

# Berkeley no país das Luzes: ceticismo e solipsismo no século XVIII<sup>1</sup>

Sébastien Charles

Université de Sherbrooke

resumo A influência do ceticismo nos séculos XVI e XVII é por demais evidente para ser posta em questão. De Montaigne a Bayle, parece que o cético foi o promotor tanto de uma refutação radical dos princípios metafísicos escolásticos e depois cartesianos quanto de uma crítica feroz às autoridades religiosas e políticas. Ora, esse papel parece ter se amenizado no Século das Luzes, ou melhor, se deslocado - somente as dimensões críticas do social continuaram pertinentes. Pretende-se mostrar aqui o pressuposto de uma tal leitura que leva em conta apenas o aspecto visível da crítica cética e mostrar que o ceticismo, sob uma forma particular (o solipsismo), foi uma das grandes questões da epistemologia das Luzes e que ele é indissociável, para ser compreendido em toda a sua dimensão polêmica, da recepção européia do imaterialismo berkeleyano. O objetivo de nossa intervenção se faz compreender então claramente: explicar primeiramente como uma tal concepção epistemológica pôde nascer em terra cartesiana e quais foram os seus líderes desse solipsismo das Luzes, a supor que os tenha havido, para mostrar, em seguida, porque ela pôde se tornar uma questão metafísica maior no século XVIII, antes de definir, para concluir, os interesses a que ela serviu ou desserviu.

**palavras-chave** cartesianismo – imaterialismo – Luzes – materialismo – metafísica – ceticismo - solipsismo.

Se eu começasse por lhes confessar pura e simplesmente que duvido firmemente da existência de um público nesta sala, ou mesmo da existência da própria sala, e que São Paulo é apenas o produto de minha consciência, como aliás, de modo mais geral, o mundo inteiro, vocês

Recebido em dezembro de 2004. Aceito em janeiro de 2005.

dois pontos, Curitiba, vol. 1, n. 2, p.11-33, jan/jun, 2005

duvidariam, creio que com razão, de meu estado mental, e recomendar-me-iam uma estada naquilo que, no século XVIII, era chamado de “*petites-maisons*” e que hoje batizamos mais comumente de asilo psiquiátrico.

No entanto, por estranho que possa parecer, a teoria que postula que uma única consciência poderia ser a fonte única de toda existência mundana parece ter tido *diversos* discípulos no Século das Luzes, o que pode parecer em si mesmo paradoxal, uma vez que essa doutrina afirma exclusivamente a existência de um único ser. Eu gostaria, aqui, apenas de explicar rapidamente como uma tal concepção, que foi qualificada de *egoísmo* ou de *egomet* (o egoísta sendo o indivíduo que se acredita o único existente), pôde nascer em terra cartesiana, quais foram seus líderes (a supor que os tenha havido), por que razão ela pôde tornar-se uma questão metafísica maior no século XVIII e quais são os interesses que ela serviu ou desserviu.

## I. As conclusões solipsistas da refutação cartesiana do ceticismo

De saída, poder-se-ia pensar que a doutrina egoísta tem uma relação intrínseca com o ceticismo antigo. Nada disso. Por certo, Cícero realmente nos diz que Metrodoro de Quios não conseguia decidir-se acerca da existência das coisas<sup>2</sup> e Sexto Empírico (s/d, I, 65-87) atribui, de seu lado, essa afirmação a Górgias, ao passo que Sêneca a põe na boca de Zenão de Eléia<sup>3</sup>. Mas, de um modo geral, tais afirmações são excepcionais e não têm maior peso. O que interessava os céticos da antigüidade era antes de tudo o estatuto que se deve conceder à ordem fenomenal, às aparências; era criticar o saber sensível ao invés de dizer que os sentidos não percebiam nada. Montaigne, no Renascimento, ecoará um tal ceticismo: “[O homem] não pode esquivar-se ao fato de que os sentidos sejam os mestres soberanos do conhecimento; mas eles são incertos e falsificáveis em todas as circunstâncias” (MONTAIGNE, 1962, p. 576). Enfim, antes de Descartes, a questão da existência do mundo exterior não se põe, pelo menos não com a radicalidade que o cartesianismo conferir-lhe-á.

Com efeito, foi Descartes quem pôs o problema da existência do mundo exterior, ao procurar subverter a ordem das certezas e fazer da

existência da alma, pelo viés da descoberta do *cogito*, uma certeza mais imediata que a do corpo. Tal não era, é claro, sua intenção primeira, uma vez que Descartes toma por tão certa a existência do corpo quanto a da alma, a do *cogito* sendo simplesmente metodologicamente primeira na ordem dos conhecimentos. Pois, para ele, a existência necessária de um Deus bom garante de maneira definitiva que as sensações que percebemos remetem efetivamente a algo existente fora de nós, mesmo se elas não nos permitem conhecer sua natureza<sup>4</sup> – a extensão, a título de substância, só podendo ser compreendida pelo entendimento.

Mesmo na época de Descartes, essa solução para o problema da existência dos corpos exteriores, por engenhosa que fosse, não resolvia em nada a questão. Regius, por exemplo, considerava que Deus podia ter boas razões para enganar-nos (para nosso bem ou ainda para punir-nos por nossos pecados). E mesmo se ele não era enganador, podia facilmente nos afetar do mesmo modo, com ou sem matéria. Enfim, para Regius – e Géraud de Cordemoy, muito embora discípulo de Descartes, não deixa por menos –, sem a fé que evoca a criação do universo, a existência do mundo exterior permanece problemática.

É essa solução que Malebranche retoma, fazendo exclusivamente da fé a garantia da objetividade do mundo. Tal solução decorre de seu sistema, no qual só Deus é causa eficaz, os corpos não podendo agir sobre o espírito. Desde então, sem a fé, nenhuma certeza metafísica é possível: “é por um ato livre e, em consequência, sujeito a erro que assentimos e não por uma impressão invencível: pois acreditamos por assim o quereremos livremente e não porque o vejamos com uma evidência que nos põe na necessidade de acreditar [na existência do mundo] como o fazem as demonstrações matemáticas” (MALEBRANCHE, 1958-1967, “VIº esclarecimento”, p. 64). Ora, a liberdade supõe a possibilidade do erro e, ali onde não temos demonstração certa, devemos remeter-nos à fé, tese que Arnauld criticará no capítulo 28 das *Vraies et fausses idées*.

A despeito dessa crítica, é a posição de Malebranche que prevalecerá. O abade de Lanion, em suas *Méditations sur la métaphysique*, que publicou em 1678 em Paris sob o pseudônimo de Guillaume Wander, irá mesmo levar até o fim o malebranchismo e, mais particularmente, a tese da simplicidade das vias: “Deus, que age sempre pelas vias mais simples, sendo a causa imediata de minhas modificações, tenho razões para pensar

que seria um desvio excessivamente longo para esse ser infinitamente sábio isso de criar a extensão para dar-me sensações que ela não pode produzir” (Lanion *apud* PILLON, 1895, p. 126)<sup>5</sup>. O raciocínio é bem montado. Com efeito, de que serve a criação da matéria se Deus é capaz, *sem ela*, de produzir em nós modificações exatamente similares àquelas que teríamos se ela existisse? Resta que Lanion concede, ele também, que a fé garante a existência dos corpos exteriores, mas acrescenta que um tal ato de fé vai de encontro às deduções da razão e faz dessa existência um puro mistério. É também a opinião de um professor de filosofia paduano, Michelangelo Fardella, que chega mesmo a mostrar que a fé talvez não seja um critério de certeza exemplar, pois a Sagrada Escritura possui diferentes sentidos e seria bem possível que os trechos nos quais ela menciona a existência dos corpos sejam destinados apenas aos iletrados e não aos filósofos. Essa idéia é compartilhada, desta vez na Inglaterra, por John Norris, que também se recusa a ver no texto revelado uma prova demonstrativa dessa existência dos corpos, uma vez que todo texto é, em si mesmo, um pedaço de matéria.

Do lado dos adversários do cartesianismo, os impasses aos quais a filosofia moderna conduz foram igualmente notados. Um cético como Huet delicia-se aqui, ainda que ele próprio seja obrigado a recorrer à fé para decidir a questão da existência dos corpos exteriores<sup>6</sup>. Por outro lado, Simon Foucher, próximo do ceticismo acadêmico, retoma a grande distinção cartesiana entre qualidades secundárias e primárias a fim de provar a impossibilidade, para os defensores de uma tal diferenciação, de conseguir resolver o problema do solipsismo. Pois, se os cartesianos reconhecem que a percepção das qualidades secundárias remete ao sujeito, deveriam igualmente aceitar reconhecer que as qualidades primárias são tão perfeitamente subjetivas quanto aquelas.

Essa intuição, como se sabe, foi retomada por Bayle no famoso artigo “Pirro” de seu *Dictionnaire historique et critique* e, acrescentada a um argumento deveras interessante, conduz a derrubar a tese cartesiana da veracidade divina. Com efeito, se os homens pensaram desde o começo da humanidade que as qualidades ditas secundárias eram inerentes aos objetos sem que isso seja compreendido como uma enganação divina, por que seria diferente hoje com as qualidades primárias? Ou, para dizê-lo com as palavras de Bayle: “Desde o começo do mundo, todos os homens, com a

exceção talvez de um em duzentos milhões, acreditam firmemente que os corpos são coloridos e isso é um erro. Eu pergunto: Deus engana os homens com relação a essas cores? Se ele os engana a esse respeito, nada impede que ele os engane a respeito da extensão” (BAYLE, 1820a, p. 102, obs. B). A esse argumento inescapável Bayle acrescenta, dessa vez no artigo “Zenão”, a tese da simplicidade das vias, tomada de Lanion. Mas a fé não poderia garantir a existência do mundo exterior? Não, pois como bom leitor de Fardella, Bayle sabe que toda fundamentação da certeza da existência da extensão sobre a fé deve ser tida por nula e inexistente. Além disso, ele nota a justo título a circularidade do argumento: “supondo que Jesus Cristo tenha-se acomodado à lógica popular, não se pode provar pela Escritura que há corpos: como então estar-se-ia assegurado pela fé de que há corpos” (BAYLE, 1820b, p. 50, obs. H), uma vez que essa última repousa sobre o texto sagrado, corpóreo de uma ponta à outra?

Enfim, no momento em que termina um século e começa um outro, o solipsismo parece surgir como uma posição filosófica coerente, para não dizer legítima. Podemos encontrar seus vestígios em um manuscrito clandestino do início do século XVIII – as *Réflexions morales et métaphysiques sur les religions et les connaissances de l’homme* (cf. CHARLES, 2000a) – e nas revistas científicas da época que disseminam o debate<sup>7</sup>. Assim são publicadas, no *Mémoires de Trévoux* de 1704-1705, duas violentas diatribes contra o cartesianismo, que fazem dele uma porta de entrada indiscutível para o solipsismo e uma causa possível dos sucessos do ateísmo (posto que o solipsismo arruína a prova cosmológica da existência de Deus), acusando-o de tornar as disputas metafísicas modernas estéreis e de afastar assim os livres pensadores da simplicidade da religião cristã.

Assim, o cartesianismo, que pretendia ser a panacéia ideal que corta na raiz as especulações céticas, não fez mais, até mesmo segundo seus defensores, do que reforçar a mais radical de todas as dúvidas, aquela que versa sobre a existência de toda e qualquer coisa, e não produziu, para seus detratores, nenhuma prova demonstrativa permitindo resolver os problemas que criou. Compreende-se então o juízo sem meias-tintas de um gassendista como François Bernier no final do século XVII: “Não sei se devo dizer-vos que os cartesianos, à força de especular sobre seu grande princípio: *penso, logo existo*, acabaram não apenas por acreditar que é bem mais fácil demonstrar que há substâncias espirituais do que

corporais, mas por duvidar de que haja algum corpo na natureza e mesmo a tomar por provável que não haja nenhum e que tudo seja espírito” (BERNIER, 1835, p. 373).

## II. O egoísmo: realidade parisiense ou invenção necessária?

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 Berkeley. Berkeley egoísta? Parece difícil de acreditar, quando se sabe, de um lado, que sua obra se apresenta como uma refutação do ceticismo e do ateísmo e, de outro, que a existência dos corpos exteriores, no imaterialismo, não se constitui em um problema. No entanto, salvo raras exceções, seu pensamento será confundido com o dos egoístas, pela única razão de que os jesuítas terão assim decidido, e isso a fim de melhor refutar Malebranche (excessivamente próximo do necessitarismo espinosista, segundo eles), atribuindo-lhe discípulos com doutrinas disparatadas, tais como o solipsismo.

Pois se o egoísmo conquista cidadania no pensamento filosófico francês do início do século XVIII, é antes de tudo sob as feições de Berkeley; uma tal identificação é obra dos jesuítas. Primeiro, graças a duas recensões parciais dos primeiros textos de Berkeley (o *Tratado dos princípios do conhecimento humano* e os *Diálogos entre Hylas e Filonous*), publicadas em 1713, que apresentam Berkeley como “um malebranchista de boa-fé” que “levou sem meias-medidas os princípios de sua seita bem além do senso comum e [que] disso concluiu que não há nem corpo nem matéria e que apenas os espíritos existem” (MÉMOIRES DE TRÉVOUX, 1713, p. 921). Depois, devido a uma aproximação duvidosa, o autor anônimo do *Mémoires de Trévoux*, alegando conhecer um “malebranchista que vai mais longe do que o sr. Berkeley” e crê ser “o único ser criado que exista” (*ibidem*)<sup>8</sup>. Aqui, novamente, nenhuma precisão é-nos fornecida acerca da identidade desse egoísta.

Cinco anos depois, quando as *Œuvres philosophiques* de Fénelon, dirigidas por Ramsay, são publicadas por Estienne, Tournemine, então diretor do *Mémoires de Trévoux*, acrescenta as *Réflexions sur l'athéisme*, já publicadas em 1713, mas dessa vez aumentadas por três páginas contra os espinosistas e seis contra Berkeley, retomadas, alguns meses depois, no *Mémoires de Trévoux*, de janeiro de 1719. Por que toda essa sanha? Simplesmente porque o imaterialismo parece então substituir-se ao espinosismo e seduzir a *intelligentsia*. O líder dessa seita de imaterialistas, Berkeley, toma o contrapé exato do espinosismo, pelo menos daquele que Tournemine inventou de uma ponta à outra, afirmando que tudo é espírito ali onde Espinosa dizia que tudo é matéria. Desde então, o mundo material não é senão uma fantasmagoria que só existe no espírito daquele que o pensa e que se apresenta a ele segundo uma necessidade inteiramente natural<sup>9</sup>. Esse naturalismo é, para Tournemine, indicativo de um profundo imoralismo e, sobretudo, de um ateísmo radical que derruba toda prova cosmológica da existência de Deus. Felizmente, acredita Tournemine, esse sistema, por seus próprios excessos, não terá lá muitos adeptos. De um lado, porque se opõe ao senso comum; de outro, porque a presença em nós de idéias que não remetem a nós mesmos implica a existência de um Deus todo-poderoso e, por fim, porque todo imaterialista conseqüente deve ou bem reconhecer que seu espírito foi criado (o que supõe remontar a uma causa primeira, coisa que os egoístas, descritos como ateus, deveriam recusar) ou que ele é eterno – mas, nesse caso, haveria um momento em que ele não pensaria e só seria ativo de um certo tempo para cá, o que implicaria fazer intervir a temporalidade no seio mesmo da eternidade, o que é absurdo. Enfim, Tournemine conclui mostrando que se trata aí de “suposições bizarras para as quais não se vê nenhum fundamento; na verdade, os incrédulos querem fazer-nos acreditar em coisas mais incríveis do que todos os mistérios” (FÉNELON, 1718, p. 368).

Tournemine não leu uma linha sequer das obras de Berkeley, isso parece evidente. Não obstante, sua opinião terá uma repercussão certa, as *Œuvres philosophiques* de Fénelon sendo largamente difundidas e reeditadas onze vezes entre 1712 e 1740. *L'Europe savante*, dando uma recensão da obra em abril de 1719, ecoará as observações de Tournemine. Berkeley é ali descrito como o autor do sistema dos imaterialistas, doutrina que prega que “tudo é espírito; o mundo não é mais que um

composto de seres pensantes; tudo o que de corpóreo cremos ver, sentir, não é mais que um fantasma que nosso espírito fabrica para si, ou antes, que nasce em nós pela necessidade natural que nos fez nascer” (L'EUROPE SAVANTE, 1719, art. I, p. 189). O egoísmo é doravante um fato social, uma doutrina sem dúvida estranha, mas que no entanto merece ser refutada.

Uma vez que foram os jesuítas que criaram, de ponta a ponta, o problema, serão portanto eles os primeiros que se encarregarão de resolvê-lo. Foi sem dúvida alguma o Père Buffier quem se consagrou o mais seriamente a essa tarefa. Consciente dos riscos que o egoísmo podia fazer correr à fé cristã, ele crê necessário não apenas refutá-lo, como também propor um sistema filosófico que possa garantir a existência dos corpos exteriores. Esse sistema tem por fundamento a doutrina do senso comum, única apta a substituir o cartesianismo que, embora refute efetivamente os céticos, forçando-os a conceder a existência de uma certeza (a do *cogito*), não consegue libertar-se do solipsismo e, portanto, só executa metade do trabalho. Ora, diz-nos Buffier, com o cogito apenas, uma consequência desse tipo é inevitável, pois o testemunho dos sentidos é recusado (os corpos não existindo), a autoridade humana ou divina vê-se contestada (uma vez que toda autoridade age sobre nós por intermédio dos sentidos) e a ação imediata de Deus torna-se problemática (uma vez que a própria suposição de Deus implica um ser diferente daquele que se crê o único existente; o que é contraditório com o sentimento íntimo que põe como única evidência a atividade da consciência do sujeito). Enfim, os partidários do sentimento íntimo podem, em toda boa fé, pôr a inexistência, fora deles, do mundo exterior.

Parece portanto que o egoísmo seja irrefutável uma vez posto o sentimento íntimo. Resta o bom senso, que Buffier designa sob a expressão de *sensu comum*, a saber, “a disposição que a natureza pôs em todos os homens ou manifestamente na maior parte dentre eles [que se note a nuance, que permite dar conta da existência dos egoístas], para fazer-lhes emitir, quando atingem a idade da razão, um juízo comum e uniforme sobre objetos diferentes do sentimento íntimo de sua própria percepção, juízo que não é a consequência de nenhum princípio anterior” (BUFFIER, 1732, p. 564). Graças ao senso comum, podemos superar o solipsismo e fundar verdades primeiras<sup>10</sup> independentes do sentimento íntimo e, para a maioria



dos indivíduos, dotadas de uma evidência quase tão forte quanto a deste, a mais evidente das quais põe, antes da existência de Deus<sup>11</sup>, a “de outros seres e de outros homens além de mim”. Para fechar o debate com os céticos, bastará dizer que o solipsismo não é uma verdade primeira (um sentimento natural), mas que se trata de uma proposição filosófica adquirida por um raciocínio complexo que o senso comum recusa. O que parece um tanto fraco, pois o senso comum é também naturalmente persuadido de que a terra gira em volta do sol e apenas um raciocínio também complexo pode retificar o que o sentimento natural persuade-nos a acreditar. A resolução do problema da existência do mundo exterior, por Buffier, reduz-se portanto a dizer que os corpos existem porque é uma primeira verdade e que é uma primeira verdade porque o assentimento quase universal dos homens no tempo e no espaço prova-o. Quanto àqueles que, à força de reflexões, chegarem ao sentimento contrário, é muito simplesmente porque terão perdido o senso comum.

A partir dessas diversas tentativas de refutação, como não acreditar a seita egoísta realmente ativa? Compreende-se então que, desde 1719, Wolff a evoque por meio da menção à existência, em Paris, de indivíduos que “recusam a existência de todas as coisas mas admitem a do Ego (*das Ich*)” (WOLFF, 1719, § 2, 944; cf. também WOLFF, 1724, p. 75). Mas quem são eles? Wolff, que lhes concede um lugar enquanto variante sutil do idealismo no esquema dos sistemas de filosofia que ele traça nos parágrafos 32 a 43 do capítulo primeiro da *Psychologia rationalis* de 1734<sup>12</sup>, ensina-nos igualmente a existência de um egoísta, discípulo de Malebranche<sup>13</sup>, que teria professado sua doutrina em Paris e que contra toda expectativa teria ali recrutado vários discípulos, sem, contudo, fornecer-nos seu nome. Alguns anos antes, Pfaff (1722) expunha a história da seita em uma dissertação intitulada *Oratio de Egoismo, nova philosophica haeresi*, e nomeava, dessa vez, seus inspiradores (Descartes e, sobretudo, Malebranche) e seus chefes (Fardella e Berkeley, é claro, mas também Arthur Collier).

Na verdade, para ter nomes precisos, será preciso endereçar-se a obras obscuras. Assim, segundo Flach de Saint-Sauveur (pseudônimo, segundo Barbier, de Jérôme du Perrier e de Anthelme de Tricaud), autor de *Pièces fugitives d’histoire et de littérature anciennes et modernes* datadas de 1704, um certo Jean Brunet, médico de profissão, teria feito publicar, na estreira de leituras na casa do abade de Cordemoy, filho do célebre filósofo, um

*Projet d'une nouvelle métaphysique* em 1703. Descobrimos nesse *Projet* uma nova filosofia que tem “por princípio fundamental *que apenas ele [Brunet] existe no mundo; que seu pensamento é a causa da existência de todas as criaturas; que nas ocasiões em que, para a infelicidade do gênero humano, ele cessa de pensar nelas, elas aniquilam-se*” (DE SAINT-SAUVEUR, 1704, segunda parte, p. 356). Mas nunca ninguém conseguiu encontrar o menor rastro desse escrito gabando o egoísmo e as outras obras que possuímos de Brunet permitem duvidar de seu estatuto de solipsista. Resta, não obstante, um texto espantoso, uma “Teoria particular do movimento”, em que podemos ler que “cada um deve procurar em seus próprios recursos a razão e a causa das aparências do mundo imaginário em que ele preside só” (BRUNET, 1687, p. 210). Segue-se uma tentativa de definição do espírito como lugar ao mesmo tempo da consciência e das idéias do entendimento e da imaginação, idéias que se diferenciam por sua forma e não por sua objetividade e que *representam* as coisas externas tais como nos aparecem, que só diferem entre si por sua situação no espaço e sua figura. Esses corpos externos são compostos de átomos, que estão em movimento ou em repouso e que ocupam todo o espaço disponível, com exceção do vazio que os separa uns dos outros. Isso é deduzido apenas pelo pensamento, que só precisa do mundo exterior como confirmação daquilo que ele deduz *a priori*. Mas Brunet deixa-nos nesse estágio da análise, sob o pretexto de uma próxima obra em que extrairá todas as conseqüências disso e reconciliará o idealismo absoluto que ele apresenta aqui com o sensualismo defendido em 1695 em seu *Projet de médecine*. Não se pode portanto fazer de Brunet, a partir apenas dos textos que possuímos, um solipsista.

Outro pretenso egoísta: Gaspard Langenhert. De origem holandesa<sup>14</sup>, estabelece-se em Paris em junho de 1697, onde, segundo Lefebvre de Beauvray, autor em 1770 de um *Dictionnaire social et patriotique*, teria professado o egoísmo: “Enquanto estes [os idealistas], seguindo o exemplo de *Berkeley*, só percebem a existência dos espíritos, aqueles [os materialistas] só vêem a dos corpos. Alguns, que se acreditam mais razoáveis que os outros e que o são ainda menos, só admitem como realidade a de seu ser próprio e individual. Esse último sistema, sob o nome de *egoísmo*, foi sustentado recentemente, e mesmo em Paris, de maneira bastante pública por um sofista holandês chamado *Langhner*” (DE BEAUVRAY

1770b, p. 328.)<sup>15</sup>. Visivelmente inspirada em Wolff, essa indicação teria realmente alguma legitimidade? É tão difícil sustentá-lo nesse caso quanto o fora no de Brunet. Aqui também as referências são de segunda mão e o texto de Lefebvre de Beauvray data de 1770, ou seja, mais de 60 anos após os fatos que relata.

No entanto, dessa vez nós dispomos de um texto de Langenhert, o *Nouveau philosophe*. Seria ele realmente o breviário do solipsismo? Não é, em todo caso, o do ceticismo, uma vez que, de saída, Langenhert anuncia, como bom discípulo de Geulincx<sup>16</sup>, que a dúvida não é nada, uma vez que não há meio-termo entre conhecer e ignorar e que a suspensão do juízo é um procedimento puramente retórico, pois conhecer e julgar são coisas idênticas. A isso se acrescentam uma refutação dos universais (Langenhert é um nominalista convicto), uma crítica da noção de causalidade (ele afirma a identidade da causa e do efeito e quer que toda coisa só seja conhecida por si mesma) e do ocasionalismo, uma discussão cerrada da distinção entre potência e ato (que ele recusa) e, o que nos interessa mais particularmente, uma atenção detida à problemática da existência dos corpos. Ele mostra, de início, que foi Descartes quem, a esse respeito, criou um problema que não deveria ter sido posto e não soube resolvê-lo: “nosso filósofo nega absolutamente que Descartes tenha demonstrado a existência dos corpos fora de nosso entendimento e, além disso, sustenta que o exato oposto segue-se dos próprios princípios de Descartes ou, pelo menos, que por seus princípios não podemos ter um conhecimento certo da existência dos corpos” (LANGENHERT, 1701, p. 41). A seguir ele acrescenta – e seu nominalismo só poderia levá-lo a isso, como levará Berkeley à mesma conclusão alguns anos mais tarde – que a existência de uma extensão substancial é altamente problemática (*idem*, p. 87-91). Ele termina, por fim, com uma constatação algo ambígua acerca da existência das coisas materiais fora de nós: “Todo mundo está persuadido de que há corpos fora de nós e de que há coisas materiais que existem fora de nosso espírito; no entanto, ninguém oferece disso uma boa razão e talvez não se tenha encontrado nenhuma” (LANGENHERT, 1702, p. 65).

Atento aos debates internos ao cartesianismo, Langenhert lembra o argumento cartesiano da veracidade divina, as críticas que lhe foram feitas pelos ocasionalistas e notadamente a simplicidade das vias; ele retoma a crítica de Foucher acerca da semelhança, destrói a distinção cartesiana

entre extensão formal e objetiva e ataca de maneira violenta o abuso pelos cartesianos dos termos “claro” e “distinto”; usa o argumento do sonho e mostra que os cartesianos não podem refutá-lo e, desse procedimento, conclui simplesmente que “se segue dos princípios do sr. Descartes ou *que não há corpos que existam fora de nós, isto é, fora de nosso espírito, ou que não podemos saber que eles existem*” (*idem*, p. 87).

Assim, o cartesianismo só pode levar ao ceticismo e é por isso que é preciso libertar-se dele e propor uma nova filosofia. Será ela apta a provar aquilo que Descartes não conseguiu? Nosso *philosophus novus* tem sérias dúvidas a respeito. Decerto, Langenhert reconhece no final que é difícil duvidar da existência dos corpos exteriores, mas as únicas provas que ele dá dessa existência são inteiramente subjetivas – ele remete seus leitores à sua boa-fé, sua consciência, seu sentimento interior. Do ponto de vista metafísico, nenhuma certeza é concebível. “Creio mesmo, conclui ele, que não está ao alcance do divino Platão demonstrar por sua dialética (é assim que ele chama a metafísica) que haja corpos que existam fora de nós. Trata-se, na verdade, apenas de uma hipótese, mas uma hipótese que se apóia na verdade da Física” (*idem*, p. 88). Mas aquilo que é verdadeiro na Física não o é necessariamente na metafísica, como o mostrou a tese da distinção das ciências evocada no primeiro diálogo do *Philosophus Novus*. E, além disso, a Física, sendo uma ciência hipotética – o que não ocorre com a metafísica –, pode-se então conferir à existência dos corpos um estatuto de axioma, isto é, de postulado primeiro e indemonstrável e cuja realidade é necessária para fundar a Física enquanto ciência.

Assim, uma leitura atenta da obra principal de Langenhert leva incontestavelmente à sua exclusão definitiva da lista dos egoístas que, sem ele e Brunet, vai derretendo como neve ao sol. Decerto, resta Berkeley e a acusação de egoísmo assumirá plena força contra ele e fará de sua figura o símbolo do oponente sonhado pelos adversários do idealismo.

### III. Os filósofos e o solipsismo: a oposição sistemática a Berkeley

Detenhamo-nos um instante diante da figura de Berkeley e procuremos ver como os pensadores do século XVIII, da *Logique* de Jean-Pierre de

Crousaz<sup>17</sup> publicada em 1724 até os textos de Condorcet e dos Ideólogos na virada do século, tentaram uma refutação em regra do egoísmo que lhe atribuem. Primeiro ponto importante: todos os filósofos do século XVIII – ateus, cristãos, deístas – foram mobilizados por esse combate, certamente por motivos divergentes, mas nem por isso se deve deixar de notar essa unanimidade, especialmente rara no século das Luzes<sup>18</sup>. Para os deístas e os cristãos, o argumento é idêntico: suprimindo o mundo, o egoísta suprime igualmente a prova mais tangível da existência de Deus como criador. Mas há outra razão, bem mais sutil, que só se encontra exposta de modo explícito em um romance filosófico, o *Philosophe anglais, ou histoire de monsieur Cleveland*, do Abbé Prévost (1777, t.VI, livro 14, p. 82-83). Se as sensações são incapazes de remeter necessariamente a uma matéria não percebida, então se pode igualmente deduzir que os efeitos espirituais que são nossos (vontade, desejos) poderiam também não apontar para uma substância imaterial – a saber, a alma ou o eu. O egoísmo é perigoso não apenas porque arruína a prova cosmológica da existência de Deus, mas também porque leva, por meio de uma reviravolta conceitual, a negar a existência da alma e, portanto, sua imortalidade – e conduz diretamente ao ateísmo ou, no mínimo, ao ceticismo.

O que dizem os *philosophes*? Quer sejam deístas, quer sejam materialistas, para eles o solipsismo é um erro de lógica e um engano metafísico que podemos e devemos corrigir. Para Voltaire, a única maneira de consegui-lo é recusar a epistemologia de Bayle e de Berkeley, que reduz as qualidades primeiras às qualidades segundas<sup>19</sup>. Voltaire ainda acrescenta o argumento da impenetrabilidade, propriedade essencial da extensão que o tato revela-nos nos corpos exteriores e que, segundo ele, dá-nos a idéia da matéria. Mas isso não é lá muito convincente e Voltaire o percebe, pois declara diversas vezes sua ignorância a esse respeito. Ele prefere então concluir com uma refutação por absurdo que deixa intocado o problema: “os pirrônicos permitir-me-ão que comece por acreditar firmemente que há corpos, sem o que me seria preciso recusar a existência desses senhores” (VOLTAIRE, 1968, p. 448)<sup>20</sup>.

Bem mais sistemática é a posição de Turgot, que se exprime, já em 1750, nas *Lettres à l'abbé de... sur le système de Berkeley* e, seis anos mais tarde, no artigo “Existência” da *Encyclopédia*. O argumento que volta com

maior frequência sob sua pena é o da causalidade, que podemos resumir no seguinte silogismo: “não há efeito sem causa; ora, as sensações são efeitos, portanto, elas têm causas”. Mas será que isso basta para provar que essas sensações têm causas externas? O exemplo do sonho parece indicar o contrário. É por isso que Turgot acrescenta a esse primeiro argumento um segundo, o da repetição. Por que experimentamos uma série de impressões semelhantes quando vamos várias vezes ao mesmo lugar? A resposta é muito simples: é que os mesmos objetos encontram-se nesse lugar e esses objetos, sendo as causas de nossas impressões, as mesmas causas produzem necessariamente os mesmos efeitos sobre nossa sensibilidade, que também permanece a mesma. Se negamos a existência dos objetos exteriores, é impossível apreender a razão dessa série de impressões semelhantes. Seja: mas a existência dos objetos não é a de uma substância material. Turgot sabe-o perfeitamente, mas, no entanto, com Voltaire, ele não procura ir mais longe e confessa sua ignorância, por sua vez, ao recusar-se a qualificar a substância de extensão material ou de mônada espiritual (cf. TURGOT, 1913, t. I, p. 167)<sup>21</sup>.

Embora não tenha procurado produzir uma refutação em regra do solipsismo, Rousseau interessou-se pelo assunto em várias ocasiões. Na *Nouvelle Héloïse*, a simplicidade serve-lhe de objeção maior. Para Rousseau – e nisso ele contradiz os ocasionalistas do século precedente – parece mais simples que as sensações remetam efetivamente a corpos exteriores que seriam sua causa real (ROUSSEAU 1964a, VI, 7, p. 684). Que esses corpos sejam puras aparências ou seres substanciais não tem a menor importância. O que conta, e esta é a tese do *Émile* (ROUSSEAU, 1964b, p. 571), é que a presença do mundo manifeste-se a nós em sua plenitude, fenomenal ou substancial. Quanto ao resto, apenas a interioridade conta. Como escreve Jean Starobinski, “uma vez que o mundo da ‘coisa em si’ é inacessível, toda investigação que não volte à evidência interior é vã ou nefasta. *Vana curiositas*” (STAROBINSKI, 1971, p. 96).

Em Condillac, instado por Diderot a separar-se de Berkeley na *Lettre sur les aveugles* de 1749, encontramos, nas cartas a Cramer do mesmo ano, argumentos próximos aos de Voltaire (recusa da distinção entre qualidades, garantia da existência do mundo exterior pelo tato). Mas será preciso esperar o *Traité des sensations* de 1754 para encontrar uma prova que se quer demonstrativa da existência do mundo exterior. Que prova é

essa? Ela funda-se na promoção da sensação de duplo contato que garante a existência das coisas, o tato sendo o único sentido a poder desdobrar-se e adquirir assim uma certa objetividade. A isso se acrescenta o poder de perceber os obstáculos, que confere exclusivamente ao tato o encargo da exterioridade. Mas se o toque garante-nos a existência das coisas, não nos permite atingir sua essência. Digno filho de seu século, Condillac fixa para a razão limites que não lhe permitem conceder às coisas uma objetividade incondicional.

É sem dúvida em Diderot que o tratamento concedido ao egoísmo parece o mais original. Em primeiro lugar porque Diderot distingue o ceticismo do egoísmo, que é apenas uma variante do pirronismo. Depois porque compreende a dificuldade de recolocar em questão uma posição metafísica tal que supõe, para ser avaliada, que se possa assumir um ponto de vista realmente objetivo, isto é, exterior à ordem fenomenal, o que é impossível<sup>22</sup>. Para Diderot, ninguém está apto, no plano estritamente teórico, a fornecer a menor prova da impossibilidade do egoísmo. Aliás, materialismo e idealismo são duas posições metafísicas indemonstráveis nas quais podem enxertar-se sistemas verossímeis mas não certos. Por fim, porque Diderot toma consciência do fato de que apenas a introdução de uma nova dimensão permite atacar realmente o egoísmo. Essa dimensão é a da prática, que indica que o egoísta não pode ser consequente nesse nível e que ele é obrigado a suportar a existência de outrem e a orientar-se por seu comportamento. Decerto, o cético pode perfeitamente dizer aqui que ele prefere seguir a opinião comum em sociedade sem por isso deixar de duvidar, mas nem por isso ele está menos obrigado a conceder que ele afirma assim um princípio e, portanto, rompe com o ceticismo. Irrefutabilidade teórica – Diderot não escreve no fim de sua vida que “Berkeley ainda espera uma resposta” (DIDEROT, 1975, p. 291)? –, impossibilidade prática, tais são as últimas palavras de Diderot diante do solipsismo.

Por fim, para concluir esse panorama das respostas trazidas pelos pensadores das Luzes para o egoísmo, uma palavra acerca dos materialistas – d’Holbach e Helvétius. Que decepção ao ver que não o levaram a sério, ainda mesmo que essa teoria solapasse os fundamentos de seu materialismo. D’Holbach bem que reconhece, no capítulo X da primeira parte do *Système de la nature*, que é preciso escolher entre Espinosa e

Berkeley, mas nada de demonstrativo justifica sua escolha. É em última instância sobre a verossimilhança que ele se apóia para preferir a hipótese materialista. Na *Moral universal*, ele acrescenta a boa-fé já presente em Langenhert e o recurso ao argumento moral utilizado por Diderot (D'HOLBACH, 1776, p. XII). Nem por isso deixa de concluir pela dificuldade em resolver a questão imaterialista, sentimento compartilhado por Helvétius. Para este último, a única certeza é a do sentimento íntimo, a existência dos corpos só ocupando um dos graus mais elevados na escala das probabilidades (HELVÉTIUS, 1795, "Discours premier", cap. 1, nota, p. 201-203). Um tal probabilismo no que diz respeito à questão dos corpos exteriores tornar-se-á a arma de eleição dos materialistas do final do século (Condorcet, Jean-Claude de la Métherie). Na verdade, o único materialista que afirma poder refutar facilmente o egoísmo é o autor anônimo do *Jordanus Brunus Redivivus*, um manuscrito clandestino do final do século. Mas é preciso ser generoso para qualificar sua pretensa demonstração de real refutação. Para o autor do manuscrito, deve-se admitir ou a existência de um ser espiritual infinito ou então a de um ser material imensamente extenso. Ora, segundo ele, a matéria existe, portanto Deus não é; assim, a tese egoísta desaba por si mesma. Mas a existência da matéria não é nem deduzida nem provada, ela é simplesmente posta. Enfim, os materialistas, teoricamente os mais encarniçados oponentes do egoísmo, não souberam fornecer prova realmente demonstrativa da substância mesma sobre a qual repousa seu pensar filosófico.

Antes de concluir, gostaria de voltar a um ponto. Compreende-se facilmente porque os pensadores cristãos desejavam refutar o idealismo. Isso parece mais complicado para os materialistas, pois a crítica de um Deus criador só podia satisfazê-los. Jean-Robert Armogathe (1970) postula que é o tema da sociabilidade que explica sua recusa do egoísmo, como em Maupertuis (1768, p. 236): "permanecer só no Universo é uma idéia bem triste". Isso me parece um tanto insuficiente. Creio antes que o discurso materialista mergulha muito simplesmente no absurdo se o solipsismo é a verdade. Diante de um possível monismo espiritualista, aos materialistas cumpre defender, de modo inverso, um monismo materialista e é por isso, ao que me parece, que o egoísmo podia parecer-lhes útil, em uma oposição de bloco contra bloco, ao testemunhar, por seus excessos, contra toda doutrina espiritualista.



Jean-Luc Marion, com razão, distingue história da filosofia e história das idéias. Para ele, “passamos da história da filosofia à história das idéias quanto estudamos não o sentido das teses intencionalmente fixado por seu autor, mas seu impacto público, ideológico, social e político de fato, tal como ele prolonga, mas o mais das vezes modifica, desfigura, ou mesmo inverte aquilo que o filósofo queria dizer e havia visto” (MARION, 1999, p. 114). É o que eu procurei fazer aqui, tratando da confluência do cartesianismo e do imaterialismo que fez do problema da existência dos corpos exteriores a questão metafísica central do século das Luzes. Pouco importa que tenha havido ou não egoístas; o idealismo tinha efetivamente toda razão de estar no combate que travavam cristãos e materialistas; os primeiros quer para refutar o ocasionalismo, quer para fazer deste uma variante do ateísmo; os segundos para mostrar o absurdo do espiritualismo a partir de uma de suas conseqüências possíveis. Cícero costumava pensar que “nada pode ser dito de tão absurdo que não tenha sido dito por algum filósofo” (CÍCERO, 1959, II, 58, 119, p. 504)<sup>23</sup>. Eu acrescentaria apenas: “ou que não lhe tenham feito dizer”...

<sup>1</sup> Tradução: Bento Prado Neto.

<sup>2</sup> “Metrodoro de Quios diz, no início de seu livro *Sobre a natureza*: ‘Digo que não sabemos se sabemos algo ou se não sabemos nada; digo que não sabemos nem mesmo o que é saber ou não saber; digo que não sabemos absolutamente se há algo ou se não há nada’” (CÍCERO, 1962, p. 221, “Primeiros acadêmicos”, II, XXIII, 73).

<sup>3</sup> “Parmênides afirma que dentre as propriedades que parecem pertencer ao universo nenhuma lhe pertence realmente. Por fim, Zenão de Eléia, esvaziando o debate, nega existência a todas as coisas” (SÊNECA, 1993, LXXXVIII, 44, p. 893-894). Acerca de tudo isso, ver McCracken (1998, p. 624-648).

<sup>4</sup> O artigo 70 da primeira parte dos *Príncipes* vem demonstrá-lo para o caso das cores: “É portanto evidente, quando dizemos a alguém que percebemos cores nos objetos, que seria o mesmo que se lhe disséssemos que percebemos um não sei o que cuja natureza ignoramos, mas que causa no entanto em nós um certo sentimento bem claro e manifesto que chamamos de sentimento das cores” (DESCARTES, 1964-1974, p. 57).

<sup>5</sup> Pode-se encontrar uma formulação idêntica em Locke (1824).

<sup>6</sup> Ver, por exemplo, Huet (1723, p. 182-183): “Minha razão, não me podendo dar a conhecer com inteira evidência e perfeita certeza se há corpos, qual a origem do mundo e várias coisas semelhantes, após ter recebido a Fé, todas essas dúvidas se desvanecem como os espectros ao raiar do sol”.

<sup>7</sup> Para um estudo mais aprofundado da presença do solipsismo nas revistas da época, ver Charles (2000c).

<sup>8</sup> O Père Buffier evoca um “filósofo de grande nome” sustentando uma tese similar na quinta discussão de seus *Éléments de métaphysique* de 1724.

<sup>9</sup> “Por imateriais que nos supusermos, seremos máquina na mesma medida em que o éramos quando nos supunham inteiramente materiais” (FÉNELON, 1718, p. 364).

<sup>10</sup> As primeiras verdades são definidas por três características: são comuns à maioria dos homens; determinam necessariamente o entendimento e não se apóiam em nenhum princípio anterior.

<sup>11</sup> Buffier opõe-se radicalmente ao inatismo. Para ele, a prova cartesiana da existência de Deus por sua idéia é impossível, uma vez que o sentimento íntimo nada pode provar além da existência em nós de nossos pensamentos. Daí, antes de Kant, sua crítica, em termos próximos, do argumento ontológico; cf., a esse respeito, Charles (2000b).

<sup>12</sup> Esse esquema encontra-se igualmente no prefácio datado de 23 de dezembro de 1719 (WOLFF, 1719).

<sup>13</sup> “Fuit paucis abhinc annis assecla quidam Malebranchii Parisi, qui Egoismum professus (quod mirum videra poterat), asseclas et ipse nactus est” (WOLFF, 1734, § 38).

<sup>14</sup> Próximo das teses cartesianas antes de sua chegada à França, Langenhert reporá em questão essa postura filosófica após sua leitura de Espinosa, do quem ele admira o gênio sem, contudo, partilhar suas teses, como o deixa entrever a refutação manuscrita da *Ética* que chegou até nós. Essa refutação (*Gaspari Langenhert philosophi methodus refutandi opus posthumum Benedicti de Spinoza*) encontra-se nos papéis do Séminaire de Saint-Sulpice (Mazarine, ms. 1119, 2º caderno, fol. 1-17) (cf. VERNIÈRE, 1954; sobretudo BENÍTEZ, 2000). Fiando-se na autoridade do abade Sépher, é-lhe também atribuída uma *Apologie de Spinoza* manuscrita (cf. ZACCONI SINA, 1984; 1985a; 1985b) mas Miguel Benítez (1999) mostrou perfeitamente a impossibilidade de uma tal atribuição.

<sup>15</sup> Jean-Baptiste Audry, em sua *Vie de Malebranche*, evoca também um “Gaspar Langenhert, sofista holandês que veio a Paris em 1700 disseminar o bizarro sistema dos *egomets* ou egoístas, do qual ele era o chefe”.

<sup>16</sup> Antes de passar pela França, sabe-se que Langenhert, então ainda na Holanda, inspirou-se no cartesianismo em sua *Disputatio Philosophica inauguralis* (Leiden, 1685) e que ele anotou em 1688 o *Compendium physicae* de Geulincx.

<sup>17</sup> “Um autor moderno pretende derrubar o pirronismo negando a existência dos corpos e admitindo apenas a dos espíritos. Se intenta convencer com isso o resto das pessoas e espera consegui-lo, está a julgar muito mal” (DE CROUSAZ, 1741). Esse trecho não se encontra na primeira edição de 1712; só aparece em 1724, na edição inglesa da obra publicada em Londres. A mesma citação encontra-se, aproximadamente, em De Crousaz (1733).

<sup>18</sup> Ver, a esse respeito, alguns de nossos desenvolvimentos em Charles (2002b).

<sup>19</sup> Ver, a esse respeito, as notas de Voltaire em seu exemplar dos *Diálogos entre Hilas e Filonous* (VOLTARE, 1979, t. I, p. 296-297).

<sup>20</sup> Encontramos uma outra refutação por absurdo no artigo “Corps” do *Dictionnaire philosophique* (VOLTAIRE, 1764).

<sup>21</sup> Acerca disso tudo, ver Charles (1999) e também Charles (2002a).

<sup>22</sup> Isso é perfeitamente explícito no artigo “Pyrrhonienne ou sceptique” (DIDEROT, 1765b, p. 614, col. a).

<sup>23</sup> “*Sed nescio quo modo nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosopho*”.

## Referências bibliográficas

ABBÉ PRÉVOST. 1777. *Le philosophe anglais, ou histoire de monsieur Cleveland [1731-1739]*. Londres: P.Vaillant.

ARMOGATHE, J.-R. 1970. *Une secte fantôme au XVIII<sup>e</sup> siècle: les Égoïstes*. Paris. Mémoire de maîtrise, exemplar datilografado da Bibliothèque de l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm.

BAYLE, P. 1820a. Pyrrhon. In: \_\_\_\_\_. *Dictionnaire historique et critique*. T. XII. Paris: Desoer.

\_\_\_\_\_. 1820b. Zénon. In: \_\_\_\_\_. *Dictionnaire historique et critique*. T. XV. Paris: Desoer.

BENÍTEZ, M. 1999. Les manuscrits de Languener sur Spinoza. In: BACH, R.; DESNÉ, R. & HASSLER, G. (eds.). *Formen der Aufklärung und ihrer Rezeption/Expression des Lumières et de leur réception*. Festschrift für Ricken zum 70. Tübingen: Stauffenburg Verlag.

\_\_\_\_\_. 2000. Une réfutation inédite de l'*Ethica* de Spinoza. In: *Materia Actuosa*. Antiquité, âge classique, Lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch. Paris: Champion.

BERNIER, F. 1835. Éclaircissement sur le livre de M. de la Ville. In: DESCARTES, R. *Œuvres philosophiques de Descartes*. T. IV. Paris: Garnier.

BRUNET, J. 1687. *Supplément du volume des Journaux de Médecine de l'année M.DC.LXXXVI, ou Nouvelles conjectures sur les Organes des sens où l'on propose un nouveau système d'optique, avec une théorie particulière du mouvement*. Paris: D. Horthemels.

BUFFIER, C. 1732. *Traité des premières vérités; et de la source de nos jugements*. In: \_\_\_\_\_. *Cours de science sur des principes nouveaux et simples; pour former le langage, l'esprit et le cœur, dans l'usage ordinaire de la vie*. Paris: G. Cavelier & P.-F. Giffart.

CHARLES, S. 1999. Turgot ou la pensée fragmentée. Étude d'une critique de l'immatérialisme berkeleyen. *Études maritainiennes*, n. 15, p. 157-161.

\_\_\_\_\_. 2000a. L'immatérialisme dans les manuscrits clandestins du siècle des Lumières. *Dialogue*, n. 3, p. 491-511.

\_\_\_\_\_. 2000b. De l'utilisation critique d'un exemple monétaire en philosophie: Kant face à Buffier. *Kant-Studien*, n. 3, p. 356-365.

\_\_\_\_\_. 2000c. Deux cas de réception déformée au siècle des Lumières: Spinoza et Berkeley. In: *Actes du XIV<sup>e</sup> Congrès Interaméricain de philosophie*. Puebla: s/n.

\_\_\_\_\_. 2002a. Existence et temporalité au siècle des Lumières. Turgot lecteur de Maupertuis et de Berkeley. *Lumen*, n. 21, p.45-59.

\_\_\_\_\_. L'immatérialisme, allié naturel ou ennemi désigné des philosophes chrétiens? *Dix-huitième siècle*, n. 34.

CICERO, C. T. 1959. *De divinatione*. Harvard: W. A. Falconer.

\_\_\_\_\_. 1962. *Les Stoïciens*. Paris: Gallimard.

DE BEAUVRAY, L. 1770a. *Dictionnaire social et patriotique, ou Précis raisonné de connoissances relatives à l'Économie Morale, Civile & Politique*. Amsterdam: s/n.

\_\_\_\_\_. 1770b. *Métaphysique*. In: \_\_\_\_\_. *Dictionnaire social et patriotique, ou Précis raisonné de connoissances relatives à l'Économie Morale, Civile & Politique*. Amsterdam: s/n.

DE CROUSAZ, J.-P. 1733. *Examen du pyrrhonisme ancien et moderne*. La Haye: P. Hondt.

\_\_\_\_\_. 1741. *Logique, ou système de réflexions qui peuvent contribuer à la netteté et à l'étendue de nos connoissances*. 4<sup>ème</sup> ed. Lausanne: M.-M. Bousquet.

DE SAINT-SAUVEUR, F. 1704. *Pièces fugitives d'histoire et de littérature anciennes et modernes*. Rouen: P. Giffart.

DESCARTES, R. 1964-1974. *Œuvres de Descartes*. V. IX. Ed. par Adam et Tannery. Paris: Vrin.

DIDEROT, D. 1765a. *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris: Briasson.

\_\_\_\_\_. 1765b. Pyrrhonienne ou sceptique. In: \_\_\_\_\_. *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. T. XIII. Paris: Briasson.

\_\_\_\_\_. 1975. Essai sur les règnes de Claude et de Néron. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres complètes*. T. XXV. Éd. par Dieckmann, Proust, Fabre et Varloot. Paris: Hermann.

D'HOLBACH. 1776. *La morale universelle ou les devoirs de l'homme fondés sur sa nature*. Amsterdam: M.-M. Rey.

FÉNELON. 1718. *Œuvres philosophiques*. Amsterdam: Z. Chatelain.

HELVÉTIUS, C.-A. 1795. De l'esprit. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres complètes d'Helvétius*. Paris: P. Didot l'aîné.

HUET, P.-D. 1723. *Traité philosophique de la faiblesse de l'entendement humain*. Amsterdam: H. du Sauzet.

LANGENHERT, C. 1685. *Disputatio Philosophica inauguralis*. Leiden: s/n.

\_\_\_\_\_. 1701. *Le nouveau philosophe*. Dialogue I. Paris: A. Cramoisy.

\_\_\_\_\_. 1702. *Le nouveau philosophe*. Dialogue IV. Paris: A. Cramoisy.

LOCKE, J. 1824. An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing all Things in God. In: \_\_\_\_\_. *The Works of John Locke*. V. VIII. 12<sup>th</sup> ed. London: C. & J. Rivington.

MALEBRANCHE. 1958-1967. De la recherche de la vérité. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres de Malebranche*. T. III. Ed. par Robinet. Paris: Vrin.

MARION, J.-L. 1999. D'une quadruple méthode pour lire les textes de la philosophie: la pertinence d'Henri Gouhier. In: LEDUC-FAYETTE, D. (ed.). *Le regard d'Henri Gouhier*. Paris: Vrin.

MAUPERTUIS, P.-L. M. 1768. Lettre IV. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres de Maupertuis*. T. II. Lyon: J.-M. Bruyset.

MCCRACKEN, C. 1998. Knowledge of the Existence of Body. In: GARBER, D. & AYERS, M. (eds.). *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. V. I. Cambridge: Cambridge University.

MONTAIGNE, M. 1962. *Essais*, II, XII. Paris: Gallimard.

PFAFF, C. M. 1722. *Oratio de Egoismo, nova philosophica haeresi*. Tübingen: s/n.

PILLON, F. 1895. L'idéalisme de Lanion et le scepticisme de Bayle. *L'Année philosophique*, v. VI, p. 120-194.

ROUSSEAU, J.-J. 1964a. La Nouvelle Héloïse. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres complètes*. T. II. Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_. 1964b. Émile. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres complètes*. T. IV. Paris: Gallimard.

SÈNECA. 1993. *Entretiens*. Lettres à Lucilius. Paris: Laffont.

SEXTO EMPÍRICO. S/d. *Contra os dogmáticos*. S/l: s/n.

STAROBINSKI, J. 1971. *Jean-Jacques Rousseau*. La transparence et l'obstacle, Paris: Gallimard.

TURGOT, A. R. 1913. Les Remarques critiques sur les *Réflexions philosophiques* de Maupertuis. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres de Turgot et documents le concernant*. Éd. Schelle. Paris: Alcan.

VERNIÈRE, P. 1954. *Spinoza et la pensée française avant la révolution*. Paris: PUF.

VOLTAIRE. 1764. *Dictionnaire philosophique*. Londres: s/n..

\_\_\_\_\_. 1968. *Œuvres complètes de Voltaire*. T. XIV. Oxford: Voltaire Foundation.

\_\_\_\_\_. 1979. *Corpus des notes marginales de Voltaire*. Berlin: Akademie-Verlag.

WOLFF, C. 1719. *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*. Halle: s/n.

\_\_\_\_\_. 1724. *De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis*. S/l: Halae Magdeburgensis.

\_\_\_\_\_. 1734. *Psychologia rationalis*. Frankfurt: s/n.

ZACCONE SINA, M. G. 1984. Le *Apologie de Spinoza* di Languener. *Nouvelles de la République des Lettres*, v. IV, n. 2, p. 117-137.

\_\_\_\_\_. 1985a. Le *Apologie de Spinoza* di Languener. *Nouvelles de la République des Lettres*, v. V, n. 1, p. 111-158.

\_\_\_\_\_. 1985b. Le *Apologie de Spinoza* di Languener. *Nouvelles de la République des Lettres*, v. V, n. 2, p. 213-261.

### Outras fontes

*L'Europe savante*. 1719. La Haye, t. VIII, 2<sup>ème</sup> partie, avr.

*Mémoires de Trévoux*. 1713. Mai.