

O GÊNIO MALIGNO CARTESIANO COMO EXPRESSÃO DA EQUIPOLÊNCIA PIRRÔNICA¹

Maíra de Souza Borba^{2,3}

mairaborba@hotmail.com

Resumo: O presente artigo tem por objetivo estabelecer uma comparação entre o gênio maligno cartesiano e um dos preceitos mais fundamentais do ceticismo pirrônico: a equipolência (*isostheneia*). Deixando em segundo plano a investigação histórica relativa às fontes cartesianas no que diz respeito ao ceticismo – mas considerando a diferenciação entre ceticismo pirrônico e acadêmico, e a apropriação feita por Descartes dessas duas tradições –, busca-se traçar um paralelo entre o papel desempenhado pelo gênio maligno nas *Meditações* e a equipolência pirrônica. Para tanto, realiza-se um contraponto à noção de probabilidade (*pithanon*), fundamental para o ceticismo acadêmico. Dessa forma, intenta-se oferecer uma perspectiva sobre o gênio maligno que não o considera um ponto de distanciamento entre Descartes e o ceticismo, mas o estabelece como um ponto de convergência. Essa interpretação é fundamentada, sobretudo, nos conceitos de equipolência, suspensão do juízo (*epoché*) e probabilidade.

Palavras-chave: Descartes, ceticismo, gênio maligno, probabilidade, equipolência.

¹ Recebido: 30-01-2025/ Aceito: 09-06-2025/ Publicado on-line: 23-06-2025.

² É professora na Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS), Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6699-2765>.

Introdução

René Descartes (1596-1650) é um destacado racionalista e fervoroso defensor da necessidade de estabelecer um método que conduza ao conhecimento verdadeiro através do estabelecimento de princípios sólidos. Suas questões fundamentais desempenharam um papel crucial no desenvolvimento da filosofia moderna, ecoando até os dias de hoje. Apesar de ser claramente um filósofo racionalista e defender doutrinas bem estabelecidas, o que o alia aos dogmáticos (no sentido cético⁴ de quem afirma possuir certezas), Descartes, em sua busca por estabelecer princípios inabaláveis na filosofia, empreende uma jornada também marcada por elementos céticos.

A amplitude e a exatidão do conhecimento que Descartes possuía sobre as tradições céticas antigas permanecem objeto de debate. Como observa Popkin (2000, p. 172-173), não há evidências claras de que Descartes tenha estudado sistematicamente as obras de Sexto Empírico, embora certamente tenha tido contato com os temas pirrônicos que circulavam nos círculos intelectuais do século XVII.

Popkin (2000) salienta ainda que a distinção entre pirronismo e ceticismo acadêmico foi frequentemente obscurecida pela tradição filosófica, que tendeu a homogeneizar essas correntes sob o rótulo genérico de “ceticismo”. Essa confusão histórica decorre não apenas da escassez de fontes primárias sobre o pirronismo antigo (antes da redescoberta de Sexto Empírico no Renascimento), mas também da

⁴ Os “dogmáticos”, no vocabulário cético cunhado por Sexto Empírico (PH I.3), são todos os filósofos que afirmam ter descoberto a verdade.

apropriação seletiva que autores como Cícero (*Acadêmicas*) e Agostinho (*Contra Acadêmicos*) fizeram dessas tradições. Como observa Maia Neto (1997), a tradição moderna frequentemente utilizou elementos tanto do pirronismo quanto do ceticismo acadêmico, sem necessariamente distinguir entre eles, resultando em apropriações híbridas e muitas vezes confusas. Descartes, inserido nessa cadeia de recepção problemática, provavelmente herdou uma compreensão já mediada dessa distinção⁵.

Independentemente desses fatores, a relação entre Descartes e o ceticismo é amplamente reconhecida, e, nas últimas décadas, diversos estudos têm explorado essa conexão, aproximando o filósofo francês especialmente de céticos contemporâneos a ele, como Montaigne, Charron e La Mothe Le Vayer⁶. Embora essa associação seja incontestável, este artigo destaca uma comparação mais elementar entre um elemento-chave da filosofia cartesiana, o gênio maligno, e um dos preceitos fundamentais do ceticismo pirrônico: a equipolência.

Buscando estabelecer um paralelo entre o papel desempenhado pelo gênio maligno nas *Meditações* e a noção de equipolência, faço um contraponto à noção de probabilidade, fundamental para o ceticismo acadêmico. Nesse contexto, o objetivo primordial não é determinar os meios pelos

⁵ A falta de precisão em distinguir as duas correntes céticas é demonstrada por Descartes, por exemplo, nas Segundas Respostas em que ele parece não considerar os acadêmicos como céticos ao afirmar: “[...] embora eu tenha lido, há muito tempo, vários livros escritos pelos céticos e acadêmicos sobre esse assunto [...]” (AT, VII 130 – tradução nossa).

⁶ Diversos comentadores abordam esse tema, aqui estão alguns exemplos clássicos: Étienne Gilson (1947); Richard Popkin (1985, 2000); Gianni Paganini (2008); Thomas Lennon (2008); José Raimundo Maia Neto (2011, 2003, 2013, 2019).

quais Descartes teve contato com esses temas ou com o ceticismo em geral, mas sim destacar como essas concepções (gênio maligno e equipolência) se aproximam, proporcionando uma compreensão mais clara de um elemento tão complexo e controverso quanto o gênio maligno cartesiano.

A dúvida apresentada por Descartes busca elementos nos céticos, e alguns de seus argumentos encontram precedentes tanto nos céticos antigos quanto nos modernos. Todavia, há argumentos que parecem originais e que, ainda que possam ter se inspirado nos céticos, não encontram correspondência exata neles. Esse é um ponto bastante debatido, pois é desafiador determinar as influências reais de Descartes e se seu objetivo, de se livrar dos preconceitos para estabelecer verdades indubitáveis, seria capaz de modificar até mesmo o sentido da dúvida⁷. Em meio a tantas controvérsias, se há um ponto em que a inovação cartesiana se destaca é em relação ao gênio maligno. Embora possa haver discordâncias sobre o papel desempenhado por ele nas *Meditações*, é difícil negar-lhe algum grau de originalidade.

Entretanto, é impossível compreender o gênio maligno sem antes entender o Deus enganador. Não são raras as vezes em que os dois são vistos como um único argumento,

⁷ Um exemplo disso é o fato de que alguns comentadores, como Edwin Curley (1978), Leo Groarke (1984) e Charles Larmore (2003), argumentam que existem argumentos semelhantes ao Deus enganador em filósofos anteriores a Descartes (como Cícero, Abu Hāmid Al-Ghazālī e Nicolás de Autrecourt). Outros, como Myles Burnyeat (1982), embora reconheçam a possibilidade de uma origem desse argumento nos antigos, discordam que antes de Descartes tenha havido um argumento semelhante ao Deus enganador, argumentando que os antigos não estenderam a dúvida à existência do mundo exterior ou às realidades matemáticas. A diferença fundamental, segundo Burnyeat (1982, p. 36-37), seria que os antigos (como Cícero, Acad. II.47) usavam hipóteses de engano divino para questionar nossa capacidade de conhecer o mundo. Por outro lado, o Deus enganador cartesiano não é apenas um perturbador de percepções, mas um potencial criador de uma realidade ilusória total – incluindo extensão e leis matemáticas.

desempenhando um papel similar. Quase como dois nomes distintos para uma única entidade. No entanto, compreender verdadeiramente esses seres ímpares criados por Descartes depende, em grande medida, da compreensão de suas diferenças.

Inicialmente, apresentarei o conceito do Deus enganador e sua relação com a recusa da probabilidade, destacando a semelhança entre a dúvida de Descartes e os preceitos do ceticismo acadêmico. Em seguida, abordarei o conceito de gênio maligno, apontando suas diferenças em relação ao Deus enganador e sua aproximação com o conceito de equipolência presente no pirronismo. Por fim, tratarei dos pontos de convergência e divergência entre filosofia cartesiana e ceticismo antigo, destacando as especificidades do caminho empreendido por Descartes.

O Deus Enganador e a recusa da probabilidade

Último e mais elevado grau da dúvida cartesiana, o Deus enganador é um argumento extremamente radical. Apesar de Descartes declarar-se cristão (AT, VII 1-6)⁸ e afirmar não abordar diretamente a religião (AT, VI 8), a hipótese de um Deus extremamente poderoso, capaz de nos enganar em tudo o que pensamos ser verdadeiro, choca todas as instâncias religiosas. Vejamos:

Entretanto, fixa em minha mente, tenho uma certa velha opinião de que há um Deus, que pode todas as coisas e pelo qual fui criado tal qual existo. Mas de onde sei que ele não tenha feito que não haja

⁸ Ao longo da Epístola redigida aos sábios da faculdade de teologia da Sorbonne, Descartes reafirma diversas vezes sua fé na Igreja Católica.

de todo terra alguma, céu algum, coisa externa alguma, figura alguma, grandeza alguma, lugar algum e que não obstante eu sinta todas essas coisas e que, no entanto, todas elas não me pareçam existir diferentemente de como me parecem agora? Mais: do mesmo modo que julgo que os outros às vezes erram acerca das coisas que presumem saber à perfeição, não estaria eu mesmo de igual maneira errando, cada vez que adiciono dois a três ou conto os lados do quadrado ou faço outra coisa que se possa imaginar de ainda mais fácil? (Descartes, 1999b, p. 29/ AT, VII 21).

O argumento repousa na ideia de que Deus, sendo absolutamente onipotente⁹, pode ter nos criado de modo que tudo o que acreditamos não seja verdadeiro e que não exista nada exterior à nossa mente. Essa hipótese opera em dois níveis complementares: 1) Deus enviaria ideias falsas e as imprimiria em nosso espírito, levando-nos a acreditar nelas, mesmo que as coisas a que se referem sequer existam; 2) Deus poderia ter nos criado com um aparato cognitivo fadado ao engano constante, questionando os fundamentos últimos da confiança cognitiva. A hipótese cartesiana é ousada e perigosa, pois mina a própria possibilidade de autoconfiança racional, criando um cenário cético em que nada pode

⁹ A onipotência divina em Descartes está vinculada à sua teoria da criação das verdades eternas, apresentada pela primeira vez na carta a Mersenne de 15 de abril de 1630 (AT, I 135-147). Essa teoria argumenta, contrariamente ao que era aceito pela filosofia tradicional até então, que as chamadas verdades eternas – aquelas cuja negação implica contradição, como as verdades matemáticas, ou princípios lógicos, por exemplo – são criações divinas. Nesse sentido, elas não seriam eternas de forma absoluta, mas apenas do ponto de vista humano, pois existiriam a partir do momento de sua criação por Deus. Dessa maneira, as verdades eternas, embora sejam eternas para nós, são dependentes de Deus e existem apenas porque Ele as criou. Isso implica que, enquanto criador dessas verdades, Deus seria capaz de modificá-las. É nisso que consiste a possibilidade de um Deus que poderia nos enganar quando contamos os lados de um quadrado ou somamos dois e três. Caso tais verdades fossem eternas em um sentido absoluto, nem mesmo Deus poderia nelas interferir, o que, segundo Descartes, limitaria a onipotência divina. Portanto, é apenas por defender a livre criação das verdades eternas que Descartes pode lançar mão de um argumento do alcance do Deus Enganador.

escapar à dúvida. Reforça-se a dúvida a respeito do mundo exterior (previamente alcançada pelo argumento do sonho) e amplia-se o campo da dúvida em geral, incluindo as realidades matemáticas e até as coisas mais elementares como figura e extensão. Aqui se expõe a radicalidade da dúvida cartesiana, ultrapassando a dos céticos e inaugurando uma nova forma de duvidar, que se tornaria a mola propulsora da filosofia moderna que, após Descartes, jamais poderia ser a mesma.

Até esse momento do texto da Primeira Meditação, toda a argumentação cartesiana se pauta em um princípio básico: devemos rejeitar todas as coisas sobre as quais haja a menor razão para duvidar.

Ora, para isso¹⁰ não será necessário mostrar que todas elas são falsas – o que talvez nunca pudesse conseguir –, mas porque a razão já me persuade de que é preciso coibir o assentimento, de modo não menos cuidadoso, tanto às coisas que não são de todo certas e fora de dúvida quanto às que são manifestadamente falsas, bastará que encontre, em cada uma, alguma razão de duvidar para que as rejeite todas (Descartes, 1999b, p. 23/ AT, VII 18).

Nesse sentido, não é necessário provar a falsidade de algo para que seja rejeitado; basta ter um motivo, por menor (e mais improvável) que seja, para duvidar. Insere-se, assim, uma noção extremamente importante para os céticos acadêmicos e fundamental para o desenvolvimento da filosofia cartesiana: a probabilidade. A probabilidade surge no ceticismo acadêmico através de Carnáedes¹¹ e opera como critério

¹⁰ Derrubar as antigas opiniões.

¹¹ A noção de probabilidade é introduzida na Academia por Carnáedes. Seu antecessor, Arcesilau, responsável por introduzir o ceticismo na academia platônica, não compartilhava dessa posição e

prático, não como garantia de verdade. O provável não indica necessariamente uma aproximação direta com a verdade, mas se fundamenta na aparência convincente que resiste ao exame inicial. Como afirma Cícero (*Acad.* II.111), o provável tem como sinal a aparência, reduzindo-se a ela. Isso explica porque a probabilidade é veementemente recusada como critério definitivo de verdade.

Se em Descartes a dúvida implica em rejeição é porque, no domínio do conhecimento, a probabilidade não pode ter lugar. Mesmo que tenhamos razões de duvidar pouco prováveis confrontadas com razões muito prováveis para dar o assentimento, teoricamente, a dúvida ainda prevaleceria. Isso ocorre porque busca-se a certeza absoluta, o claro e distinto. Na impossibilidade de alcançar esse tipo de certeza, ao menos evita-se o erro: “Manter-me-ei obstinadamente firme nesta meditação, de maneira que, se não estiver em meu poder conhecer algo verdadeiro, estará em mim pelo menos negar meu assentimento aos erros, às coisas falsas” (Descartes, 1999b, p. 33/ AT, VII 23).

É inevitável perceber aqui a semelhança entre a empreitada cartesiana e a motivação central do ceticismo acadêmico: evitar o erro. Cícero, em seu *Acadêmicas*, explana detalhadamente em que consiste o propósito dos céticos acadêmicos, destacando a importância da noção de probabilidade, completamente recusada pelo pirronismo.

O papel desempenhado pela probabilidade no seio do ceticismo acadêmico é crucial, pois ela revela, na esfera do

defendia o razoável como critério de ação. Por essa razão, ele é considerado o acadêmico mais próximo do pirronismo.

conhecimento, o que devemos rejeitar e por que a suspensão do juízo deve ocorrer sempre que há espaço para dúvida - princípio que encontra ressonância na recusa cartesiana ao provável, já formulada nas *Regras para a Direção do Espírito*: “Nunca tomar por verdadeiro coisa alguma que eu não conhecesse evidentemente como tal” (Descartes, 2000, p. 45/ AT X 362). No campo prático, por outro lado, ela funciona como guia, incitando a adesão que, nesse caso, é desprovida de afirmação sobre a veracidade do que se adere. Assim, segundo Cícero (Acad. II.99-101), o sábio deve guiar suas ações com base no que lhe parece mais provável sem, no entanto, dar assentimento definitivo, já que há sempre a possibilidade de uma falsa representação ter aparência de verdadeira. Nesse sentido, é possível escolher racionalmente o que é mais provável e segui-lo, sem afirmá-lo como verdadeiro¹².

A dinâmica é muito similar à apresentada por Descartes no *Discurso do Método*, onde a probabilidade é admitida e até defendida como critério na moral provisória:

E, assim como as ações da vida não suportam às vezes atraso algum, é uma verdade muito certa que, quando não está em nosso poder distinguir as opiniões mais verdadeiras, devemos seguir as mais prováveis; e mesmo que não percebamos em umas mais probabilidades do que em outras, devemos, sem embargo, decidir-nos por algumas a considerá-las depois não mais como duvidosas, na medida em que se relacionam com a prática, mas como muito verdadeiras e certas, visto que a razão que a isso nos induziu se apresenta como tal (Descartes, 1999a, p. 55/ AT, VI 25).

¹² Essa posição é fortemente criticada por Sexto ao fim do livro I dos *Hipotiposes Pirrônicas* (capítulo 33), onde o filósofo afirma que, ao seguir o provável, os discípulos de Carnéades e Clitônaco inclinam-se de maneira intensa a determinadas posições.

Se no âmbito moral a probabilidade tem lugar de destaque, no campo do conhecimento, quando se trata da busca pela verdade, ela será completamente rechaçada:

Havia bastante tempo observara que, no que concerne aos costumes, é às vezes preciso seguir opiniões, que sabemos serem muito duvidosas, como se não admitissem dúvidas, conforme já foi dito acima; porém, por desejar então dedicar-me apenas à pesquisa da verdade, achei que deveria agir exatamente ao contrário, e rejeitar como totalmente falso tudo aquilo em que pudesse supor a menor dúvida, com o intuito de ver se, depois disso, não restaria algo em meu crédito, que fosse completamente incontestável (Descartes, 1999a, p. 61/ AT, VI 25).

A probabilidade é insuficiente quando se trata de buscar a verdade, pois ela deixa espaço para a dúvida, e tudo que é duvidoso deve ser veementemente recusado. Ela desempenha, portanto, um papel ambíguo: ao mesmo tempo que serve como critério para a ação, desempenhando nesse caso um papel positivo, ela ameaça a busca pela verdade, podendo induzir ao assentimento do falso, desempenhando aqui um papel negativo. Essa ambiguidade é um dos elementos que contribuem para tornar a noção de probabilidade tão complexa.

É interessante notar que as duas correntes céticas antigas, os acadêmicos e os pirrônicos, diferenciam-se fundamentalmente em relação a essa noção de probabilidade. Inicialmente, os céticos partem da mesma inquietação, perturbados pela contrariedade presente nas coisas, buscam investigar a verdade e determinar o que seria verdadeiro ou falso. No entanto, a partir de um ponto em comum, as duas correntes céticas seguirão percursos completamente diversos. Ambas as

escolas preservam a suspensão quanto à verdade última, mas a aceitação da probabilidade por parte dos acadêmicos, e sua rejeição pelos pirrônicos, é um ponto de distanciamento fundamental. Assim, embora a equipolência pirrônica e a probabilidade acadêmica não constituam opositos lógicos formais, configuram-se como alternativas irreconciliáveis. Como demonstra Perin (2010), essa admissão acadêmica da probabilidade pressupõe uma hierarquia implícita entre apariências, o que viola o princípio pirrônico da equipolência radical – para os pirrônicos, nenhum argumento pode ser considerado mais persuasivo sem cair em dogmatismo.

O cético pirrônico, conforme afirmado por Sexto (PH I.25-26), busca alcançar a tranquilidade. Iniciando a investigação (*zétesis*), ele percebe um constante desacordo (*diafonia*) entre as coisas, com posições divergentes de igual valor que se opõem, tornando impossível decidir entre elas, fenômeno conhecido como equipolência (*isosthenia*). Dessa forma, ele se vê compelido a suspender o juízo (*epoché*) em relação às coisas e, para sua surpresa, atinge a tranquilidade (*ataraxia*). Ao perceber que a tranquilidade vem imediatamente após a suspensão do juízo, o pirrônico passa a buscar a equipolência, que possibilita essa suspensão. A estratégia pirrônica passa a ser, portanto, opor argumentos conflitantes e demonstrar que, para cada teoria ou doutrina estabelecida, há uma contrária de igual valor. Desse modo, o próprio pirronismo se define pela:

[...] habilidade (*δύναμις*) que opõe as coisas que aparecem (*φαινόμενα*) e que são pensadas (*νοούμενων*) de todos os modos possíveis, com o resultado de que devido à equipolência nesta oposição tanto no que diz respeito aos objetos (*πράγματα*) quanto às

explicações (*λόγοι*), somos levados inicialmente à suspensão (*ἐποχή*) e depois à tranquilidade (*ἀταραξία*) (Sexto, 1997, p. 116/ PH I.8).

Embora o pirronismo se contraponha ao dogmatismo, seu objetivo, ao opor argumentos, não é refutar as doutrinas dogmáticas demonstrando sua falsidade, pois isso seria um tipo de afirmação, o que o tornaria dogmático. Em vez disso, busca apenas expor a precipitação dos dogmáticos ao aderirem a posições que poderiam ser contrapostas por outras de igual valor, ou seja, com o mesmo poder de convencimento. Fica evidenciada, assim, a presunção do objetivo dogmático de alcançar a verdade, pois a insuficiência de sua argumentação e a precipitação de sua tomada de posição são destacadas. Dessa forma, mesmo que não seja comprovada a falsidade das posições defendidas pelos dogmáticos, surge um impasse no qual qualquer tomada de posição se torna um ato de precipitação.

No entanto, considerando os diferentes graus de persuasão presentes em cada tipo de argumento, o cético pirrônico deve avaliar, conforme a necessidade, qual argumento deve ser colocado em oposição em cada caso específico, de modo a evitar que qualquer dos argumentos seja visto como mais convincente que o outro (PH I.203-204). Mesmo diante de um argumento com elevado grau de persuasão, o pirrônico sustenta a existência de um argumento oposto equivalente. Assim, embora a equipolência não seja estabelecida imediatamente, em situações onde não há argumentos contrários suficientemente robustos contra o que se pretende refutar, o cético recorre à falibilidade da razão, argumentando que futuramente poderão surgir argumentos contrários de igual valor (PH I.33-34).

A suposição da possibilidade de estabelecer equivalência entre os argumentos é um ponto crucial no ceticismo pirrônico. A contraposição de argumentos é a condição para a suspensão do juízo, que, por sua vez, leva à motivação fundamental do pirronismo: a ataraxia¹³.

Por outro lado, o ceticismo acadêmico tem como fim evitar o erro, objetivo para o qual a noção de suspensão do juízo também será fundamental. Diferentemente dos pirrônicos, entretanto, os acadêmicos, especialmente os seguidores de Carnéades, não buscam a equipolência, pois, embora pratiquem a suspensão do juízo e argumentem *in utramque partem* – fortalecendo cada vez mais os argumentos de ambos os lados, não têm compromisso com igual força entre argumentos contrários. Assim, admitem que existam opiniões que podem ser consideradas mais convincentes ou prováveis que outras, ainda que não possam ser afirmadas como verdadeiras.

Nesse sentido, no campo do conhecimento, não é necessário encontrar uma razão oposta de igual valor para suspender o juízo. Basta que haja uma razão para duvidar, pois, se o objetivo é evitar o erro, sempre que houver possibilidade de dúvida, mesmo que remota, há a possibilidade de erro.

Deste modo, fica evidente, como mencionado anteriormente, o fato de a empreitada cartesiana se assemelhar, ao menos até o momento do Deus enganador, com a doutrina acadêmica. A dúvida hiperbólica erigida por Descartes, embora seja uma possibilidade plausível, não é capaz de

¹³ “A motivação fundamental que leva ao ceticismo é seu objetivo de atingir a tranquilidade” (Sexto, 1997, p. 117/PH I.12).

equilibrar a balança, ou seja, não há equipolência. Descartes aceita que pareça muito mais provável para todos nós que exista um mundo exterior, por exemplo, do que um Deus enganador. Contudo, sendo esse Deus uma possibilidade que paira sobre nossas cabeças, o erro permanece possível, e a suspensão do juízo deve se impor.

É nesse momento que a probabilidade se torna um desafio para Descartes, pois, teoricamente falando, ter um motivo para duvidar é suficiente para recusarmos o assentimento. Todavia, na prática, suspender o juízo diante de algo demasiado provável é uma tarefa extremamente difícil. Se os acadêmicos acreditavam poder separar sua postura diante da probabilidade no campo moral daquela adotada no campo epistemológico, não aderindo ao provável como critério de verdade¹⁴, Descartes, de maneira muito perspicaz, reconhece que a questão é muito mais complexa: sua dúvida metódica revela justamente as tensões dessa suposta distinção, ao mostrar como mesmo probabilidades práticas podem contaminar o juízo teórico.

Maia Neto (2015) destaca que, embora a noção de probabilidade apresentada por Descartes tenha origem nos acadêmicos, como Carnéades e Clitônaco, há um elemento de inovação na exposição cartesiana do conceito, pois ele aponta claramente o perigo associado à probabilidade. Essa pode levar ao assentimento mesmo na ausência de evidência.

¹⁴ A distinção entre os usos moral e epistemológico da probabilidade aparece claramente em Cícero (Acad. II.99): “Efetivamente esse também que por vós é introduzido como sábio segue muitas coisas prováveis, não apreendidas nem percebidas nem assentidas, mas verossímeis [...].” Assim, os acadêmicos seguem o provável, mas não podem ir além do verossímil, e isso não pode ser apreendido como verdadeiro. Essa delimitação entre o critério para ação e a verdade mostra que a probabilidade não operava como ponte entre moral e epistemologia, mas como fronteira.

Tal perigo em Descartes é enfrentado com muita dificuldade, mesmo pelo sábio ou pelo espírito forte¹⁵. Assim, o que Descartes propõe é um forte combate à probabilidade no terreno da busca pela verdade. E é nesse contexto que surge o gênio maligno.

O Gênio Maligno como caminho para alcançar a equipolência pirrônica

Presente nas *Meditações* após a introdução do Deus enganador, o gênio maligno é tema de inúmeros debates. Uma corrente influente de intérpretes – incluindo Frankfurt (1965), Curley (1978) e Lennon (2008) – o comprehende essencialmente como continuação lógica do Deus enganador, enfatizando que ambos compartilham a mesma função argumentativa de radicalizar a dúvida hiperbólica. Contudo, acompanhando leituras como as de Gouhier (1954; 1999) e Broughton (2002) – que veem no gênio maligno uma inovação qualitativa –, comprehendo que ele se apresenta como algo que vai além de um simples argumento, representando uma nova maneira de enxergar a dúvida. Vejamos, então, como ele é formulado:

Suporei, portanto, que há não um Deus ótimo, fonte soberana da verdade, mas algum gênio maligno e, ao mesmo tempo, sumamente poderoso e manhoso, que põe toda a sua indústria em que me engane: pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas externas não mais são do que ludibrios dos sonhos, ciladas que ele estende à minha credulidade. Pensarei que sou eu

¹⁵ De acordo com Maia Neto (2015), a fonte céтика imediata mais provável nesse caso seria Charron, embora os célicos antigos também argumentassem contra a precipitação. A forte insistência de Charron em afirmar que o sábio deveria ter o espírito forte, capaz de evitar a precipitação ao recusar a probabilidade, parece ser o que influenciou Descartes nesse ponto.

mesmo desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, de sentido algum, mas tenho a falsa opinião de que posso tudo isso. Manter-me-ei obstinadamente firme nesta meditação, de maneira que, se não estiver em meu poder conhecer algo verdadeiro, estará em mim pelo menos negar meu assentimento aos erros, às coisas falsas. Eis por que tomarei cuidado para não receber em minha crença nenhuma falsidade, a fim de que esse enganador, por mais poderoso e por mais astuto que ele seja, nada possa me impor (Descartes, 1999b, p. 33/AT, VII 22-23).

Quando observado isoladamente, o gênio maligno pode parecer semelhante ao Deus enganador, desempenhando o mesmo papel e sendo capaz de colocar em dúvida as mesmas coisas¹⁶; apenas substituiríamos um Deus sumamente poderoso por um gênio maligno, já que o ato de enganar se adequa melhor a este último. No entanto, para compreender seu real significado, devemos analisar todo o contexto de formação da dúvida cartesiana, bem como a transição do Deus enganador para o gênio maligno.

Primeiramente, é crucial observar que o processo da dúvida radical empreendido por Descartes nas *Meditações* – inspirado na argumentação *in utramque partem* dos acadêmicos – é gradativo e segue uma lógica consistente. Inicialmente, um argumento é apresentado para colocar em dúvida certas coisas; após examinar o alcance desse argumento, seus limites são identificados, levando à busca por outro argumento capaz de abordar o que o escapa ao anterior. Assim, progride-

¹⁶ Sobre a extensão da dúvida hiperbólica às matemáticas: enquanto o Deus enganador explicitamente põe em questão as verdades matemáticas, há debate sobre se o gênio maligno, restrito inicialmente ao engano sensível, poderia fazê-lo. Frankfurt (1965), Gouhier (1999) e Broughton (2002), por exemplo, defendem que não, pois o gênio atuaria apenas no plano empírico; já Williams (2005) afirma que, enquanto dispositivo cético radical, o gênio maligno não tem limites definidos: sua função é tornar *tudo* questionável – incluindo as matemáticas.

se do erro dos sentidos para o argumento do sonho¹⁷ e, subsequentemente, para o Deus enganador. No entanto, o Deus enganador não possui limites; ele atinge o ápice da dúvida e, portanto, não requer um argumento adicional. Se o gênio maligno não é um argumento que transcende os limites do Deus enganador, que tipo de argumento poderia ser? Qual seria o propósito de introduzir um argumento capaz de suscitar dúvidas exatamente sobre as mesmas coisas que o argumento anterior, sem acrescentar nada novo?

Outro ponto relevante é que o gênio maligno não é apresentado imediatamente após o Deus enganador; Descartes realiza entre os dois uma avaliação da situação, uma análise da dúvida alcançada até então, classificando-a como a mais extrema possível. Portanto, surge a questão: por que Descartes introduziria um novo argumento após concluir que alcançou o máximo grau da dúvida?

A passagem que se encontra entre o Deus enganador e o gênio maligno é bastante esclarecedora a esse respeito e merece toda nossa atenção. Inicialmente, Descartes constata que todas as coisas nas quais ele havia acreditado foram finalmente postas em dúvida:

Mas sou finalmente forçado a confessar que nada há de todas as coisas que considerava outrora verdadeiras de que não me seja permitido duvidar, não por não as considerar ou por leviandade, mas por robustas e meditadas razões. Por isso, também a elas e não menos que às coisas manifestadamente falsas devo, de agora em diante, negar cuidadosamente o meu assentimento, se quero encontrar algo certo nas ciências (Descartes, 1999b, p. 30-31/ AT, VII 21).

¹⁷ Antes de inserir o argumento do sonho, há uma breve menção ao argumento da loucura (AT, IX 14), que compara o engano sensorial cotidiano aos delírios dos insanos. Descartes abandona o argumento por seu caráter limitado (só vale para casos patológicos), preferindo a dúvida universal do sonho.

Nesse ponto poderia encerrar-se a primeira Meditação, dado que a dúvida foi generalizada e nada pode escapar a ela. Contudo, Descartes faz uma ressalva importante: não basta simplesmente colocar tudo em dúvida; é necessário ser capaz de permanecer nesse estado de dúvida constante até que se possa estabelecer novos princípios, certos e indubitáveis. Porém, a partir de uma dúvida tão profunda quanto a que ele empreende, manter-se nesse estado não é uma tarefa simples.

Descartes, diferentemente dos céticos, elabora cuidadosamente razões para duvidar. Ele não baseia sua dúvida em experiências cotidianas; seus argumentos não são constituídos apenas por meio de situações triviais. Se fosse assim, a dúvida faria parte da vida ordinária e, por isso, poderia ser mantida sem tanto esforço. Os argumentos de Descartes são forjados a partir de razões metafísicas, que transcendem a experiência do homem comum. Isso se torna um grande desafio quando se trata de manter-se no estado de dúvida total.

Lennon e Hickson (2012), ao diferenciar o Deus enganador do gênio maligno, atribuem a eles classificações distintas. As dúvidas baseadas na relatividade da percepção, nos sonhos e no argumento do Deus enganador envolvem razões e, portanto, se enquadrariam na categoria de dúvida razoável. Por outro lado, os cenários da loucura e do gênio maligno se enquadrariam na categoria de dúvida não razoável. Segundo os autores, um cenário cético é considerado não razoável se for possível, mas tão improvável que merece ser imediatamente descartado (como no caso da loucura) ou quando ocorre apenas devido à pura força da vontade (por exemplo, o autoengano deliberado proposto pelo gênio maligno). Apenas o primeiro tipo de dúvida poderia levar à certeza

inabalável buscada por Descartes. Nesse sentido, a dúvida voluntária, proposta através do gênio maligno, não teria peso real na busca pela verdade.

O problema é que tal interpretação considera o gênio maligno como um argumento e desconsidera o fato de que a empreitada dubitativa cartesiana como um todo tem caráter voluntário. Ainda que os argumentos tenham graus distintos, atingindo gradativamente seu ápice, ao fim, trata-se da capacidade ou incapacidade de manter a dúvida já alcançada. A razoabilidade da dúvida não elimina sua improbabilidade. A possibilidade de que não haja um mundo exterior, mesmo proveniente de uma dúvida considerada razoável, permanece extremamente improvável e, portanto, de difícil manutenção.

Como seria possível acreditar seriamente na existência de um Deus enganador, ou na ideia de estarmos em um estado de sono contínuo? Existem certas situações em que o assentimento se impõe como algo natural, em que somos incapazes recusá-lo. Por força do hábito, inevitavelmente caímos de volta em nossos preconceitos. Como afirma Descartes:

Mas ainda não é suficiente que tenha notado essas coisas, devo cuidar de me lembrar delas, pois as opiniões costumeiras reaparecem ininterruptamente, a ocupar minha credulidade, a elas submetida quase contra minha vontade por um demorado trato e um direito de familiaridade. Nunca vencerei o hábito de a elas assentir e nelas confiar, se as supuser tais quais são deveras, a saber, de algum modo duvidosas, como há pouco foi mostrado e, não obstante, muito prováveis, sendo muito mais consentâneo com a razão nelas acreditar do que negá-las (Descartes, 1999b, p. 31/ AT, VII 22).

Diante da força do hábito de assentir, não é suficiente que as coisas sejam duvidosas, pois a probabilidade tem poder e nos leva a acreditar nelas, mesmo que tenhamos motivos para duvidar, especialmente se esses motivos são baseados em razões metafísicas que transcendem a experiência.

Maia Neto (2013) destaca o caráter antropológico do problema, reconhecido por Descartes, mas ignorado por célicos contemporâneos a ele, como Charron e Le Vayer:

De fato, veremos que, segundo Descartes, para ultrapassar o verossimilhante, esse limite antropológico, deve-se fazer a distinção real entre espírito e corpo, *res cogitans* e *res extensa*, tendo em vista anular esse dado antropológico enganador do ponto de vista epistemológico. [...] é impossível por razões antropológicas não considerar o verossimilhante como se ele fosse verdadeiro, pelo menos a partir do momento que ele deixa de ser objeto imediato da percepção ou da intelecção (Maia Neto, 2013, p. 478-479 – tradução nossa)¹⁸.

Parece, portanto, impossível para o homem comum evitar a associação entre o provável e o verdadeiro. Assim, surge a necessidade não apenas de duvidar das coisas, mas de encontrar um meio de equilibrar essa balança. É preciso contrapor à probabilidade algo que tenha força suficiente para enfrentá-la. A solução adotada por Descartes é a mais radical possível: devemos considerar as coisas como falsas para que possamos recusar nosso assentimento a elas. Não se trata de acreditar que as coisas sejam realmente falsas, mas apenas de supor que assim o sejam, a fim de evitar cair novamente em

¹⁸ “En effet, on verra que, selon Descartes, pour dépasser le vraisemblable, cette limite anthropologique, il faut faire la distinction réelle entre l'esprit et le corps, la *res cogitans* et la *res extensa*, en vue d'annuler cette donnée anthropologique trompeuse du point de vue épistémologique. [...] il est impossible, pour des raisons anthropologiques, de ne pas considérer le vraisemblable comme s'il était vrai, au moins dès qu'il n'est plus l'objet immédiat de la perception ou de l'intellection”.

preconceitos. Essa suposição se baseia na ideia do gênio maligno, e é aí que reside o seu papel:

Eis porque creio não esteja agindo mal se, entrando voluntariamente numa direção de todo contrária, passe a me enganar a mim mesmo e finja por algum tempo que essas opiniões são de todo falsas ou imaginárias, até que, finalmente, os pesos das duas ordens de preconceitos tendam, por assim dizer, a igualar-se e já nenhum mau hábito desvie meu juízo da reta percepção das coisas, de um exato conhecimento das coisas. Com efeito, sei que nesse ínterim não sucederá perigo ou erro algum, não posso ser mais indulgente do que devo com minha desconfiança, pois, agora, não me proponho a agir, mas apenas a conhecer (Descartes, 1999b, p. 31/ AT, VII, 22).

Quando se aborda o tema do gênio maligno, é inevitável pensar na célebre interpretação de Gouhier sobre o assunto (com a qual nos alinhamos parcialmente), originalmente publicada em um artigo nas *Études Philosophiques* (1954) e, posteriormente, incluída em seu livro *La pensée métaphysique de Descartes* (1999). Nessa interpretação, Gouhier apresenta o gênio maligno como um artifício psicológico, e não como um argumento. Ele parte de considerações sobre as convicções cartesianas relacionadas à busca pela verdade, demonstrando como a dúvida e a consequente negação são partes necessárias da empreitada cartesiana.

O propósito do gênio maligno não é suscitar dúvidas, já que isso foi feito pelos argumentos aos quais Descartes recorre ao longo da primeira Meditação. É precisamente porque alcançamos o estado de dúvida total que podemos empregar um artifício desse tipo, pois no terreno das supostas certezas e dos preconceitos, ele não teria sentido nem utilidade. O gênio maligno é uma etapa da empreitada cartesiana

que ocorre após, e somente após, a dúvida radical ter abarcado todas as coisas. Ele não é propriamente parte da dúvida, pois seu papel não é duvidar de todas as coisas, como faz o Deus enganador, mas sim supor a falsidade de todas as coisas, uma tarefa que nenhum argumento seria capaz de cumprir.

O uso de um artifício psicológico para manter-nos em um estado de dúvida permanente não tem precedentes na história da filosofia antes de Descartes. Esse fenômeno não é surpreendente, já que a dúvida cartesiana difere da dos cépticos em sua origem e em seus objetivos. Ao propor-se a duvidar de tudo, Descartes age de forma deliberada; a dúvida cartesiana é, desde o início, uma escolha, um ato da vontade. Seu objetivo não é apenas alcançar a tranquilidade ou evitar o erro, mas sim preparar a mente para descobrir os verdadeiros princípios por meio dos quais seremos capazes de adquirir conhecimento.

Diante de circunstâncias tão diversas, não é de se admirar que Descartes seja capaz de utilizar artifícios jamais considerados pelos cépticos. Isso se deve ao fato de que, para os cépticos, a hipótese de um gênio maligno não seria de modo algum necessária. Eles não poderiam conceber algo assim precisamente porque não necessitavam de algo semelhante.

Enquanto os pirrônicos encontram na oposição de argumentos contrários de igual peso uma razão natural para suspender o juízo, os acadêmicos, por meio de uma dúvida epistemológica facilmente assimilada, parecem encontrar razões suficientes para duvidar, mesmo diante da grande probabilidade presente nas hipóteses contrárias. Portanto, um artifício destinado a manter a dúvida é completamente

dispensável para eles.

No caso de Descartes, isso não se aplica, pois para alcançar a *epoché* pirrônica seria necessário haver uma equipolência entre teses contrárias, o que parece impossível diante de uma dúvida metafísica como a cartesiana, já que as razões contrárias teriam sempre maior peso, desequilibrando a balança. Isso porque as razões de duvidar empreendidas por Descartes não são nada ordinárias e muito pouco prováveis. Restaria, como primeira opção, partir para o princípio acadêmico de evitar o erro a qualquer custo, no qual a probabilidade é veemente rechaçada. Assim, ainda que a existência do mundo exterior permaneça muito mais provável do que as hipóteses do Deus enganador e do sonho, supostamente, seria possível alcançar e manter a dúvida, pois bastaria haver possibilidade de erro para sustentar a suspensão do juízo.

Todavia, Descartes percebe que sua dúvida, contrariamente ao que os acadêmicos acreditavam, não possui força contra a probabilidade, não podendo ser mantida da maneira como eles pensavam. Isso ocorre por duas razões: a) os célicos acadêmicos falham ao acreditar que a dúvida é suficiente contra a força da probabilidade; b) o escopo da dúvida cartesiana está muito além daquele estabelecido pela dúvida dos célicos¹⁹. Tais razões estão intimamente ligadas, pois a radicalidade da dúvida cartesiana evidencia a insuficiência da dúvida acadêmica para o projeto da fundamentação do saber proposto por Descartes. Assim, a ideia de transformar as coisas duvidosas em falsas para evitar o risco de assentimento,

¹⁹ Leo Groarke (1990) e Oswaldo Porchat (1994) defendem que a dúvida empreendida pelos célicos antigos não se distingue tanto quanto ao seu escopo daquela empreendida por Descartes, atingindo sim a existência do mundo exterior.

tão apropriada para a empreitada cartesiana, não é sequer pensada pelos céticos acadêmicos.

Nesse ponto, a originalidade cartesiana não reside exclusivamente no conceito do gênio maligno, mas sim no tipo de dúvida que ele empreende: em seus propósitos, em seu escopo e em seu contexto. Ela se manifesta em um conjunto de fatores que levam Descartes a constituir sua dúvida (radical, metódica e hiperbólica) e que torna necessária a presença do gênio maligno como um artifício psicológico capaz de nos auxiliar a reter o assentimento diante das coisas duvidosas que, a partir dele, passamos a considerar como supostamente falsas, pois, evidentemente, não podemos dar nosso assentimento ao que é falso. Em um contexto de busca pelo conhecimento, no qual não há preocupações práticas, esse tipo de artifício não é absurdo; ao contrário, é uma forma de melhor direcionar o espírito.

Deste modo, Descartes é levado a recorrer à noção de equipolência pirrônica para encontrar meios de suspender o juízo e manter essa suspensão. A suspensão do juízo alcançada pelos pirrônicos através da equipolência é inevitável; não há outra alternativa diante de teses opostas de igual valor. Descartes necessita de uma suspensão que seja dessa natureza, que se imponha de maneira irremediável, evitando que o espírito recaia nos antigos preconceitos. Sua única saída é então forjar a equipolência. Como ele mesmo afirma, ele deve se enganar e fingir para si mesmo que todas as coisas são falsas, possibilitando que “[...] os pesos das duas ordens de preconceitos tendam, por assim dizer, a igualar-se [...]”, equilibrando a balança e alcançando a equipolência.

A sutileza com que o filósofo afirma a necessidade de igualar as ordens de preconceitos parece, muitas vezes, passar despercebida. Supõe-se que, ao transformar a dúvida em negação, Descartes caia em uma espécie de dogmatismo, tendendo para o lado oposto. No entanto, esse não é o objetivo. Quando pensamos na metáfora da balança, Descartes não quer desequilibrá-la, fazendo-a pender para o lado que afirma todas as coisas serem falsas; ele busca ser capaz de equilibrá-la, fazendo com que ambas as suposições, a do verdadeiro e a do falso, se anulem, ou seja, se equiparem, resultando na suspensão do juízo. Isso não pode ser descrito de outra forma senão como equipolência. Se naturalmente tendemos a associar o provável ao verdadeiro, então devemos forçar sua associação com o falso. Dessa maneira, enquanto nosso impulso natural nos leva para uma direção, a força de nossa vontade nos conduzirá para a outra, permitindo-nos suspender o juízo.

Assim, embora a ideia de confiar apenas no que não pode ser colocado em dúvida como uma rejeição ao provável esteja presente em todas as obras cartesianas que apresentam a dúvida como método para alcançar o conhecimento certo e indubitável, é nas *Meditações* que Descartes apresenta, por meio do gênio maligno, a mais forte recusa à probabilidade. Isso porque, com o advento do gênio maligno, Descartes expõe pela primeira vez a força psicológica exercida pela probabilidade em nossos juízos. Embora saibamos, em teoria, que devemos recusar o provável e que não podemos aceitar o duvidoso como verdadeiro, ainda assim somos inclinados a dar nosso assentimento àquilo que nos parece mais provável. E é precisamente nesse ponto que somos levados ao erro.

O gênio maligno se revela, portanto, como uma expressão da equipolência pirrônica – ainda que radicalizada. Obviamente, essa equipolência não corresponde exatamente àquela dos pirrônicos, visto que Descartes precisa supor a falsidade de todas as coisas para equiparar os opositos, enquanto os pirrônicos constroem a equipolência por meio dos *tropos* (como o desacordo infinito ou a relatividade das percepções). Contudo, o resultado final é análogo: a suspensão do juízo. Se, no campo teórico, na busca pelo conhecimento, Descartes, assim como os acadêmicos, admite a existência da probabilidade, psicologicamente ele defende, como os pirrônicos, a necessidade da equipolência. Como enfatiza Sexto (PH I.8), no caso dos pirrônicos, a *epoché* ocorre quando a equipolência é reconhecida²⁰. O gênio maligno, por outro lado, é uma ficção metafísica que instaura dúvida até mesmo onde nenhum conflito de aparências existe originalmente.

Assim, enquanto os pirrônicos acreditam que a equipolência emerge naturalmente quando se constata a contradição entre argumentos igualmente plausíveis, Descartes a impõe metodicamente, independentemente do peso objetivo dos argumentos. Seu objetivo não é revelar um equilíbrio pré-existente, mas criar uma suspensão artificial do juízo para evitar a sedução da probabilidade – esta sim, para ele, um fenômeno psicológico inevitável. Assim, embora ambos recorram a uma equipolência construída, apenas Descartes a instrumentaliza como etapa transitória rumo à certeza indubitável.

²⁰ Contudo, esse reconhecimento nem sempre é passivo, pois pode exigir a aplicação deliberada dos tropos para revelar contradições que, de outro modo, poderiam passar despercebidas.

Retornando à interpretação de Gouhier, para ele, Descartes transforma a dúvida em negação, um movimento que faz com que a dúvida se torne de fato metódica, evidenciando ainda mais o seu propósito. Tal transição é veemente criticada por Gassendi (AT, X 257-258) em suas objeções à primeira Meditação. Para o objetor, ao considerar o duvidoso como se fosse falso, Descartes recairia em uma forma de dogmatismo, não apresentando uma dúvida cética genuína. O incerto é incerto e deve ser compreendido como tal. Tomar o incerto por falso por medo de que possa vir a ser visto como verdadeiro seria trocar um velho preconceito por um novo.

Gouhier concorda, até certo ponto, com essa afirmação de Gassendi, pois, segundo ele, essa seria a forma encontrada por Descartes para ser capaz de detectar a evidência:

Ora, Descartes precisa justamente desse dogmatismo às avessas para construir a sua máquina de detectar a evidência. Ele recusa então o ceticismo não no momento em que se afirma a verdade do *cogito*, mas desde a negação que assimila o duvidoso ao falso. Por conseguinte, a “dúvida metódica” não é uma dúvida cética, não porque ela seria uma dúvida não cética, mas simplesmente porque ela não é uma dúvida (Gouhier, 1999, p. 33 – tradução nossa)²¹.

Dessa forma, segundo Gouhier, a relação de Descartes com o ceticismo não seria tão próxima, pois embora ele faça uso da dúvida dos céticos, ele se distancia completamente deles ao inserir essa negação.

²¹ “Or, Descartes a justement besoin de ce dogmatisme à l'envers pour monter sa machine à détecter l'évidence, il refuse donc le scepticisme non pas au moment où s'affirme la vérité du *cogito* mais dès la négation qui assimile le douteux au faux. Par suit le ‘doute méthodique’ n'est pas un doute sceptique, ceci nullement parce qu'il serait un doute non sceptique, mais simplement parce qu'il n'est pas un doute”.

A interpretação desenvolvida por Gouhier é bastante interessante. O papel de artifício psicológico desempenhado pelo gênio maligno é estabelecido de forma muito consistente. Contudo, é precipitado afirmar que Descartes se distancia completamente do ceticismo. O gênio maligno não é tão contrário ao ceticismo, como defende Gouhier. É verdade que ele não constitui um argumento, pelo menos não no sentido tradicional, contudo, como destaca Lennon (2012), ele opera como um instrumento dialético que força a suspensão do juízo. Assim, ele se aproxima do ceticismo não pela plausibilidade, e sim pela função de impedir assentimentos dogmáticos, o que traz à tona uma das questões mais caras aos céticos: a suspensão do juízo. Seu poder, portanto, está menos na força lógica intrínseca (que Descartes reconhece ser improvável) e mais na eficácia psicológica de suspender o juízo sobre crenças arraigadas. Essa função ecoa o ceticismo antigo, especialmente a *epoché* pirrônica, ainda que por meios distintos: se os pirrônicos suspendiam o juízo diante de contradições reais, Descartes o faz diante de uma contradiçãoposta pela vontade. A radicalidade do gesto não anula sua afinidade com a suspensão cética – apenas a redefine.

Obviamente, se consideramos o ceticismo apenas como dúvida, seremos tentados a concordar com Gouhier. Entretanto, a dúvida é apenas um dos elementos do ceticismo, que se apresenta como uma doutrina filosófica muito mais complexa e com vertentes distintas. Como explica Marcondes:

O Ceticismo Moderno tem sido caracterizado pelo papel central que atribuiu à dúvida, principalmente a partir da chamada “dúvida sistemática”, ou “metódica”, inaugurada por Descartes. É possível

contrastar o Ceticismo Moderno com o Antigo, cuja ideia central era a época, ou suspensão do juízo. É possível também argumentar que a noção de dúvida não existia no pensamento cético grego tal como a empregaram os modernos e tal como a consagrou Descartes, e que, quando esse termo passou a ser usado, confundindo-se com o próprio Ceticismo da Modernidade, na verdade traduzia um conjunto de expressões utilizadas pelos céticos antigos. Embora esse uso seja anterior a Descartes, foi certamente esse filósofo o primeiro a dar à dúvida um papel central na formulação de seu método (Marcondes, 2019, p. 87).

Ademais, enquanto o ceticismo antigo – tanto na vertente acadêmica quanto pirrônica – concebia a suspensão do juízo como parte integrante de um modo de vida orientado para a tranquilidade, Descartes transforma a dúvida em ferramenta metodológica. O gênio maligno não serve, como nos tropos de Sexto Empírico, à conquista da serenidade, mas à fundação de um novo sistema de conhecimento. Essa transição, como analisa Hadot (1995), reflete a passagem da filosofia como modo de vida (como praticada na Antiguidade) para a filosofia como construção teórica (característica da modernidade). O paradoxo cartesiano reside precisamente em empregar um dispositivo aparentemente cético – a dúvida radical – para fins diametralmente opostos aos do ceticismo tradicional.

Considerações finais

Se a função do gênio maligno é alcançar a equipolência, aproximando Descartes do ceticismo pirrônico, não se pode, contudo, esquecer que a empreitada da dúvida é fundamentalmente acadêmica. Isso porque, a todo momento, o filósofo faz uso da fórmula dos acadêmicos, segundo a qual a

menor razão de duvidar é suficiente para a suspensão do juízo, e isso parece funcionar muito bem até o momento da radicalização da dúvida. É quando a dúvida alcança o seu mais alto patamar que Descartes se dá conta do peso da probabilidade e da força sobre-humana que seria necessária para que fôssemos capazes de rejeitar todo conhecimento, inclusive das verdades matemáticas e da existência do mundo exterior, baseado apenas na remota possibilidade de um Deus Enganador. Nesse contexto, a equipolência emerge como uma ferramenta indispensável, ainda que, em Descartes, ela seja forjada psicologicamente pelo artifício do gênio maligno. Ela permite que a balança não pese a favor da probabilidade, forçando-a para o lado contrário e reequilibrando-a.

Para compreender o verdadeiro papel do gênio maligno e abrancar minimamente toda sua complexidade, é fundamental nos atentarmos para as singularidades das duas formas de ceticismo: o pirrônico e o acadêmico. O embate entre probabilidade e equipolência revela uma forma diferente de enxergar a questão, destacando detalhes que de outro modo podem passar despercebidos.

A radicalização da dúvida cartesiana, por meio do gênio maligno, transcende as distinções tradicionais entre ceticismo acadêmico e pirrônico, revelando uma aproximação não evidente entre Descartes e a tradição cética, especialmente em relação à equipolência. Essa análise contribui para uma melhor compreensão da relação de Descartes com o ceticismo, destacando sua capacidade de articular elementos de diferentes tradições filosóficas e moldá-los em uma estrutura radicalmente nova, que viria a influenciar profundamente o pensamento moderno.

A interpretação do gênio maligno como um artifício psicológico e epistemológico para alcançar a equipolência pirrônica pode abrir caminhos para novas investigações sobre a recepção do ceticismo antigo na filosofia moderna e suas implicações para debates contemporâneos sobre a dúvida e o conhecimento. Questões sobre as verdadeiras fontes e a originalidade da dúvida empreendida por Descartes permanecem em aberto, mas o elemento ímpar do gênio maligno nos permite perceber como ele reformulou o ceticismo, articulando elementos das duas correntes céticas antigas em algo completamente novo. Embora não se possa afirmar que tal articulação é feita por Descartes de maneira completamente consciente, pois a extensão e a precisão do seu conhecimento sobre o ceticismo são questionáveis, fato é que o resultado alcançado por ele é extremamente interessante e singular.

Abstract: The present article aims to establish a comparison between the Cartesian evil genius and one of the most fundamental precepts of Pyrrhonian skepticism, namely, the equipollence (*isostheneia*). Setting aside historical investigations concerning to Cartesian sources concerning skepticism – while still considering the distinction between Pyrrhonian and Academic skepticism and Descartes' engagement with both traditions –, the goal is to draw a parallel between the role played by the evil genius in the *Meditations* and the Pyrrhonian equipollence. To this end, a counterpoint is established with the notion of probability (*pithanon*), which is fundamental to Academic skepticism. The intention is to reveal a new way of understanding the evil genius that does not interpret it as a point of divergence between Descartes and skepticism, but establishes it as a point of convergence. This interpretation is grounded primarily through the concepts of equipollence, suspension of judgment (*epoché*) and probability.

Keywords: Descartes, skepticism, evil genius, probability, equipollence.

Referências

- BROUGHTON, Janet. *Descartes's Method of Doubt*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- BURNEYAT, Myles. Idealism and Greek Philosophy: what Descartes saw and Berkley missed. *The Philosophical Review*, Ithaca, v. 90, n. 1, p. 3-40, 1982.
- CHARRON, Pierre. *De la sagesse*. Paris: Fayard, 1986.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Acadêmicas*. Tradução, introdução e notas de José Rodrigues Seabra Filho. Edição bilíngue (latim-português). Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2012.
- CÍCERO. *Academica*. Translated by Harris Rackham. London: Harvard University Press, 1994.
- CURLEY, Edwin. *Descartes against the Skeptics*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes*. ADAM, C.; TAN-NERY, P. (orgs.). Paris: Léopoldo Cerf, 1897-1913. 12v. Reimpr. Paris: J. Vrin, 1996. 11v.
- DESCARTES, René; *Discurso do método; Meditações; Objeções e Respostas; As paixões da alma*. Tradução de Gerard Lebrun. São Paulo: Abril Cultural, 1999(a).
- DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Tradução de Fausto Castilho. São Paulo: Edições Cemodecon; IFCH - UNICAMP, 1999(b).

DESCARTES, René. *Regras para a Direção do Espírito*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FRANKFURT, H. *Demons, Dreamers, and Madmen: The Defense of Reason in Descartes's Meditations*. Princeton: Princeton University Press, 1965.

LENNON, Tomas; HICKSON, Michael. The skepticism of the first meditation. In: DETLEFSEN, Karen (org.). *Descartes' Meditations: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 9-24.

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

GOUHIER, Henri. Doute méthodique ou négation méthodique? *Les Études Philosophiques*, v. 9, n. 2, p. 135-162, 1954.

GOUHIER, Henri. *La pensée metaphysique de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1999.

GROARKE, Leo. Descartes' first Meditation: something old, something new, something borrowed. *Journal of the History of Philosophy*, Baltimore, v. 22, n. 3, p. 281-301, 1984.

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

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução de Flávio Fontenelle Loque. São Paulo: É Realizações, 2014.

LARMORE, Charles. Scepticism. In: GARBER, Daniel; AYERS, Michael (org). *The Cambridge history of seventeenth-century philosophy*. 1st pbk. ed. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2003. v. 2. p. 1.145-1.192.

LENNON, Thomas. *The plain truth: Descartes, Huet and Skepticism*. Leiden: Brill, 2008.

MAIA NETO, José R. Academic skepticism in early modern philosophy. *Journal of the History of Ideas*, v. 58, n. 2, p. 209-230, 1997.

MAIA NETO, J. R. Descartes Cético. In: WRIGLEY, M.; SMITH, P. (org.). *O Filósofo e sua História: uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas: Coleção CLE, 2003. p. 297-313.

MAIA NETO, J. R. Scepticism. In: CLARKE, Desmond M.; WILSON, Catherine (orgs.). *The Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 227-248.

MAIA NETO, J. R. Le Probabilisme académicien dans le scepticisme français de Montaigne à Descartes. *Revue philosophique*, Paris, n. 4, p. 467-484, 2013.

MAIA NETO, J. R. Lennon on Descartes and Skepticism. In: EASTON, Patricia; SMITH, Kurt (orgs.). *The Battle of the Gods and Giants Redux: Papers Presented to Thomas M. Lennon*. Leiden: Brill, 2015. v. 1. p. 60-79.

MARCONDES, Danilo. *Raízes da dúvida: ceticismo e filosofia moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

PAGANINI, Gianni. *Skepsis: le debat des Modernes sur le Scepticisme*. Paris: Vrin, 2008.

PERIN, Casey. *The demands of reason: an essay on Pyrrhonian scepticism*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

POPKIN, Richard. H. Charron e Descartes: os frutos da dúvida sistemática. In: POPKIN, R. H. *Ceticismo*. Niterói: EDUFF, 1985. p. 23-30.

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

PORCHAT PEREIRA, Oswaldo. *Vida comum e ceticismo*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

SEXTUS, Empiricus. *Outlines of scepticism*. Translated by Julia Annas and Jonathan Barnes. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1994.

SEXTO, Empírico. *Hipotiposes Pirrônicas Livro I*. Tradução de Danilo Marcondes. *O que nos faz pensar*, v. 9, n. 12, p. 115-122, 1997.

WILLIAMS, Bernard. *Descartes: The Project of Pure Enquiry* (Revised Edition). London: Routledge, 2005.