, [...]. Esse é o espírito da filosofia cartesiana, e é uma aquisição mais importante à humanidade do que qualquer um de seus princípios [*tenets*] particulares. E por ter exercido esse espírito tão zeloso, e o espalhado com tanto sucesso, Descartes merece uma honra imortal” (2002, p. 125).

9 Reid diz: “estamos conscientes das operações da mente quando elas são exercidas, estando em nosso poder nos atentarmos e refletirmos sobre elas até que se tornem objetos familiares do pensamento. Esse é o único meio pelo qual podemos formar noções exatas e acuradas dessas operações” (1997, p. 203).

10 Reid diz: “[...] foi Descartes o primeiro a apontar a estrada que deveríamos seguir nessas regiões sombrias [na filosofia da mente] (2002, p. 13).

11 Descartes diz: “ora, para isso não será necessário mostrar que todas elas são falsas – o que talvez nunca pudesse conseguir –, mas, porque a razão já me persuade de que é preciso coibir o assentimento, de modo não menos cuidadoso, tanto às coisas que não são de todo certas e fora de dúvida quanto às que são manifestamente falsas, bastará que encontre, em cada uma, alguma razão de duvidar para que as rejeite todas” (2004, p. 23).

Suporei, portanto, que não há um Deus ótimo, fonte soberana da verdade, mas algum gênio maligno e, ao mesmo tempo, sumamente poderoso e manhoso, que põe em toda sua indústria em que me engane: pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas externas nada mais são do que ludibrios dos sonhos, ciladas que ele estende à minha credulidade. Pensarei que sou eu mesmo desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, de sentido algum, mas tenho a falsa opinião de que posso tudo isso (DESCARTES, 2004, pp. 31-33).

Para Reid, esse modo de proceder implica uma forma insuperável de ceticismo. No fim do itinerário meditativo, Descartes não é capaz de provar a fiabilidade das faculdades mentais colocadas em questão e reestabelecer o conhecimento humano, ainda que ele acredite fazê-lo. O método de ‘exigir prova por argumento de todas as coisas’, originado pela ‘cautela¹²’ de Descartes, que teme aceitar o falso como verdadeiro¹³, é cético, de modo que “não posso evitar de pensar que todos aqueles que seguiram o método de Descartes de exigir prova mediante argumento de todas as coisas, [...], escaparam ao ceticismo mais por frágeis raciocínios ou por fé do que por qualquer outro meio” (2002, p. 518).

A minha hipótese estabelece que, do ponto de vista do método, o ceticismo de Descartes, na visão de Reid, deve-se a duas dificuldades. Provar a fiabilidade das faculdades mentais, por um lado, (I) exige a arbitrariedade da parte do filósofo e, por outro (II), conduz a um raciocínio circular do qual o filósofo não pode se ver livre:

12 Na segunda seção, explicarei que, para Reid, a dúvida sobre a fiabilidade das faculdades mentais em Descartes decorre principalmente do princípio adotado pelo filósofo francês em sua investigação.

13 Os antigos multiplicaram indiscriminadamente o número de princípios primeiros, o número de verdades a partir das quais o conhecimento seria fundado. Descartes opõe-se a esse modo de proceder: “aquele grande reformador da filosofia, cuidadoso para evitar a armadilha em que Aristóteles caiu ao admitir coisas como princípios primeiros muito precipitadamente, decidiu duvidar de todas as coisas e reter seu assentimento até que ele fosse forçado pela mais clara evidência. Portanto, Descartes levou-se a si mesmo até aquele estado de suspensão que os antigos cétricos recomendavam como a mais alta perfeição de um homem sábio e a única estrada para a tranquilidade da mente. Contudo, ele não se manteve por muito tempo nesse estado, sua dúvida não surgiu de um desespero para encontrar a verdade, mas de uma precaução para que não se lhe fossem impostas [falsidades] e ele abraçasse uma nuvem ao invés de uma deusa” (2002, p. 514).

I. A questão sobre o alcance da dúvida cartesiana, se ela é universal ou limitada, é discutida na literatura secundária. Todas as operações – por exemplo, os sentidos, a memória e a razão – e todos os conteúdos – por exemplo, as verdades matemáticas – da mente estão em questão no término da Meditação I¹⁴? Para Reid, a dúvida cartesiana não é universal, ainda que incida igualmente sobre os sentidos, a memória e a razão. Descartes preserva a consciência, a faculdade por meio da qual o indivíduo é capaz de conhecer seus próprios fenômenos mentais:

Nesse método de proceder [de Descartes], o que lhe pareceu, primeiro de tudo, certo e evidente, era que ele pensava, duvidava e deliberava. Em uma palavra, que as operações de sua própria mente, de que ele estava consciente, devem ser reais e não ilusões e, embora todas as suas faculdades pudessem lhe enganar, sua consciência não o poderia (REID, 1997, p. 208).

14 Há quem defenda, por exemplo, que Descartes mantém a confiança nas operações da razão e nas verdades matemáticas, limitando-se a questionar a fiabilidade dos sentidos e da memória. Richard Kennington (1971) afirma-se como o primeiro intérprete a colocar em questão a leitura unânime de que a dúvida cartesiana é universal, isto é, que a dúvida incidiria igualmente sobre a fiabilidade de todas as faculdades mentais – incluindo a razão. O argumento do gênio maligno, no fim da Meditação I, não coloca em dúvida preservar as verdades matemáticas (1971, p. 442) e a razão estaria salva da dúvida hiperbólica. Outros intérpretes também seguem essa interpretação ao insistirem que a dúvida cartesiana visa unicamente os sentidos. Marjorie Grene (1999), por exemplo, diz: “é a afirmação de existência de que tudo se mantém em último caso a partir das informações dos sentidos que o demônio nos permite recursar. Certamente a razão também é varrida, contudo, se os filósofos argumentaram de modo equivocado no passado [as contradições nas explicações filosóficas revelariam as falhas da razão], isso foi precisamente porque eles foram mal conduzidos pela confiança, infantil e ligada à escola, nos sentidos. O que Descartes quer fazer, novamente, é levar a mente para longe dos sentidos, tendo em vista deixar livre a razão de modo que nós pudéssemos ver clara e distintamente as verdades que eram inatas em todos nós durante todo esse tempo” (1999, p. 561). Poucas linhas a frente, a autora completa: “é a autoridade dos sentidos, não a autoridade da razão, que ele buscava destruir através da dúvida hiperbólica” (1999, p. 562). Charles Larmore (2006 e 2014), por sua vez, observa que o principal alvo das *Meditações* é o pensamento aristotélico, mais especificamente, o conhecimento como surgindo de uma fonte sensível. Contudo, o intérprete nota: “um obstáculo aparente para compreender a Meditação I como centrada em noções empiristas de conhecimento é que ela coloca até mesmo as crenças matemáticas em questão” (2014, p. 54). A solução para a dificuldade encontrada por Larmore é defender que na Meditação I Descartes coloca em questão apenas a matemática que surge dos sentidos, não a matemática pura que surge da razão – uma compreensão que surge apenas a partir da Meditação II: “a única concepção de conhecimento que é mencionada na Meditação I é aquela que sugere que ‘tudo’ (*nempe quidquid*) que foi aceito como verdadeiro é mantido a partir da experiência, e a ‘Sinopse das *Meditações*’ afirma explicitamente que o alvo da meditação é tirar a mente dos sentidos” (2014, p. 54).

Em mais de uma passagem nas *Meditações*, Descartes parece confirmar a suspeita de Reid de que a fiabilidade da consciência não é colocada em questão¹⁵. Ainda que não possa estar certo, a partir da hipótese do enganador, sobre o resultado da soma de três com dois, Descartes tem certeza de que conhece suas atividades e estados mentais. O filósofo, de modo arbitrário, não questiona a fiabilidade da faculdade da consciência, tendo sido seguido por grande parte dos filósofos posteriores:

Peço licença, portanto, para ter a honra de fazer uma adição a esse sistema cético, sem o qual, concebo, ele não pode se manter. Afirmando que a crença na existência das impressões e ideias [estados mentais] é tão pouco sustentada pela razão quanto aquela [crença] na existência de mentes e de corpos. Descartes a pressupôs, [...]. Assim o fizeram todos os seus seguidores (REID, 1997, p. 71).

Para Reid, Descartes não apresenta prova da fiabilidade da consciência, muito embora a exija no caso de outras faculdades. Tendo colocado em questão as crenças devidas aos sentidos, à memória e à razão, por que não duvidar da consciência? “O que há nas impressões e ideias [referindo-se à arbitrariedade de Hume em relação à consciência] de tão formidável que essa filosofia que tudo conquista, depois de triunfar sobre todas as outras existências, deve prestar-lhes homenagem” (1997, p. 71)? De que modo poderia Descartes estar certo da verdade de suas crenças sobre os fenômenos mentais diante, por exemplo, da hipótese do enganador¹⁶?

15 Por exemplo: “qual dessas coisas [o pensar, o duvidar, o entender, o afirmar, o enganar-se, o desejar, o imaginar e o perceber] não é ‘tão verdadeira’ [destaque meu] – mesmo que eu esteja dormindo e que quem me criou faça tudo o que está em seu poder para me enganar – quanto é verdadeiro que sou? Qual delas distingue-se de meu pensamento? Qual pode dizer-se separada de mim mesmo? Pois que sou eu quem duvida, quem entende, quem quer; ‘é tão manifesto que já não é preciso nada mais para tornar a explicação mais evidente’ [destaque meu]” (2004, pp. 51-53). As crenças na própria existência como coisa pensante e nos modos do pensamento como pertencentes à coisa pensante, devidas à consciência, são verdadeiras e evidentes. Elas resistem tanto ao argumento do sonho quanto à própria hipótese do enganador, como Descartes observa na passagem acima.

16 Janet Broughton (2008), por exemplo, observa uma dificuldade semelhante: “suponha que um criador poderoso está fazendo o máximo para me enganar. Ele poderia fazer com que eu acreditasse que estou vendo uma luz quando eu não estou realmente vendo uma luz [percepção de um objeto externo]. Claro, algo que ele poderia fazer é fazer com que eu falsamente acreditasse que tenho olhos e que há uma fonte de luz em minha frente e que eu estou usando meus olhos para ver essa fonte de luz. Contudo, nossa questão é saber se ele poderia, para usar nossa velha forma de falar, fazer com que eu falsamente acreditasse que eu ‘pareço ver’ [consciência de um estado mental] uma luz” (2008, p. 186).

Para Reid, a própria descoberta do *cogito* depende da aceitação da fiabilidade da consciência. A confiança na consciência como fonte de crenças verdadeiras, aliada ao princípio de que uma operação exige um ‘operador’, isto é, que o pensar exige uma mente que pensa, são a origem da descoberta do *cogito*. Nesse sentido, o *cogito* é resultado de uma inferência, não de uma intuição¹⁷:

Descartes com efeito nos faria acreditar que ele saiu de seu delírio por um argumento lógico, Cogito ergo sum. Contudo, é evidente que ele esteve em seus sentidos todo o tempo e nunca duvidou seriamente de sua existência. Pois ‘ele pressupôs sua existência’ [destaque meu] nesse argumento e não provou absolutamente nada (REID, 1997, p. 16).

No raciocínio para a descoberta do *cogito*, Descartes pressupõe a própria existência. Isto é, aos olhos de Reid, o raciocínio é circular, uma acusação que remonta já ao século XVII. No caso de ser resultado de uma inferência, o processo de descoberta do *cogito* pode ser compreendido como circular na medida em que a premissa – “eu penso” – pressupõe a conclusão – “eu existo”¹⁸. É importante notar que Reid não vincula a circularidade no processo

17 Anthony Kenny (1968) explica o *cogito* como resultado de uma inferência da seguinte forma: “a premissa *cogito* em conjunção com a pressuposição de que é impossível para o que pensa não existir produz a conclusão *sum*. Uma vez que a premissa é indubitável e a conclusão dela se segue pela luz da natureza, a conclusão também é indubitável” (1968, p. 51). Há interpretações alternativas. Para Jakkko Hintikka (1962 / 1963), o *cogito* é um raciocínio, contudo, ele é também – e de forma determinante – um ato performativo: um ato mental que expressa a autoverificabilidade existencial da sentença ‘eu existo’. Isto é, ainda que a circularidade possa ser um problema, seria ‘existencialmente inconsistente’ dizer ‘eu não existo’. Em outra linha de interpretação, Edwin Curley (1978) encontra solução para a dificuldade na própria dúvida do cético: “cada uma dessas hipóteses [as hipóteses céticas levantadas por Descartes na Meditação I] envolve, de um modo ou de outro, a suposição de que eu estou pensando. É preciso que essa suposição esteja envolvida se ela [a hipótese] quer explicar como o meu pensamento pode estar errado, satisfazendo então as condições para ser uma base razoável [reasonable ground] para a dúvida [e uma dúvida deve ter uma base razoável para ser levantada]. Contudo, a suposição produz minha existência. Então ‘eu existo’ é inferido de ‘eu penso’. Contudo, ‘eu penso’ não é uma premissa de uma prova. É, ao invés, um elemento essencial em toda e qualquer hipótese que possa lançar uma dúvida sensata sobre a minha existência” (1978, p. 86). Em outras palavras, existir é uma condição sem a qual é impossível apresentar uma dúvida radical sobre todas as coisas.

18 O raciocínio cartesiano, para Reid, assume a seguinte forma: “Eu penso” (estou consciente de pensar), “é preciso existir para pensar”, e “logo, eu existo”. Reid é mais claro a esse respeito na seguinte passagem: “a outra proposição assumida nesse argumento, que o pensamento não pode existir sem uma mente ou sujeito, é suscetível à mesma objeção: não que ela careça de evidência, mas que essa evidência não é mais clara nem mais imediata do que daquela proposição que é provada por ela. Tomando todas essas proposições em conjunto, – eu penso, – eu estou consciente, – toda coisa que pensa, – eu existo, – todo homem sóbrio não chega à mesma opinião do homem que duvidou seriamente de alguma delas” (1997, p. 17)?

de descoberta do *cogito* com uma falha de Descartes na resposta ao ceticismo, isto é, essa falha não ameaça por si mesma o sistema cartesiano¹⁹. A seu ver, a circularidade apenas mostra que o filósofo não prova o que pretende provar: a própria existência. Desde o início da investigação, Descartes pressupõe que existe e, por essa razão, o *cogito* é apenas um ‘entimema’²⁰: “[...], se ele tivesse de fato realizado o seu propósito e tivesse realmente desconfiado de sua existência, seu caso teria sido deplorável e não teria nenhum remédio da razão ou da filosofia” (1997, p. 16).

Para Reid, a dificuldade diz respeito ao fato de que o método cartesiano da dúvida seria consistente apenas no caso em que a fiabilidade de todas as faculdades está em questão. Do ponto de vista do método, apenas essa dúvida seria consistente:

Parece-me que aqueles que rejeitaram os princípios primeiros sobre os quais a crença deve ser fundada agiram mais consistentemente não mantendo nenhuma crença do que aqueles que, como os outros, rejeitaram os princípios primeiros e mantiveram um sistema de crenças sem nenhum fundamento sólido sobre o qual ele possa se manter (REID, 2002, pp. 518-519).

O procedimento cético seria consistente se se questionasse igualmente a fiabilidade de todas as faculdades da mente. Nesse caso, não haveria arbitrariedade, contudo, os filósofos não poderiam empreender suas investigações, tendo em vista que o assentimento a todas as crenças foi suspenso. Esse cético consistente não dispõe de nenhum ponto de apoio a partir do qual empreender a investigação da mente humana. Descartes procede de maneira arbitrária e injustificável ao exigir prova da fiabilidade dos sentidos, da memória e da razão e preservar a consciência de sua dúvida. Esse procedimento é inconsistente. Se agisse de maneira consistente, no entanto, o filósofo francês não poderia realizar o desígnio de encontrar um novo fundamento para o conhecimento. Com efeito, a partir de qual ponto de apoio ele poderia começar a investigação?

19 Charles Larmore (2006) explica em que medida uma falha no processo de descoberta do *cogito* ameaça a resposta de Descartes ao ceticismo: “se *cogito, ergo sum* é entendido como um argumento no qual o próprio Descartes apresenta uma premissa e extrai uma conclusão, nenhum cético precisaria se sentir desconcertado. Tal argumento parece irremediavelmente circular, já que quaisquer razões para ainda não concordar com uma conclusão tão elementar quanto o *sum* também acarretariam dúvidas sobre a premissa” (2006, p. 24).

20 Reid diz: “Descartes emergiu do ceticismo universal por este pequeno entimema, *cogito ergo sum*” (2002, p. 514).

II. Para além da arbitrariedade, o método da dúvida incorre em um raciocínio circular: não se pode provar a fiabilidade das faculdades sem apelar às próprias faculdades cuja fiabilidade está em questão. Reid parece apresentar uma versão própria do argumento do ‘círculo de Descartes²¹’, uma versão mais ampla que não incide unicamente sobre a prova da existência de Deus, mas sobre toda e qualquer tentativa de prova da fiabilidade das faculdades mentais²². O filósofo nota:

Se a honestidade de um homem é colocada em questão, seria ridículo remeter-nos à palavra do próprio homem, seja ele honesto ou não. Há o mesmo absurdo na tentativa de provar, por qualquer tipo de raciocínio, provável ou demonstrativo, que nossa razão não é falaciosa, uma vez que o próprio ponto em questão é saber se podemos confiar no raciocínio (REID, 2002, p. 480).

21 A prova cartesiana da existência de Deus, fundamental para as descobertas que se lhe seguem no itinerário das *Meditações*, foi acusada de ser circular. Doney (1955) assim a descreve: “para remover sua dúvida inclusive sobre aquelas crenças que lhe pareciam mais certas, Descartes exigiu que a existência de um Criador que não o enganaria fosse provada. Contudo, em qualquer prova da existência de Deus e de sua veracidade, ele teria assumido o que não poderia corretamente assumir: que ao menos algumas das coisas que lhe pareciam mais evidentes eram verdadeiras. Isto é, ele teria que confiar em suas percepções claras e distintas sobre as bases da existência de Deus, o que foi proibido antes que ele soubesse que Deus, e não um Gênio Maligno, era a fonte dessas percepções” (1955, p. 324). Antoine Arnauld (1612-1694), nas ‘Quartas objeções’, teria sido o primeiro a notar a dificuldade: “tenho uma preocupação adicional, a saber, como o autor evita raciocinar em círculo quando ele diz que nós estamos seguros de que o que percebemos clara e distintamente é verdadeiro somente na medida que Deus existe. Contudo, podemos estar seguros de que Deus existe somente porque nós percebemos isso clara e distintamente. Portanto, antes de estarmos seguros de que Deus existe, devemos ser capazes de estar seguros de que o que quer que percebamos clara e distintamente é verdadeiro” (2011, p. 154). Pressupõe-se a verdade das percepções claras e distintas para se provar a existência de Deus de um intérprete argumenta em defesa do argumento de Descartes. Alan Gewirth (1941 / 1970) defende-o a partir de uma distinção entre ‘certeza psicológica’ e ‘certeza metafísica’, Fred Feldman (1975) faz uso de uma distinção entre ‘certeza prática’ e ‘certeza metafísica’, James Van Cleve (1979) supõe uma distinção entre ‘o estar certo acerca de uma percepção clara e distinta particular’ e o ‘estar certo sobre um princípio geral que conecta percepções claras e distintas com a verdade’ e, por fim, Michael Della Rocca (2006) propõe a interpretação de que Descartes, na verdade, esboça (não de modo completo ou satisfatório) uma epistemologia que independe de Deus, uma epistemologia que surgiria justamente na tentativa de responder ao problema da circularidade.

22 Hume apresenta um ataque semelhante à demanda cética de Descartes na primeira parte da seção ‘Da filosofia acadêmica ou cética’ da *Investigação sobre o entendimento humano* (2004): “ele prega uma dúvida universal não apenas sobre nossos anteriores princípios e opiniões, mas também sobre nossas próprias faculdades, de cuja veracidade, dizem, devemos nos assegurar por meio de uma cadeia argumentativa deduzida de algum princípio original que não tenha a menor possibilidade de ser fraudulento ou enganoso. Mas nem existe qualquer princípio original desse tipo, dotado de uma prerrogativa sobre outros que são autoevidentes e convincentes; nem, se existisse, poderíamos avançar um passo além dele, a não ser pelo uso daquelas próprias faculdades das quais se supõe que já desconfiamos” (2004, p. 204). Hume, no entanto, não se detém sobre a discussão desse argumento.

Para Reid, Descartes é culpado de não ter reconhecido essa circularidade em sua prova da fiabilidade das faculdades mentais. Como Descartes teria sido capaz de provar esse ponto se ele apela às próprias faculdades cuja prova é exigida?

É estranho que alguém que raciocina com tamanha perspicácia não tenha percebido que nesse raciocínio há uma petição de princípio evidente. Pois se ‘nossas faculdades são falaciosas, por que elas não poderiam nos enganar nesse raciocínio assim como nos outros’ [destaque meu]? E se nelas podemos confiar, nesse caso, sem uma garantia, por que não o poderíamos em outros tantos? Todo tipo de raciocínio pela veracidade de nossas faculdades implica não menos que tomar o próprio testemunho em favor de sua veracidade, o que devemos fazer até que Deus nos dê novas faculdades para colocar em julgamento as antigas (REID, 2002, p. 481).

Destaquei um trecho da passagem acima para chamar a atenção para o fato de que o argumento reidiano não se limita à faculdade de raciocinar. A circularidade está presente na prova de toda faculdade mental. Uma faculdade A não pode provar a própria fiabilidade. Do mesmo modo, não se pode apelar à faculdade B para se provar a fiabilidade da faculdade A, pois a fiabilidade da faculdade B deveria ser provada pela faculdade C e assim por diante. Há uma circularidade inevitável no processo. Portanto, Descartes não prova a fiabilidade das faculdades da mente: “a razão de Descartes se satisfazer com um argumento tão fraco pela veracidade de suas faculdades era, mais provavelmente, que ele nunca duvidou seriamente delas” (2002, p. 481).

Ao colocar em questão a fiabilidade das faculdades da mente – que, para Reid, não precisa nem pode ser provada –, Descartes cria um método de filosofar não apenas fundamentalmente cético – pois a prova jamais poderá ser oferecida – como também perniciosamente influente: “esse método de filosofar é comum a Descartes, Malebranche, Arnauld, Locke, Norris, Collier, Berkeley e Hume. Como ele foi introduzido por Descartes, chamo-o de sistema cartesiano, e aqueles que o seguiram, cartesianos [...]” (2002, p. 525). Reid compreende que no fim do itinerário das *Meditações* Descartes apenas preserva o ceticismo, pois nunca prova que os sentidos, a memória ou a razão não são falaciosos. A meu ver, na compreensão de Reid, Descartes é cético, ainda que involuntária e acidentalmente.

O ceticismo cartesiano a partir de seu princípio segundo Reid

A perspectiva do método não esgota todo o caráter cético do pensamento cartesiano na visão de Reid. A seu ver, mais que o método, é o princípio dessa filosofia que conduz os cartesianos ao ceticismo. Doravante, sistematizo a compreensão reidiana de que o princípio do sistema de Descartes não é apenas cético como conduz, quando levado às últimas consequências, à forma mais radical de ceticismo, o solipsismo, a dúvida sobre a existência de todos os objetos do universo exceto a das atividades e estados mentais presentes²³ de que se tem consciência²⁴. Descartes, para Reid, de modo involuntário e accidental, conduz à filosofia ao solipsismo.

A origem do princípio do sistema cartesiano, na leitura reidiana, remonta à filosofia antiga, mais especificamente, aos pitagóricos, a Platão e a Aristóteles²⁵. Ainda que Descartes tenha rompido com a filosofia aristotélica, ele assume acriticamente um princípio do pensamento dos antigos e o traz para o interior de

23 'Presentes' na medida em que a teoria das ideias que dá origem a esse solipsismo coloca em questão a memória. Reid diz: "com efeito, a teoria a respeito das ideias, aceita tão geralmente pelos filósofos, destrói toda a autoridade da memória, assim como a autoridade dos sentidos. Descartes, Malebranche e Locke estavam cientes de que essa teoria tornava necessário que eles encontrassem argumentos para provar a existência dos objetos externos que o vulgo acredita a partir da autoridade de seus sentidos. Contudo, aqueles filósofos não estavam cientes que essa teoria torna igualmente necessário a descoberta de argumentos para provar a existência das coisas passadas de que nos lembramos e defender a autoridade da memória" (2002, p. 475). Reid explica o ceticismo sobre a memória: "a partir da existência presente dessa ideia da memória, sou deixado sozinho para inferir, por raciocínio, que seis meses atrás ou seis anos atrás existiu um objeto similar a essa ideia" (2002, p. 476). Ele continua: "mas o que há nessa ideia que permite que chegue a essa conclusão? Que marca ela possui da data de seu arquétipo [o acontecimento de fato]? Ou que evidência eu tenho que ela teve um arquétipo e que ele não é o primeiro de seu tipo [ou seja, que a memória não é, na verdade, um acontecimento presente]" (2002, p. 476)?

24 Sobre a compreensão de solipsismo, ver Anita Avramides (1996 e 2001).

25 Segundo Reid: "dessa maneira, aquele filósofo [Platão] concebeu que, pelos sentidos, percebemos apenas as sombras das coisas e não as coisas elas mesmas. Parece que ele tomou emprestado suas noções sobre esse tema dos pitagóricos e, muito provavelmente, do próprio Protagoras. Se dermos anuência ao gênio alegórico de Platão, seus sentimentos sobre esse tema correspondem muito bem com aqueles do ilustrado Aristóteles e dos peripatéticos. As sombras de Platão podem muito bem representar as espécies e fantasmas da escola peripatética e as ideias e impressões dos filósofos modernos" (2002, pp. 104-105). E: "todos os filósofos, de Platão ao Sr. Hume, concordam nisso: que não percebemos os objetos externos imediatamente e que o objeto imediato da percepção deve ser uma imagem presente à mente" (2002, p. 105). Sobre a teoria das ideias no pensamento de Pitágoras: "aquelas noções tornaram-se um sistema pelos pitagóricos dois mil anos atrás. Esse sistema foi adotado por Platão e foi embelezado com todos os poderes por uma imaginação fina e elevada. Devo, em conformidade com o costume, chamá-lo de sistema platônico das ideias, embora, em realidade, ele tenha sido uma invenção da escola pitagórica" (2002, pp. 314-315).

sua própria filosofia, o princípio ideal. Este princípio estabelece “[...] que o próprio objeto externo não é percebido, mas apenas a espécie ou imagem dele na mente²⁶. [...] Nem Descartes, tampouco seus seguidores, pensaram em colocá-lo em questão, persuadidos que estavam de que [o objeto] é somente uma imagem representativa na mente [...]” (2002, p. 125). Essa ideia não é uma operação mental: ela é algo como uma ‘entidade’ mental distinta tanto da mente quanto de suas operações, uma entidade que medeia o conhecimento do mundo externo²⁷. Descartes teria admitido a existência dessas entidades na mente. Malebranche, Arnauld²⁸, Locke, Berkeley e Hume o teriam seguido nisso.

Discute-se na literatura secundária o problema de saber se Descartes de fato assume a noção de ideia tal qual Reid compreende²⁹. Sobre esse ponto,

26 Para Reid, tanto os antigos quanto os modernos entendem que uma ‘ideia’ é uma ‘imagem’, um ‘fantasma’, uma ‘espécie’ ou uma ‘representação’ dos objetos externos que existe na mente. Reid observa: “dizem que essa ideia existe agora em minha mente, ou no sensorio, que a mente contempla essa ideia presente, encontrando nela uma ‘representação’ do que é passado ou do que pode existir, chamando-a memória ou imaginação. Essa é a doutrina da filosofia ideal” (1997, p. 28).

27 John Greco (1995) discute em detalhes as teses que Reid associa para conceber uma noção de ‘sistema ideal’. Em um sentido mais amplo, a teoria das ideias envolveria teses que, de modo rigoroso, não poderiam ser atribuídas a todos os filósofos modernos (1995, pp. 281-285). Contudo, o coração da teoria das ideias seria a tese sobre a existência de ideias como entidades distintas das operações da mente.

28 Uma nota explicativa sobre a compreensão de Reid sobre a filosofia de Arnauld. Por um lado, Reid considera que Arnauld é um cartesiano do ponto de vista do método da dúvida, como visto em algumas passagens já citadas nesse artigo. Assim como os demais cartesianos, Arnauld supõe que é preciso provar a fiabilidade das faculdades da mente antes de aceitá-las como fonte fiável de conhecimento. Por outro lado, do ponto de vista do princípio ideal, Reid confessa não saber se Arnauld o assume ou não em seu próprio pensamento (2002, p. 165). Para Steven Nadler (1986), no entanto, apesar da confissão, Reid de fato compreende Arnauld como um dos herdeiros do princípio ideal – cético – do sistema cartesiano (1986, pp. 165-169).

29 John Yolton (1984), Yves Michaud (1989) e Amy Schmitter (2014), por exemplo, questionam a leitura reidiana. Para Yolton, Descartes não assume uma visão representacionista das ideias como quer Reid, muito embora seja possível, a partir de algumas passagens, atribuir essa visão a ele. O intérprete diz: “a interpretação três [a representacionista] é a posição que é mais usualmente atribuída a Descartes (assim como a Locke) por seus comentaristas (Malebranche pensou que essa era sua posição). O texto de Descartes (como o de Locke) permite essa atribuição. Contudo, é a quarta interpretação que eu sugiro que é a visão de Descartes” (1984, pp. 38-39). A seu ver, em Descartes, ‘ter ideias na mente’ é apenas uma operação da mente de ‘compreender’ os objetos externos a que elas se referem: “(a) a ‘relação causal’ entre a realidade formal e a realidade objetiva é substituída por (ou ela apenas é) uma relação de signo e significado. (b) A realidade formal das ideias é aquela de um modo da mente: ideias e percepções são as mesmas. (c) O ser dos objetos no entendimento é apenas o de eles serem [*their being*] entendidos, apreendidos, conhecidos ou percebidos” (1984, p. 39). James Manns (1997) nota várias dificuldades na interpretação de Yolton da noção de ‘ideia’ de Descartes, sobretudo no que diz respeito à tentativa do intérprete de defender que há um realismo direto no pensamento cartesiano. Para Michaud, nenhum dos autores a quem Reid atribui a teoria das ideias de fato concebe que ideias sejam entidades (1989, p. 18). Nesse sentido, Reid estaria equivocado.

limito-me a sugerir que o texto das *Meditações* de fato oferece passagens tanto para a crítica quanto para a defesa da interpretação de que Descartes compreende as ideias como entidades. Em algumas dessas passagens, o filósofo claramente entende que ideias são operações – ‘modos’ – da mente: “pois, como antes fiz notar, embora as coisas que sinto e imagino fora de mim talvez não sejam nada ali, todavia, os modos de pensar que chamo sensações e imaginações, na medida em que são somente certos modos de pensar, tenho certeza de que estão em mim” (2004, pp. 69-71). Contudo, em outra passagem, Descartes observa: “percebia que as próprias ideias ou pensamentos de tais coisas deparavam-se à minha mente. Mas sequer agora nego que essas ideias estejam em mim” (2004, p. 71). Reid, certo ou não, compreende que é a aceitação de Descartes do princípio ideal dos antigos que conduz a filosofia cartesiana, do ponto de vista de seu princípio, ao ceticismo. Isso ocorre porque nenhum raciocínio é capaz de provar, a partir da compreensão de que existem ideias na mente, que há objetos externos aos quais elas correspondem:

O ceticismo estava pronto para precipitar-se sobre Descartes tão logo ele começou a cavar nessa mina, contudo, ele fez o que pôde para impedir sua entrada. Malebranche e Locke, cavando mais fundo, encontraram dificuldade de manter afastado esse inimigo que crescia ainda mais, trabalhando

Contudo, a crítica reidiana incidiria, na verdade, sobre outro aspecto da teoria das ideias, ainda que nenhum autor tenha pensado em ideias como entidades distintas das operações da mente: “de fato, sua posição é mais complexa: ele considera que a teoria das ideias é uma explicação tentadora de nossa atividade mental e seu veredito torna-se uma condenação: a teoria das ideias falha em explicar os fatos que eram supostos serem explicados ou ela oferece uma explicação inadequada e distorcida deles” (1989, p. 19). Para Michaud, Reid critica as ideias enquanto ‘mecanismos explicativos’, em outras palavras, em sua incapacidade de explicar os fenômenos mentais, mesmo que elas não sejam entidades. Schmitter observa: “[...] assume-se que os objetos próprios de nossas ideias são internamente acessíveis e explicáveis e que a tarefa das *Meditações* é estabelecer a correspondência com as coisas externas e independentes. Contudo, sua interpretação supõe que os atos da mente terminam em objetos internos intencionais [isto é, ideias enquanto imagens representativas]. A SOS [a interpretação que remonta a Reid] assim viola os aspectos da filosofia de Descartes que eu enfatizei” (2014, p. 156). Ela explica as dificuldades: “primeiro, ela [a interpretação de Reid] leva a operação de representação para além dos limites da intencionalidade da mente, pelo menos na medida em que espera obter alguma referência ao mundo externo. Ao mesmo tempo, trata a mera presença na mente como suficiente para que algo se qualifique como um objeto – e, assim, evita explicar o papel da intencionalidade. A SOS também enfrenta problemas textuais com a insistência de Descartes de que as coisas que percebemos através de nossas ideias têm uma realidade objetiva em nosso intelecto e essa realidade objetiva é um modo de ser da própria coisa” (2014, p. 156). Philip de Bary (2002), diferentemente desses intérpretes, defende a leitura de Reid. A seu ver, existem três significados de ideia no pensamento cartesiano: uma imagem física, uma imagem mental e um ato mental (2002, p. 107). De Bary nota: “o principal ponto de Reid é que o sentido de ‘ato’ de ideia não é o ‘único’ sentido em Descartes. A sugestão útil de Reid é que, longe de ser o sentido predominante, o sentido de ‘ato’ só aparece em absoluto, *ad hoc*, para lidar com o caso especial da ideia de Deus” (2002, p. 111).

honestamente, no entanto, nesse desígnio. Berkeley, em seguida, continuando o trabalho e, desencorajado de assegurar tudo, lembrou-se de um recurso: ao desistir do mundo material, pensando poder dispensá-lo sem perda e mesmo com vantagem, esperou por essa divisão inexpugnável assegurar o mundo dos espíritos. Mas, infelizmente, o Tratado da natureza humana minou desenfreadamente os alicerces dessa divisão, e afundou tudo em um ‘dilúvio universal’ [destaque meu] (REID, 1997, p. 23).

Em passagens como essa, Reid reconhece o esforço de Descartes e outros autores contra a ameaça do ceticismo. O filósofo francês, em particular, não pretende ser cético. Por essa razão, insisto em afirmar que, aos olhos de Reid, o ceticismo cartesiano é involuntário ou acidental, resultante da adoção de um método fundamentalmente cético e de um princípio que, independentemente do projeto filosófico positivo de seu autor, conduz ao ceticismo:

O sistema do entendimento humano de Descartes, que peço permissão para chamar o ‘sistema ideal’, com algumas melhorias realizadas mais tarde pelos autores, e que agora é geralmente aceito, possui um defeito original: o ceticismo está incrustado nele e se desenvolve junto a esse sistema (REID, 1997, p. 23).

Descartes não está ciente das consequências que esse princípio traz à filosofia:

A teoria das ideias, como o cavalo de Troia, tem uma aparência específica de inocência e beleza. Contudo, se aqueles filósofos soubessem que carregava em sua barriga morte e destruição de todas as ciências e do senso comum, eles não teriam se esforçado para aceitá-la (REID, 1997, pp. 75-76).

O sistema cartesiano, fundado sobre o princípio ideal, conduz, segundo Reid, à mais radical forma de ceticismo, o solipsismo ou egoísmo³⁰: “logo depois de Descartes surgiu uma seita na França, chamada ‘Egoístas’, que defendia que

30 Sobre o debate histórico acerca da origem do solipsismo, sugiro a leitura da obra *Other Minds* de Anita Avramides, sobretudo, dos dois primeiros capítulos – ‘Ancient and modern scepticism and the problem of other minds’ e ‘Descartes and knowledge of other minds’. Avramides, como Reid, acredita que a possibilidade de uma posição solipsista surge com o filósofo francês: “o ceticismo que Descartes propõe refutar é um prefácio de uma divisão conceitual radical entre o mundo e o sujeito que conhece. O conhecimento, nessa concepção cartesiana das coisas, passa a ser o modo de o sujeito superar essa divisão ou atravessar essa lacuna. Isso não só é perigoso no que diz respeito ao conhecimento do sujeito sobre o mundo ao seu redor, mas também é perigoso no que diz respeito ao conhecimento do sujeito sobre outros assuntos. Essa divisão radical entre o sujeito e o seu mundo não apenas leva a um ceticismo radical em relação ao nosso conhecimento

não há evidência para existência de nada senão nós mesmos (2002, p. 518). A partir do princípio cético do sistema cartesiano, é possível conhecer os próprios fenômenos mentais, contudo, nada mais é certo. Os egoístas encerram a investigação filosófica na descoberta do *cogito*:

Até agora ele [Descartes] estava incerto de todas as coisas senão sua própria existência, e a existência das operações e ideias de sua própria mente. Alguns de seus discípulos, foi dito, permaneceram nesse estado de seu sistema, e receberam o nome de Egoístas. Eles não puderam encontrar nenhuma evidência nos estágios subsequentes de seu progresso (REID, 2002, p. 116).

Acredito que haja pelo menos uma passagem nas *Meditações* a sugerir que Descartes reconhece que a dúvida conduz, ainda que provisoriamente, a uma posição solipsista tal qual concebida por Reid. Pouco antes da descoberta do *cogito* na Meditação II, com efeito, o filósofo francês observa: “mas já me persuadi de que não há no mundo totalmente nada, nenhum céu, nenhuma terra, nenhuma mente e nenhum corpo” (2004, p. 45). Não acredito que possa haver uma formulação mais explícita de uma posição solipsista do que a apresentada nesta passagem. O filósofo estabelece que a dúvida da Meditação I o leva à posição de negar assentimento à existência de todos os objetos externos, incluindo outros seres humanos e, conseqüentemente, a existência de outras mentes³¹. O *cogito* apenas reforça a compreensão de que, nessa etapa do itinerário meditativo, Descartes está sozinho no universo:

do mundo, mas também leva a um ceticismo radical em relação ao conhecimento de outros assuntos. Em outras palavras, essa divisão radical nos ameaça com solipsismo” (2001, p. 35).

31 Descartes, ao menos nas *Meditações*, não concebe explicitamente o problema da existência de outras mentes. Para Gideon Manning (2012), a primeira formulação explícita desse problema aparece no texto do cartesiano Gerould de Cordemoy (1626-1684), *Discours physique de la parole* (1668) (2012, p. 03). A visão de Cordemoy é a de que a prova cartesiana da existência do mundo externo não é suficiente para provar a existência de outras mentes no universo: “Cordemoy procede como se as alegações de Descartes nas *Meditações* nos deixassem um problema epistemológico distinto (se existem outras mentes) que não pode ser resolvido da mesma maneira que o problema do mundo externo. Mentes não são comparáveis à terra ou ao céu. O descuido que Cordemoy identificou é o de que é uma coisa mostrar que os corpos existem, contudo, é outra mostrar que existem mentes ligadas a esses corpos. Descartes nos equipa para mostrar os primeiros, mas não as últimas” (2012, p. 04). Manning nota que o problema da existência de outras mentes não poderia surgir antes de Descartes, uma vez que, para a sua formulação ser coerente, é preciso que se aceite que um corpo humano percebido não implica necessariamente a existência de uma mente. Isto é, é preciso a distinção entre *res cogitans* e *res extensa* para que o problema possa ser colocado (2012, p. 06). Do mesmo modo, Descartes é o primeiro autor passível da acusação de não provar a existência de outras mentes (2012, p. 08). Portanto, conjugado ao problema de saber se Descartes argumenta satisfatoriamente em favor da existência dos objetos do mundo externo, há também uma questão acerca da existência de outras mentes.

Mas há um enganador, não sei quem, sumamente poderoso, sumamente astucioso que, por indústria, sempre me engana. Não há dúvida, portanto, de que eu, eu sou, também, se me engana: que me engane o quanto possa, nunca poderá fazer, porém, que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo (DESCARTES, 2004, p. 45).

Nesse passo do itinerário meditativo, o filósofo nega o assentimento a todas as outras existências, exceto à sua própria. Descartes esforça-se para deixar o estado em que se encontra. Para Reid, o filósofo francês, ainda que bem intencionado, não é capaz de argumentar adequadamente para escapar a essa condição. Os egoístas de Paris³², do ponto de vista da exatidão dos raciocínios, estão mais certos que Descartes:

As ideias parecem ter em sua natureza algo de hostil às outras existências. Elas foram introduzidas na filosofia primeiramente, na humilde condição de imagens ou representações das coisas. Nessa condição elas pareciam não somente inofensivas como também pareciam servir admiravelmente bem

32 Do ponto de vista da história da filosofia, é possível que a seita dos egoístas não tenha existido. Reid parece estar consciente desse problema histórico: “eu não aprendi se esses egoístas, como o Sr. Hume, acreditam que eles não são senão uma cadeia de ideias e impressões ou se eles [acreditam] ter uma existência mais permanente, pois nunca vi nenhum de seus escritos. Tampouco sei se algum dessa seita escreveu em favor de seus princípios” (2002, p. 518). Contudo, baseando-se no testemunho de outros autores, Reid acredita ter evidência de que esses filósofos existem: “não há dúvidas acerca da existência de tal seita, visto que eles são mencionados por muitos autores e refutados por alguns [...]” (2002, p. 518). Apesar de muito comentados e combatidos, no entanto, é possível que nunca tenha havido sequer um egoísta tal qual concebido por Reid. Essa é hipótese histórica de Sébastian Charles (2005): nenhum filósofo, seja no século XVII ou XVIII, defendeu uma posição solipsista, ainda que, de modo surpreendente, Berkeley tenha sido considerado como representante dessa posição. A seu ver, não há indícios de que esses egoístas tenham de fato existido e, de fato, o único suposto egoísta a ser nomeado é Berkeley: “se os filósofos da segunda metade do século XVII tiveram que se haver com a questão do solipsismo, ninguém no entanto desejou endossar uma tal posição. Ora, no início do século XVIII, parece que a cena intelectual parisiense tenha sido invadida pelos egoístas. As pessoas não cessam de mencionar sua existência, de combatê-los de modo feroz, de zombar deles, mas eles nunca são citados nominalmente, com a exceção de Sébastian Charles (2005): nenhum filósofo” (2005, p. 16)? Em uma das mais claras referências aos egoístas no século XVIII, presente no verbete ‘Existência’ na *Enciclopédia* de Denis Diderot (1713-1784) e Jean d’Alembert (1717-1783), de autoria de Jacques Turgot (1727-1781), Berkeley é de fato o único autor a quem a posição é explicitamente atribuída. Turgot diz: “[alguns filósofos] negam a existência de todos os objetos exteriores e não admitem outra realidade que não ser a de suas ideias: foram chamados de ‘egoístas’ e ‘idealistas’. Vide ‘Egoísmo’ e ‘Idealismo’. Alguns se contentaram em negar a existência de corpos e do universo material, e lhes foi dado o nome de ‘imaterialistas’. Esses erros são muito sutis para serem muito difundidos. Seus partidários quase não são conhecidos, a não ser os filósofos indianos, entre os quais se pretende que há uma seita de egoístas. É o famoso bispo de Cloyne, o doutor Berkeley, [...], que despertou, nesses últimos tempos, a atenção dos metafísicos sobre esse sistema esquecido. Vide ‘Corpos’” (2017, p. 266).

para explicar as operações do entendimento. Mas desde que os homens começaram a raciocinar clara e distintamente sobre elas, as ideias suplantaram gradualmente seus constituintes, minando a existência de todas as coisas menos a delas próprias (REID, 1997, pp. 33-34).

Segundo Reid, Descartes não compreende corretamente o princípio sobre o qual alicerça seu sistema, visto que, se o compreendesse, ele teria notado que as ideias possuem algo na sua natureza que impede a suposição de outras existências que não sejam elas próprias. A partir de Descartes, a filosofia caminha rumo ao solipsismo:

Primeiro, eles [Descartes, Locke e Malebranche³³] rejeitaram todas as qualidades secundárias dos corpos. Foi descoberto, por meio delas, que o fogo não é quente, a neve não é fria, o mel é doce, em suma, que o calor e o frio, o som, a cor, o gosto e o cheiro não são senão ideias ou impressões. O Bispo Berkeley³⁴ avançou um passo adiante, descobrindo, por um raciocínio exato a partir dos mesmos princípios, que a extensão, a solidez, o espaço, a figura e o corpo são ideias, de modo que não há nada na natureza que não sejam ideias e espíritos. Mas o triunfo das ideias foi completo com o Tratado da natureza humana, que rejeitou também os espíritos, deixando as impressões e ideias como as únicas existências no universo (REID, 1997, p. 34).

Berkeley tem o mérito de ter sido o primeiro a mostrar que de uma ideia não é possível chegar à existência de um objeto externo ao qual ela corresponderia³⁵, anulando, desse modo, a possibilidade de se conhecerem os

33 Os raciocínios desses três autores os conduzem somente a negar a existência de qualidades secundárias: “Descartes, Malebranche e Locke reviveram a distinção entre qualidades primárias e secundárias. Contudo, eles fizeram com que as qualidades secundárias fossem meras sensações e que as qualidades primárias fossem semelhantes às nossas sensações. Eles estabeleceram que a cor, o som e o calor não eram nada nos corpos, mas sim sensações na mente, e, ao mesmo tempo, eles reconheceram alguma textura ou modificação dos corpos como causa ou ocasião dessas sensações. No entanto, eles não deram nome a essa modificação” (1997, p. 73).

34 Para Reid, Berkeley não percebe que o solipsismo é a consequência de seu sistema: “há uma consequência desconfortável de seu sistema [de Berkeley] a que ele aparentemente não se atentou e da qual será difícil, se de alguma maneira isso for possível, guardar-se. [...]. Embora ele nos deixe evidência suficiente de uma mente inteligente suprema, ele parece retirar a evidência que temos de outros seres inteligentes como nós mesmos [...]” (2002, p. 147).

35 Segundo Reid: “ele [Berkeley] conclui que não podemos ter nenhuma concepção de uma substância inanimada, tal como a matéria é concebida, ou de alguma de suas qualidades, e que existe o

objetos externos. É também a filosofia do Bispo de Cloyne que mostra, ainda que involuntariamente, que não há garantias para a existência de outras mentes no universo:

O que eu chamo um pai, um irmão ou um amigo é apenas uma porção de ideias em minha própria mente. Sendo eles ideias na minha mente, é possível que eles não possam ter aquela relação com outra mente [do mesmo modo] que elas têm com a minha, tanto quanto a dor que sinto não pode ser a dor individual sentida por outro (REID, 2002, p. 147).

Descartes não identifica que as ideias conduzem ao solipsismo. Por isso, “aqueles egoístas e o Sr. Hume, parecem-me, raciocinaram mais consequentemente a partir do princípio de Descartes do que ele próprio o fez” (2002, p. 518). Os céticos radicais, solipsistas, são os mais consistentes autores a raciocinar a partir do sistema cartesiano: “[...] aqueles que raciocinaram mais aguda e consequentemente sobre esse sistema são aqueles que desceram mais fundo no ceticismo” (2002, p. 526).

Reid não afirma em sua obra que Descartes é cético. No entanto, acredito ter reunido evidência textual para se defender a hipótese de que, em sua leitura, há um ceticismo involuntário ou acidental resultante do sistema cartesiano que impacta em grande parte a filosofia do conhecimento subsequente, em específico os pensamentos de Malebranche, Locke, Berkeley e, sobretudo, Hume. Sistematizo as diversas afirmações de Reid a esse respeito, encontrando dois pontos de apoio principais para essa compreensão cética de Descartes, o método e o princípio do sistema cartesiano. Descartes, nessa leitura, é cético a seu pesar. Não me ocupo, no entanto, com a discussão da pertinência da leitura de Reid – o que sem dúvida justifica um trabalho adicional, haja vista sua extensão.

Encerro essa seção com uma sugestão – mais do que uma defesa completa dessa hipótese – da originalidade da interpretação reidiana quando cotejada com outras recepções do período que procuram aproximar Descartes do ceticismo. Devido à extensão do presente trabalho, não me aprofundo sobre esse

mais sólido fundamento para acreditar que não há nenhuma existência na natureza senão mentes, sensações e ideias. Se há algum outro tipo de existência deve ser de tal modo que não temos ou não podemos ter dela concepção. Contudo, como isso se segue? Desse modo, não podemos ter concepção de nada que não se assemelhe a alguma sensação ou ideia em nossas mentes e, no entanto, as sensações e ideias em nossas mentes não podem se assemelhar a nada que não sejam sensações ou ideias em outras mentes. Portanto, a conclusão é evidente” (REID, 1997, p. 75).

estudo. Limito-me a apontar aqui um dos aspectos da interpretação reidiana do ceticismo de Descartes que, à primeira vista, parece original do ponto de vista da história da filosofia. É principalmente a descoberta das implicações céticas incrustadas no princípio do sistema de Descartes que torna, a meu ver, a interpretação de Reid única naquele período. Em histórias do ceticismo como a proposta por Popkin, por exemplo, não há menção a autores que tenham associado o filósofo francês ao ceticismo de modo sistemático a partir do princípio de que as ideias são entidades mentais. Uma parcela da recepção cética cartesiana, em específico, filósofos ortodoxos ou ‘tradicionalistas’, como, Pierre Bourdin (1595-1653), entendem que Descartes seria ele próprio cético, o resultado de séculos de pirronismo. Contudo, o ceticismo cartesiano seria devido mais ao método da dúvida do que ao princípio ideal³⁶. Uma outra parcela dessa recepção, os ‘novos dogmáticos’ como Pierre Gassendi (1592-1655) e Marin Mersenne (1588-1648), denunciam o insucesso do empreendimento de Descartes de fundamentar o conhecimento, apontando dificuldades nos passos dados pelo filósofo após a descoberta do *cogito*³⁷. Ainda que tenham compreendido, como Reid, a dificuldade de se avançar para além do *cogito* a partir da dúvida metodológica da Meditação I, nenhum desses autores associa diretamente o ceticismo cartesiano com as dificuldades envolvidas nos raciocínios a partir do princípio sobre a existência de ideias como objetos das operações mentais. Não é o método da dúvida, tampouco os argumentos céticos dos antigos, que levam Descartes ao ceticismo:

Os argumentos dos antigos lhe [Descartes] ocorreram: nossos sentidos frequentemente nos enganam e, portanto, não devemos nunca confiar em sua própria autoridade: [...]. Contudo, o que principalmente levou Descartes

36 Popkin diz: “os ortodoxos, pensadores tradicionais, viram Descartes como um cético vicioso porque seu método da dúvida negava a própria base do sistema tradicional. Portanto, não importava o que ele próprio havia dito, Descartes foi considerado a culminância de dois milênios de pirronismo, de Pirro de Elis em diante, todos eles tendo tentado minar os fundamentos do conhecimento racional” (2003, p. 158).

37 Popkin diz: “[eles] tentaram mostrar que as supostas verdades da filosofia cartesiana podiam ser duvidosas, pelas mesmas dúvidas que ele havia introduzido no início, e que cada passo dado após a dramática revelação do *cogito* tinha de ser abandonado, até que o triunfo de Descartes fosse transformado em tragédia. Todas as verdades absolutas, certas, claras e distintas, todo o belo sistema de mecanismo teocêntrico, tornaram-se simplesmente opiniões e ilusões de René Descartes. As pontes que deveriam conectar as certezas subjetivas do autor, com as verdades objetivas e sobre esse universo divinamente administrado, foram demolidas e mostrou-se que Descartes nunca poderia se mover com segurança um passo além do *cogito*, se pudesse chegar tão longe” (2003, p. 163).

a pensar que ele não deveria confiar em seus sentidos sem prova de sua veracidade foi que ele pressupôs, como todos os filósofos fizeram antes dele, que ele não percebia os objetos externos eles mesmos, mas certas imagens em sua própria mente, chamadas 'ideias' (REID, 2002, pp. 115-116).

Na leitura de Reid, diferente das recepções consideradas por Popkin, Descartes seria cético não por ser pirrônico ou por ter apelado aos argumentos céticos dos antigos. Descartes é cético principalmente por ser pitagórico, platônico e aristotélico. Em outras palavras, por ter assumido um princípio presente no pensamento dessas tradições filosóficas, o princípio ideal.

Um segundo indício de que essa sugestão sobre a originalidade da interpretação reidiana do ceticismo cartesiano pode estar certa diz respeito à sua chave de leitura do modo como se desenvolve a filosofia nos séculos XVII e XVIII, a leitura da 'ladeira escorregadia' (*slippery slope*). Tanto quanto sei, atribui-se a Reid essa chave de leitura da história da filosofia moderna³⁸. A partir de Descartes, a filosofia do conhecimento caminha rumo ao ceticismo radical de Hume de maneira inevitável:

Primeiro, eles rejeitaram todas as qualidades secundárias dos corpos. Foi descoberto, por meio delas, que o fogo não é quente, a neve não é fria, o mel é doce, em suma, que o calor e o frio, o som, a cor, o gosto e o cheiro não são senão ideias ou impressões. O Bispo Berkeley avançou um passo adiante, descobrindo, por um raciocínio exato a partir dos mesmos princípios, que a extensão, a solidez, o espaço, a figura e o corpo são ideias, de modo que não há nada na natureza que não sejam ideias e espíritos. Mas o triunfo das ideias foi completo com o Tratado da natureza humana, que rejeitou também os espíritos, deixando as impressões e ideias como as únicas existências no universo (REID, 1997, p. 34).

O método da dúvida não encerra todo o caráter cético do sistema cartesiano. É claro, para Reid, que Descartes jamais conseguiria provar a fiabilidade das faculdades mentais após a dúvida da Meditação I. Contudo, ainda que ele tenha confiado no artifício de um Deus não enganador para concluir sobre a verdade da existência das coisas corporais percebidas pelos sentidos, ainda que não haja nenhuma dificuldade em relação aos processos de descoberta do

38 Ver Edward Madden (1983, p. 25) e Philip de Bary (2002, pp. 90-91).

cogito e de provar a existência de Deus, a verdade é que, para Reid, nenhum dos raciocínios de Descartes poderia conduzir legitimamente a uma conclusão que não a solipsista. Nessa compreensão, Reid parece ter sido original.

Reid sobre a origem cartesiana da dúvida sobre a existência do mundo externo

A questão da originalidade da dúvida cartesiana tem interessado aos historiadores da filosofia, sobretudo, aquela dúvida a respeito da existência dos objetos externos. Autores como Leo Groarke³⁹ (1984), Oswaldo Porchat⁴⁰ (1987) e Charles Larmore⁴¹ (2003), por exemplo, defendem que a dúvida cartesiana sobre o mundo externo não é original. Há, contudo, aqueles que compreendem essa dúvida como uma das contribuições originais do pensamento de Descartes⁴². Dentre esses, há quem compreenda que há uma espécie de passagem do conhecimento objetivo para o subjetivo em Descartes – uma ‘interiorização do conhecimento’ – que permite o surgimento de questões como aquelas sobre a existência do mundo e a existência de outras mentes, como, por exemplo, M. F. Burnyeat (1982)⁴³ e Anita Avramides⁴⁴

39 Groarke defende mesmo que o argumento do Deus enganador está nos antigos: “pensadores anteriores empregam todas as bases [*grounds*] de Descartes para a dúvida, em particular a sugestão de que podemos ser enganados por um Deus ou demônio todo poderoso. É verdade que alguns dos precursores de Descartes (em particular, os Acadêmicos) colocam menos importância nesse último argumento, contudo, ainda pode ser dito que eles o apresentam de uma maneira que, em essência, não difere da explicação de Descartes” (1984, p. 283).

40 Para Porchat, a dúvida sobre o mundo externo encontra-se na tradição pirrônica: “seja como for, inúmeros outros textos de Sexto Empírico são absolutamente decisivos no sentido de mostrar-nos que a *epoché*, tal como preconizada pelo ceticismo grego (desse excluindo-se, por certo, a filosofia probabilista da nova Academia), punha em xeque a exterioridade do mundo, em geral” (1987, p. 42).

41 Para Larmore: “a novidade real do ceticismo na Meditação I não está tanto nas próprias dúvidas, como no objetivo a que elas servem em Descartes. Elas têm o papel duplo de desacreditar a concepção aristotélica de conhecimento enquanto apontam para a própria concepção como aquela que é imune à dúvida cética” (2003, p. 1165).

42 Para uma discussão de algumas interpretações clássicas a esse respeito, ver José Luiz Bermudez (2008, pp. 61-72).

43 O intérprete observa: “[...] foi Descartes quem colocou o conhecimento subjetivo no centro da epistemologia – e, assim, tornou o idealismo uma posição possível para um filósofo moderno. Quero dizer com isso que somente quando alguém traz as perguntas ‘Existe algo além da mente?’ para o centro da atenção filosófica que as respostas a elas – a resposta afirmativa do realismo e a *fortiori* a resposta negativa do idealismo – as defesas explícitas serão dignas e exigidas” (1982, p. 33).

44 Ver, por exemplo, nota 23.

(2001). Reid não discute em detalhes essa questão. Contudo, acredito que é possível compreender, a partir de algumas sugestões por ele apresentadas, que o ceticismo sobre o mundo externo, a seu ver, só seria possível a partir de Descartes. Como visto na seção anterior, para Reid, é o princípio ideal que leva a filosofia às mais céticas conclusões encontradas no século XVIII, inclusive à dúvida sobre a existência dos objetos externos e outras mentes. Contudo, se estou certo em minha leitura, Reid entende que esse princípio não é suficiente para se empreender essa dúvida. Essa dúvida é devida também ao método reflexivo de investigação dos fenômenos mentais concebido pelo próprio filósofo francês. Descartes toma o princípio ideal dos pitagóricos, de Platão e de Aristóteles. Apesar disso, nenhum deles, na visão de Reid, chega às mesmas conclusões céticas dos filósofos nos séculos XVII e XVIII.

Segundo Reid, existem apenas duas vias possíveis para se conhecerem os fenômenos mentais:

Podemos chamar a primeira destas vias de via da reflexão. Estamos conscientes das operações da mente quando elas são exercidas, estando em nosso poder nos atentarmos e refletirmos sobre a elas, até que elas se tornem objetos familiares do pensamento. Este é o único meio pelo qual podemos formar noções exatas e acuradas destas operações (REID, 1997, p. 203).

Como visto na primeira seção, Reid credita a descoberta da via da reflexão sobre as atividades e estados mentais a Descartes. Essa é a única via segura para se conhecerem as operações da mente, a única capaz de conduzir a investigação à verdade. Os antigos não dispunham desse método de investigação da mente. Por essa razão, eles se limitam a refletir sobre a alma pela via da analogia. A via analógica, grosso modo, é aquela em que se atribui a um objeto (menos conhecido) as qualidades de outro objeto (mais conhecido) em virtude apenas da semelhança entre ambos⁴⁵. Uma consideração da história da filosofia da mente revela, segundo Reid, que, desde os tempos antigos, os filósofos insistem em recorrer à via analógica para investigar a mente e suas operações. Cabe a Descartes a invenção da ‘nova filosofia’ a partir do método da reflexão:

45 Para Reid: “podemos chamar de ‘via da analogia’ aquela segunda e mais comum [via] pela qual os homens formam suas opiniões sobre a mente e suas operações. Podemos encontrar, e não há nada tão singular no curso da natureza, alguma semelhança ou ao menos alguma analogia entre a mente e outras coisas com as quais temos contato” (1997, p. 203).

Não parece que as noções dos filósofos antigos sobre a natureza da alma fossem muito mais refinadas do que aquelas do vulgo ou que elas fossem formadas de alguma outra maneira [que não a via da analogia]. Devemos distinguir a filosofia que diz respeito à mente em ‘velha’ e ‘nova’. A velha chegou até Descartes, que lhe deu um golpe fatal, do qual ela vem gradualmente expirando desde então e agora está quase extinta. Descartes é o pai da nova filosofia que diz respeito a esse objeto, contudo, ele tem gradualmente se desenvolvido desse seu tempo a partir de princípios estabelecidos por ele (REID, 1997, p. 205).

A nova filosofia é cartesiana. Ela se desenvolve a partir da aplicação do método reflexivo sobre o princípio – presente na filosofia antiga – de que as ideias são os objetos imediatos das operações da mente. É a via da reflexão que, aplicada às ideias, conduz às conclusões céticas radicais de Berkeley e Hume:

Descartes deu um nobre exemplo de tornar a nossa atenção para o interior e o escrutínio de nossas sensações. Esse exemplo foi com muito valor seguido pelos filósofos modernos, particularmente por Malebranche, Locke, Berkeley e Hume. O ‘efeito desse escrutínio’ [destaque meu] foi uma descoberta gradual da verdade acima mencionada, [...]. Contudo, essa descoberta valiosa e útil, em seus diferentes estágios, foi ainda infelizmente unida à hipótese antiga: dessa infeliz combinação de opiniões, tão hostil e discordante em sua natureza, originou aqueles monstros paradoxais e o ceticismo dos quais os filósofos modernos são tão justamente responsáveis (REID, 1997, p. 92).

É o exame acurado do princípio ideal, os raciocínios desenvolvidos por reflexão a partir da compreensão de que as ideias – enquanto entidades – são os objetos das operações da mente, que conduzem os filósofos a duvidar da existência dos objetos do mundo externo. Portanto, para Reid, se estou certo em minha leitura, os antigos não podem duvidar da existência dos objetos do mundo externo. Tampouco poderiam duvidar da existência da própria mente e de outras mentes. Apesar de antigos e modernos partilharem do mesmo princípio, o princípio ideal, os primeiros não dispõem de um método que os permita raciocinar acuradamente sobre ele. Por analogia, os antigos jamais conseguiriam chegar ao ceticismo radical a que a filosofia cartesiana conduz de modo involuntário e acidental.

Referências

- AVRAMIDES, A. Descartes and Other Minds. In: *Teorema*. Volume XVI, número 1, 1996, pp. 27-46.
- _____. *Other Minds*. London e New York: Routledge, 2001.
- BERMUDEZ, J. Cartesian Skepticism: Arguments and Antecedents. In: *The Oxford Handbook of Skepticism*. John Greco (editor). Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 53-79.
- BROUGHTON, J. Self-knowledge. In: *A Companion to Descartes*. Janet Broughton e John Carriero (editores). Malden / Oxford / Victoria: Blackwell Publishing, 2008, pp. 179-195.
- BURNYEAT, M. Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed. In: *The Philosophical Review*. Volume XIX, número 1, 1982, pp. 03-40.
- CHARLES, S. Berkeley no país das luzes: ceticismo e solipsismo no século XVIII. In: *Doispontos*. Tradução de Bento Prado Neto. Volume 1, número 2, pp. 11-33, 2005.
- CURLEY, E. *Descartes against the Skeptics*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- DE BARY, P. *Thomas Reid and Scepticism: his Reliabilist Response*. London and New York: Routledge, 2002.
- DELLA ROCCA, M. Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology without God. In: *Philosophy and Phenomenological Research*. Volume LXX, número 1, 2005, pp. 01-33.
- DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*. Edição bilingue. Fausto Castilho (Tradutor). Campinas: UNICAMP, 2004.
- _____. *Meditations, Objections and Replies*. Roger Ariew e Donald Cress (editores e tradutores). Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company, 2006.
- _____. *Oeuvres de Descartes: Meditationes de Prima Philosophia*. Volume VII. Charles Adams e Paul Tannery (editores). Paris: Léopold Cerf, 1904.
- DONEY, W. The Cartesian Circle. In: *Journal of the History of Ideas*. Volume XVI, número 3, 1955, pp. 324-338.
- FELDMAN, F. Epistemic Appraisal and the Cartesian Circle. In: *Philosophical Studies*. Volume XXVII, número 1, 1975, pp. 37-55.
- GEWIRTH, A. The Cartesian Circle. In: *The Philosophical Review*. Volume L, número 4, 1941, pp. 368-395.
- _____. The Cartesian Circle Reconsidered. In: *The Journal of Philosophy*. Volume LXII, número 29, 1970, pp. 668-685).
- GREGO, J. Reid's Critique of Berkeley and Hume: What's the Big Idea? In: *Philosophy and Phenomenological Research*. Volume LV, número 2, 1995, pp. 279-296.
- GRENE, M. Descartes and Skepticism. In: *The Review of Metaphysics*. Volume LII, número 3, 1999, pp. 553-571.

- GROARKE, L. Descartes' First Meditation: Something Old, Something New, Something Borrowed. In: *Journal of the History of Philosophy*. Volume XXII, número 3, 1984, pp. 281-301.
- HINTIKKA, J. *Cogito Ergo Sum*: Inference or Performance? In: *The Philosophical Review*. Volume LXXI, número 1, 1962, pp. 3-32.
- _____. *Cogito, Ergo Sum* as an Inference and a Performance. In: *The Philosophical Review*. Volume LXXII, número 4, 1963, pp. 487-496.
- HUME, D. *Investigações sobre a mente humana e sobre os princípios da moral*. José Oscar de Almeida Marques (Tradutor). São Paulo: Unesp, 2004.
- KENNINGTON, R. The Finitude of Descartes' Evil Genius. In: *Journal of the History of Ideas*. Volume XXXII, número 3, 1971, pp. 441-446.
- KENNY, A. *Descartes: a Study of his Philosophy*. New York: Random House, 1968.
- LARMORE, C. Descartes and Skepticism. In: *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*. Stephen Gaukorker (Editor). Malden / Oxford / Victoria: Blackwell Publishing, 2006, pp. 17-30.
- _____. The First Meditation: Skeptical Doubt and Certainty. In: *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*. David Cunniff (Editor). Cambridge: Cambridge University Press, 2014, pp. 48-67.
- _____. Scepticism. In: *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Garber, D. e Ayers, M. (editores). Cambridge e New York: Cambridge University Press, 2003, pp. 1145-1192.
- MADDEN, E. The Metaphilosophy of Commonsense. In: *American Philosophical Quarterly*. Volume XX, número 1, 1983, pp. 23-36.
- MANNING, G. Descartes, Other Minds and Impossible Human Bodies. In: *Philosophers' Imprint*. Volume XII, número 16, 2012, pp. 01-24.
- MANNS, J. Sense and Signification in Reid and Descartes: A Critique of Yolton's Reading. In: *Dialogue*. Volume XXXVI, número 03, 1997, pp. 511-526.
- MICHAUD, Y. Reid's attack on the theory of ideas. In: *The Philosophy of Thomas Reid*. Melvin Dalgarno e Erick Matthews (editores). Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- NADLER, S. The Doctrine of Ideas. In: *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*. Stephen Gaukorker (Editor). Malden / Oxford / Victoria: Blackwell Publishing, 2006, pp. 86-103.
- POPKIN, R. *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- PORCHAT, O. Ceticismo e mundo exterior. In: *Discurso*. Volume XVI, 1987, pp. 33-68.
- REID. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Derek Brookes (Editor). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002.

_____. *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. Derek Brookes (Editor). Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.

TURGOT, J. Existência. In: *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Volume VI (Metafísica). Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza e Thomas Kawauche (tradutores). São Paulo: Unesp, 2017.

VAN CLEVE, J. Foundationalism, Epistemic Principles, and the Cartesian Circle. In: *The Philosophical Review*. Volume LXXXVIII, número 1, 1979, pp. 55-91.

YOLTON, J. *Perceptual Acquaintance from Descartes to Hume*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.