

CETICISMO/LINGUAGEM

Ana Paula Grillo El-Jaick

(*Hamm*): Não estamos começando a... a... significar alguma coisa?
(*Clov*): Nós, significar! (*Riso breve*) Ah, essa é boa!

SAMUEL BECKETT, *Fim de partida*

1

Sképsis: substantivo. Percepção pela vista. Observação. Consideração. Indagação. Investigação. Exame cuidadoso. Dúvida. Hesitação. Incerteza.

Skeptikós, -e, -on: adjetivo. Aquele que observa. Aquele que reflete. Aquele que gosta de examinar.¹

Não nos é dado conhecer o mundo porque não é possível que tenhamos sobre ele qualquer certeza objetiva. Não se pode concluir definitivamente uma questão. Não sabemos se existem outras mentes. Não estamos certos se comunicamos.

A assim chamada *tradição cética* não teve propriamente um marco inicial a partir do qual se teria constituído, “mas se trata muito mais de uma tradição reconstruída” (Marcondes, 1997). Reconstruindo a tradição cética, podemos elencar alguns objetos recorrentes do ceticismo na história da filosofia. O ceticismo em relação ao mundo exterior. O ceticismo em relação aos outros, cuja radicalização, o solipsismo, deixa em aberto a questão sobre a existência de outras mentes. Na contemporaneidade, a dúvida cética quanto à linguagem.

O presente trabalho é uma pequena reflexão que se abriga em uma pesquisa maior, sobre linguagem e ceticismo. Não se vai aqui tratar da inquietação cética no que diz respeito a uma prática de reescrita específica. Antes, este artigo se reconhece como uma reflexão mais geral sobre a influência do ceticismo nos estudos da linguagem.

Assim como o mundo exterior e a razão foram objetos da desconfiança cética, agora a linguagem sofre com esse mesmo impulso. É o ceticismo que aparece sombreando a linguagem. A suspeita contemporânea em relação à linguagem arrasta atrás de si, no entanto, uma longa história pontuada por embates e impasses.

¹ Definições encontradas em Popkin (1996: 5).

O entendimento da linguagem como *sistema objetivo de representação*, seja do real, seja das representações mentais do real, preponderou de forma explícita ou tácita na história do pensamento no ocidente (Cf. Rorty, 1997). No entanto, reações à visão representacionista da linguagem, muito embora pareçam tomar maior vulto na contemporaneidade, sempre existiram e sempre sublinharam de alguma forma a insuficiência de tal perspectiva para dar conta do significado lingüístico. No âmbito dessa dissidência, vira matéria amorfa o famoso triângulo aristotélico real-mente-linguagem.

Na perspectiva representacionista da linguagem, o *contexto* geralmente é invocado para eliminar quaisquer dúvidas quanto à comunicação entre os sujeitos. Por mais que haja polissemia de uma mesma palavra, ela será “bem comportada”, porque o contexto a diminui e a resolve. Muitos no entanto recusam-se a aceitar *contexto* como um conceito auto-evidente e não problemático. Porque... como delimitar o contexto? O que é o contexto? Ele nunca é completamente preciso e não se deixa determinar. O contexto se estende, amplia.

Comunicar também foi quase sempre algo associado pela perspectiva representacionista da linguagem à concepção de *veiculação*, transmissão de um conteúdo mental — que, por sua vez, seria uma representação do real. A linguagem então, para funcionar, teria de operar como um código; teria de constituir-se de um repertório recombinaível de binômios idéia/signo. Haveria uma coisa, a idéia dessa coisa, e a palavra para essa coisa e sua idéia. As perspectivas mentalistas da linguagem consideram ser a comunicação um processo envolvendo cadeias homogêneas de representações. O signo faria aparecer o que não é da ordem do observável. Aprender o conteúdo comunicado seria então algo lógico, fruto de um cálculo cujo resultado é único. A gramática seria uma lógica. Acredita-se aqui na promessa de que se *tem posse* de um sentido. Houve sempre, no entanto, aqueles para quem essa visão da regularidade da linguagem e da estabilidade da comunicação pareceu por demais “inflacionada”, senão de todo equivocada. É nesse espaço de renúncia ao representacionismo que com frequência tem lugar o ceticismo lingüístico, a dúvida radical quanto à própria possibilidade da comunicação.

Mas o reconhecimento da insuficiência explicativa do modelo representacionista de linguagem não se faz sem desconforto. A visão do desenho disforme que substitui o que antes era um triângulo (aristotélico) perfeito não parece se transformar em algo de fácil assimilação. O ceticismo com relação à linguagem pode ser visto como ainda mais

funesto do que, digamos, a hipótese de haver um gênio maligno que nos enganasse o tempo todo. Mas por que o ceticismo lingüístico seria uma ameaça da qual deveríamos fugir? Por que o cético é aqui tão aterrorizante e deve ser repreendido?

No campo da teoria da literatura, por exemplo, a adoção da atitude cética pode corresponder a uma aceitação irrestrita de interpretações literárias. Há a ameaça de se acabar em uma indeterminação, em uma incerteza em que se é incapaz de escolher entre interpretações suspensas, o que para muitos teóricos anti-representacionistas tem parecido indesejável (Eco 1993; 2000). Alcançando a linguagem, o ceticismo acaba por não se restringir apenas à teoria da literatura e à lingüística. A teoria antropológica, a filosofia da ciência, a ética, o direito, a teoria política, são áreas em que o cético pode dar as caras (Taylor, 1992: 6). E se cada cultura se fechar em si mesma num *solipsismo cultural* porque as diferenças entre si são intransponíveis? Sem falar na precariedade das verdades científicas, em que não se poderia, por exemplo, distinguir objetivamente o valor das explicações oferecidas pela astronomia e pela astrologia (Rorty, 1997). Caso não se possa lastrear a atribuição de significados, como garantir ainda o que é o *Bem*, *Bom*, *Justo* — e então como determinar que se aja desta forma ou de outra maneira? Então o significado estável parece ser algo que volta a ser perseguido. Porque *Bem*, *Bom*, *Justo* reivindicam o discurso ético e jurisprudencial, não deveriam variar ao sabor da retórica advocatícia.

Em todos esses campos ainda se espera que *em alguma medida* “as propriedades do metadiscorso intelectual sejam independentes das estruturas contingentes de contextos particulares” (Taylor, 1992: 14 ²). Isto é, mesmo admitindo-se o desmoronamento do triângulo real-mente-linguagem, ainda assim se sente a necessidade de estancar o *abuso* que certas palavras sofrem com a imprevisibilidade de seus empregos.

Ao mesmo tempo, duvidar da linguagem parece ser uma tarefa difícil mesmo para um cético. Aristocles já havia apontado a inconsistência do ceticismo, sustentando que o cético, por mais convicto que esteja da impossibilidade do entendimento, *entende* no mínimo a linguagem (*Eus., Prep. Ev.* 14.18, apud Groarke, 2006: 15). E é tudo menos trivial contestar Aristóteles quando, no livro IV da *Metafísica*, ele afirma que, para haver discurso significativo, o Princípio da Não-Contradição deve ser observado por *todos*. Muito tempo depois, Montaigne, cético moderno emblemático, reconhecerá

² O trecho citado foi por mim traduzido, bem como todas as citações extraídas de obras não publicadas em português.

na natureza assertiva de nossa linguagem um defeito ou problema que o cético tem de enfrentar. O que os cétricos necessitam, diz ele, é de uma linguagem negativa na qual possam formular suas dúvidas, sem dar a elas um caráter positivo (apud Popkin, 2000: 97).

O que se percebe aqui, pois, é que, no que tange à linguagem, nem a fé cega nem a desconfiança radical são lugares fáceis de ocupar. O embate entre o representacionista e o cético parece então gerar certos impasses. Veremos brevemente adiante três momentos históricos da tradição cética, a Antigüidade, a Modernidade e a Contemporaneidade, analisando se (e como) a desconfiança sobre a linguagem pode ser entrevista por alguns de seus representantes. Se desejamos, como é o caso desta publicação, responder de alguma forma às inquietações cétricas e éticas que rondam práticas contemporâneas de reescrita, é potencialmente útil examinar de forma mais atenta a história das suspeitas sobre a linguagem e das suas possíveis reverberações. Reverberações que já se insinuam desde muito cedo na própria variação polissêmica da palavra *lógos* no mundo grego.

2

Lógos: linguagem, proposição, definição; palavra, noção, *razão*; senso comum; juízo, *opinião*; estima, valor que se dá a alguma coisa; explicação; razão divina.³

Até mais ou menos 450 a.C. a etimologia dominava os estudos lingüísticos. A origem dos nomes é a primeira questão colocada pelos gregos no que concerne à linguagem. A origem ou invenção da linguagem é tema de longas discussões nas filosofias helenísticas, uma vez que, diferentemente de outras culturas (e surpreendentemente), a grega não possuía mitos sobre o assunto (Gambara, s/d: 79). O problema dividia defensores da chamada visão *convencionalista* e seus oponentes, os que defendiam a concepção *naturalista* de linguagem. Como se sabe, estes últimos afirmavam que as palavras significavam naturalmente, havendo uma espécie de mimetismo dos *sons primeiros*, enquanto aqueles acreditavam que os significantes eram estabelecidos arbitrariamente, por convenção.

A partir de 450 a.C. o foco muda da etimologia para o problema do *discurso* no que concerne às preocupações filosóficas sobre linguagem. No caso dos retóricos e sofistas, que visavam o discurso forense ou político, freqüentemente esse interesse

³ Houaiss, 2001.

ligava-se à busca de uma maior eficácia persuasiva através das palavras. Demócrito, Protágoras e Górgias são alguns dos protagonistas desse interesse pela linguagem como discurso persuasivo. Do século V a.C sobrevive, por exemplo, o seguinte pensamento do sofista Górgias (c. 490-385 a.C.):

Nada é; se é, não é possível que possa ser apreendido pelo homem; se é e pode ser apreendido, não pode ser explicado a outrem (*Sobre o não ser ou sobre a natureza*; apud Cassin, 2005: 269).

É interessante notarmos que o pensamento em cadeia de Górgias parece ter como pano de fundo a suposição de que o significado é de um tipo *subjetivo*. Se um indivíduo percebe algo no mundo, ele só poderá comunicar esse algo através de um signo. Diz o sofista que, ainda que esse signo pudesse de fato representar a coisa do mundo, ele não poderia ser transmitido, compartilhado por outro indivíduo, por outra mente — dado que o significado é subjetivo. Daí a incompreensão e a impossibilidade de se comunicarem as coisas do mundo (Shields, 1998: 1). Daí também a idéia de que a linguagem é plástica, é espaço para se forjarem e manipularem consensos de opinião. Daí, por fim, o espaço para o ceticismo quanto à possibilidade de qualquer distinção absoluta entre o discurso verdadeiro e o discurso falso.

Tendo o interesse filosófico-lingüístico migrado da etimologia para o discurso, a gramática ocidental sofre nova reviravolta quando da teoria sobre as partes do discurso (ou da proposição, frase). O interesse pela estrutura da proposição surge especialmente entre os filósofos ditos socráticos, como o Platão do *Sofista* e o Aristóteles de *De Interpretatione*. Dedicados a desmascarar seus rivais, os sofistas, como embusteiros que não faziam senão conferir ao discurso falso a aparência de um discurso verdadeiro (Santos, 1996), atentam agora para o fato de que são as frases, as combinações entre *onoma* (nome-sujeito) e *rhema* (verbo-predicado), que são sujeitas ao julgamento de serem verdadeiras ou falsas, não os nomes (as palavras) (Gambara, s/d: 88).

O discurso verdadeiro seria, nesse contexto, aquele capaz de reproduzir fielmente a estrutura do real. Platão, por exemplo, sugere no *Sofista* que, “no nível dessa tessitura que se realiza entre *onoma* e *rhema*, haverá ou não imitação fiel da tessitura efetivamente existente no real”, o que significa que “no nível da tessitura, o discurso será sempre imagem, fiel ou distorcida, discurso verdadeiro ou discurso falso” (Iglesias, 2003: 155). Sob esse ponto de vista, a língua seria um mero instrumento de representação do real. As coisas viriam antes da linguagem. Línguas teriam valores

determinados, seriam estáveis. No caso de concepções de inclinação mentalista, como a do Aristóteles de *De Interpretatione*, seria preciso haver uma correspondência entre o real e a representação mental que dele fazemos. E como, nesse caso, pensamento inteligível se articula como linguagem e só por meio de línguas públicas pode ser comunicado, esta também deve manter uma relação não-problemática com os outros dois vértices desse triângulo.

As reflexões sobre a linguagem que surgem entre os sofistas e os socráticos já configuram uma primeira versão do embate de que tratamos na seção anterior em torno da questão da estabilidade da linguagem e do espaço que se abre aí para o ceticismo quanto à possibilidade de se opor objetivamente o discurso verdadeiro e o falso.

Mas cabe ainda considerar aqui o modo como se posicionam acerca da linguagem e do sentido aqueles que na Antigüidade atendem de forma explícita pelo nome de *céticos*. É preciso considerar o pensamento emblemático de Pirro, contemporâneo de Aristóteles — o que, na verdade, impõe dar um salto no tempo, para o século II d.C., trazendo para a discussão Sexto Empírico, a principal fonte de que dispomos sobre o ceticismo pirrônico. Se a suspeita em relação à linguagem já rondava Sexto Empírico é — acredito — questão ainda a ser respondida.

Para Jonathan Barnes, “a linguagem de Sexto é escrupulosamente cuidadosa” porque Sexto Empírico não quer defender um dogmatismo negativo, mas tão-somente se abster de afirmar verdades (Barnes, 1982: 10). Os céticos pirrônicos não afirmam nem negam; não acreditam nem deixam de acreditar — são duvidadores. Céticos pirrônicos *suspendem o júízo* (Annas & Barnes, 2003: 1). Eles mostram a igualdade de forças que entram em conflito tanto no discurso filosófico quanto no discurso do homem comum — daí a impossibilidade de escolher um argumento como verdadeiro. Os pirrônicos recusam toda escolha e toda eliminação de conhecimento. Eles não se precipitam, como os dogmáticos. Então continuam investigando.

Oswaldo Porchat acredita que o cético nos permite “usar a linguagem corrente dos homens, nela dizendo quanto nos aparece” (1994: 180). Vida comum, linguagem comum — a isso o ceticismo pirrônico não se opunha. Os pirrônicos são os campeões da vida comum. Eles conciliam a dúvida com o curso normal da vida. A vida comum não é posta de lado por causa do pensamento cético, uma vez que o pirronismo é um ceticismo com horizonte prático, que tem conseqüências na vida. E o que nos orienta cotidianamente é o *fenômeno* (*phainómenon*), contra o qual não podemos nos colocar. E é o fenômeno, a afecção involuntária, o que nos aparece que constitui o critério do

cético, o critério de ação cética (*Hipotiposes Pirrônicas* (HP) I, 21ss)⁴. Logo, o critério prático consolida o compromisso do cético pirrônico com as aparências fenomênicas.

O cético pirrônico não rejeita o fenomênico e dele não duvida porque este se oferece involuntariamente. Apesar da renúncia a todos os dogmas, a toda opinião que se quer verdadeira, o cético aceita o aparente, uma vez que este prescinde de argumentação para seu aceite e provoca um assentimento involuntário (HP I, 19). Melhor dizendo, nem haveria como o cético rejeitar o fenômeno. Independe de decisão ou vontade que as coisas nos apareçam. Não há dúvida quanto ao aparente fenomenológico — afinal, seria absurdo se opor ao que aparece — e, portanto, no que diz respeito a esse domínio o cético não faz investigações nem suspende seu juízo. O pirrônico antigo seguia sua vida então de acordo com os fenômenos.

O cético pirrônico não pretende, com seu discurso, exprimir a verdade, as coisas como elas realmente são. Utiliza a linguagem para expressar sua experiência, sem emprestar a ela qualquer crença. Portanto, segundo Porchat, o uso que o cético faz da linguagem não apresenta qualquer problema:

O discurso é mera expressão de nossa experiência, ele diz o seu conteúdo, conta o que aparece. Constituem nossa linguagem as palavras, as formas e os procedimentos de expressão que fomos condicionados a usar, para exprimir nossa experiência e vivência, por nossa sociedade e cultura. Expressão sempre frouxa e precária, por mais que nos esmeremos em melhorá-la. **Não postulamos, assim, nenhuma misteriosa relação de correspondência entre as palavras e as coisas, nem entendemos que a linguagem tenha um poder qualquer de instaurar o que quer que seja**, nem lhe reconhecemos uma qualquer espessura que coubesse à filosofia penetrar. Instrumento por certo eficaz de nossa melhor inserção no mundo fenomênico, nossa linguagem, repetindo o filósofo, faz parte de nossa forma de vida (Porchat, 1994: 181, grifo nosso).

Ao criticar o discurso dogmático, Porchat acredita que o ceticismo pirrônico concede um lugar de destaque à linguagem comum, ainda que não a sacralize. A relação entre palavra e fenômeno é “frouxa e precária”, sublinhando a pluralidade de modos pelos quais este é expresso (p. 210). Segundo essa interpretação, a atitude do cético quanto à linguagem parece ser contrária à perspectiva socrática, ao mesmo tempo em que também não se enquadra propriamente na sofística, no sentido de que não reconhece na linguagem qualquer poder demiúrgico. A linguagem, para os céuticos pirrônicos, não é o “grande soberano” ao qual os sofistas se rendem⁵ nem é o mero

⁴ Os numerais romanos indicam os livros, enquanto os arábicos as seções.

⁵ “O discurso é um grande soberano que, por meio do menor e do mais inaparente dos corpos, realiza os atos mais divinos” (*Elogio de Helena*, apud Cassin 2005: 296)

instrumento para se dizer o real ao qual Platão se refere em alguns de seus diálogos socráticos, como no *Crátilo*. Segundo Porchat, o ponto de vista pirrônico nem postula uma correspondência fina entre linguagem e real, nem delega a ela qualquer papel especial. Porém, faz-se necessário ressaltar que essa é a leitura que Porchat faz de Sexto Empírico. Como a interpretação dos escritos de Sexto é controversa, a questão ainda está em aberto. Seja como for, se há uma aproximação a se fazer aqui, essa parece ser entre céticos e sofistas, já que ambos se opõem aos socráticos quando não esperam mais do que um emprego frouxo e precário das palavras — o cético, afinal de contas, não tem como objetivo apreender ou delimitar o que é bom, o que é belo etc.

3

Sexto Empírico deu começo à filosofia moderna — diz Bayle, em seu artigo *Pyrrhon* (*apud* Popkin, 1965, p.21). O pensamento moderno foi muito atingido pelas novas traduções e renovadas divulgações que as obras de Sexto Empírico, Diógenes Laércio e Cícero receberam devido ao interesse humanista pelos clássicos gregos e latinos. Em 1562, Henri Etienne, o *Stephanus*, traduz para o latim as *Hipotiposes pirrônicas*, de Sexto Empírico, que são editadas na França. A moda na Renascença é reviver o ceticismo pirrônico nas *Hipotiposes* de Sexto Empírico, em um ceticismo renascentista. *Nouveau pyrrhonisme* — é assim que Richard Popkin chama o interesse renovado pelo ceticismo pirrônico de então, em que os céticos antigos são lidos por humanistas, cientistas e teólogos. A figura mais importante então é Michel de Montaigne. Montaigne e seus herdeiros formavam a vanguarda do mundo intelectual francês, os *nouveaux Pyrrhoniens* de Popkin (1965, p.18).

É interessante observar com Danilo Marcondes, no entanto, que o ideário cético comparece na modernidade como contraponto ao racionalismo, mesmo entre filósofos que não assumem integralmente o ceticismo. Conforme ele nos esclarece:

Os racionalistas pretendem [...] explicar a possibilidade do conhecimento de verdades universais e necessárias através do recurso a uma faculdade da razão. [...] Os céticos, por sua vez, levantam questionamentos quanto à possibilidade de se obter evidências por meio do pensamento intuitivo. Podemos incluir dentre estes não só os céticos propriamente ditos, mas também os materialistas e empiristas, na verdade todos aqueles que, mesmo sem assumir integralmente o ceticismo, se utilizam de argumentos céticos na crítica ao racionalismo. (1999: 9-10)

Não é meu objetivo aqui fazer um estudo minucioso do ceticismo moderno, o que não caberia nestas páginas. É interessante para os nossos propósitos, no entanto, estender-nos um pouco mais na leitura histórica de Marcondes, na medida em que tematiza de forma explícita a questão da relação entre ceticismo e linguagem na modernidade.

Para compreendermos como se dá essa relação, é preciso que se veja antes como a linguagem era preponderantemente considerada no período moderno. Persistia ainda o interesse tradicional pela linguagem no sentido da sua potência retórica e oratória, caso em que, nesse momento, não cabiam em geral discussões epistemológicas. Outro grande interesse era o hermenêutico, estando em jogo sobretudo a interpretação das Escrituras, assunto especialmente espinhoso no contexto da Reforma protestante. Por fim, aspecto para nós mais importante, havia o questionamento sobre a possibilidade de a linguagem ser uma aliada tanto para o conhecimento humano sobre o real quanto para a elaboração de teorias científicas. Segundo Marcondes, a resposta quase unânime na modernidade era: a linguagem não pode oferecer *nenhuma* contribuição epistemológica (1999: 23-24). Boa parte dos filósofos modernos — aí incluídos não só os céticos, mas também os racionalistas e os empiristas — parecem concordar, ao menos em um primeiro momento, que a linguagem é algo de que se deve desconfiar: ela nos engana e nos leva ao erro. Afirmava-se, por exemplo, que as definições nominais de que a ciência lançava mão não levavam ao conhecimento do mundo porque eram circulares — linguagem remetendo à própria linguagem, sem apontar para o real. Também se afirmava que a linguagem é um instrumento capenga para falar do real e, portanto, para exprimir conhecimento. Além disso, a linguagem deveria ficar sob vigilância por causa do abuso que é feito das palavras (Marcondes, 1999: 20).

A imprecisão e a ambigüidade da linguagem levariam à confusão e ao erro. Sob esse ponto de vista quase unânime, a linguagem nos transmite falsidades e enganos (pp. 24-25).

Mas se filósofos modernos de diferentes persuasões cantavam em uníssono o desprezo pela linguagem como meio de conhecimento, houve um momento em que os caminhos se bifurcaram. Marcondes aponta dois filósofos como os mais representativos dessa dissidência, “ainda que em direções opostas” (p. 20). Trata-se de John Locke e de Giambattista Vico, filósofos que criticaram com argumentos céticos as pretensões racionalistas ao conhecimento verdadeiro e universal do real por meio do intelecto. O

que os dois teriam em comum, além de uma revalorização da linguagem como meio possível de conhecimento, seria o fato de se valerem de um tipo de argumento muito disseminado na modernidade — o chamado argumento do conhecimento do criador (*maker's knowledge argument*). Essa linha argumentativa constitui na verdade uma antiga tradição assim definida por Marcondes:

Trata-se de uma das concepções mais centrais de nossa tradição cultural, a visão do ser humano como criador, capaz assim de aproximar-se tanto quanto possível de Deus, através do ato de criação (p. 15).

Marcondes ressalta que há várias formulações para esse argumento, em que se pode destacar um fundo comum: “só conhecemos aquilo que criamos” (pp. 15-16). O conhecimento é um tipo ou uma capacidade de criação, ligando o que se conhece e o que se cria. Como somente o criador pode conhecer o propósito de sua criação, apenas ele a conhece (Hintikka, 1974: 81).

Uma primeira interpretação para isso nos leva ao campo teológico e às formulações iniciais do argumento na Antigüidade. O Deus criador judaico-cristão tem, dentre outros predicados, a onisciência. O fato de Ele ser criador de todas as coisas é inseparável de Ele ter um conhecimento infinito. Isso significa que apenas Deus, criador da natureza, pode conhecê-la — portanto, os limites do conhecimento humano só podem (e devem) ser superados pela fé.

Contudo, o argumento do criador também pode levar a um entendimento do homem, em sua capacidade criadora, como um *imitator Dei*: embora os homens não tenham criado a natureza e não possam portanto conhecê-la, podem “imitá-la e reproduzi-la através da técnica e podem assim conhecer aquilo que criam” (Marcondes, 1999: 16). Como o homem não criou a natureza, ele não a conhece essencialmente. É dado a ele conhecer os objetos do que hoje chamaríamos de *ciências humanas*, como a política, a história, a linguagem. Dentre outros autores, Giambattista Vico com sua *Ciência nova* foi um dos principais defensores de tal visão. Vico acreditava que, já que o mundo histórico-social é construção humana, o conhecimento que podemos ter acerca dele supera nosso conhecimento de “il mondo della natura” (apud Hintikka, 1974: 82-83).

O argumento do criador ainda pode conduzir a outra tradição, que engloba os chamados céticos mitigados — como Pierre Gassendi e David Hume, um dos maiores representantes do empirismo britânico — além de Locke e, posteriormente, Kant. Para

estes, se o homem não conhece a essência da natureza, conhece a criação que ele próprio faz da natureza, ou seja, as representações e idéias que produz sobre o mundo natural.

Com exceção da primeira hipótese, de cunho religioso, os limites da natureza humana à obtenção do conhecimento são assumidos, sem derivar daí as conseqüências negativas do ceticismo, ou seja, a impossibilidade do conhecimento (Marcondes, 1999: 20-22).

Permitindo reconhecerem-se ao mesmo tempo os limites e a possibilidade do conhecimento, o argumento do conhecimento do criador abre ainda espaço, como se disse, para que filósofos como Locke e Vico defendam, contra um grande número de pensadores modernos, a legitimidade da linguagem como meio de conhecimento.

Encampando uma versão do argumento do conhecimento do criador em que afirma seu ceticismo quanto à possibilidade de uma ciência natural, Locke sublinha no entanto a relevância da linguagem na constituição do conhecimento. É verdade que ele seria um dos filósofos modernos mais representativos da *desconfiança* em relação à linguagem, da percepção de que há entre os homens grande propensão ao abuso das palavras, o que deixa claro em seu livro III, “Sobre as palavras”, do *Ensaio sobre o entendimento humano*. Ainda assim, Locke considera que há uma cura para esse abuso, um método de análise capaz de levar do signo lingüístico à idéia que lhe corresponde. Respeitando-se esse método, que segundo Locke seria análogo ao método de análise das idéias em termos das sensações que as originaram, a linguagem poderia funcionar como um meio confiável para o conhecimento e a comunicação. Para Locke, a linguagem pode portanto funcionar como aliada do conhecimento, desde que devidamente vigiada:

Vulgar Notions suit vulgar Discourses; and both though confused enough, yet serve pretty well for the Market and the Wake. Merchants and Lovers, Cooks and Taylors, have Words wherewith to dispatch their ordinary affairs; and so, I think, might Philosophers and Disputants too, if they had a mind to understand and to be clearly understood. (III. Xi. 10, p. 514)

Giambattista Vico, por um outro caminho, também pregou a importância da linguagem caso se queira postular uma ciência das humanidades. Com Vico, a linguagem não apenas deixa de ser fonte de enganos como ganha um papel central na construção do próprio entendimento humano (Marcondes, 1999: 25-27). A idéia é que, uma vez que se conhece apenas o que se cria, ao homem cabe conhecer sua própria sociedade, cultura e história. Esse tipo de conhecimento lhe é franqueado através da

filologia e da literatura. Dessa forma, Vico entendia que só poderia haver conhecimento — histórico, cultural — se bem entendida fosse a linguagem. Esta passa a ser, assim, a grande protagonista da história:

Ora — assim como a metafísica contempla as coisas em todos os gêneros do ser, e é lógica, enquanto considera as coisas em todos os gêneros para significá-las — da mesma forma, como a poesia foi [...] por nós considerada uma metafísica poética, pela qual os poetas teólogos imaginaram os corpos terem sido geralmente divinas substâncias, assim também a mesma poesia é considerada, agora, uma lógica poética, pela qual as expressa (Vico, 1999 [1725]: 1)

O que se pode ver, tanto no caso de Locke quanto no de Vico é que, adotando o argumento do conhecimento do criador, pensadores céticos, no sentido amplo de Marcondes acima enunciado, valorizam a linguagem, contrapondo-se em bloco à postura cartesiana (Idem). Descartes descarta a linguagem, assumindo que ela carrega e reproduz os enganos em que se tinha acreditado até então (Descartes, *Princípios*, I, 74). Ela também é considerada enganosa por Bacon, que a inclui entre “os ídolos que distorcem e impedem nosso conhecimento da realidade natural” (*Novum Organum*, I, 43, 59, apud Marcondes, 1999: 8).

Muito interessante notarmos que, seguindo a visão de Marcondes, é o cético aqui quem *não* vê problemas com a linguagem. Para os céticos, a linguagem seria indispensável, uma vez que eles já desconsideraram a hipótese de um conhecimento absoluto racional e se contentaram com a parcialidade e limitação de um conhecimento formulado a partir dos sentidos — eles mesmos falíveis (p. 18).

4

Para Marcondes, a partir da *virada lingüística* no século XX, quando a linguagem passa a ocupar o centro das preocupações filosóficas, ocorre uma segunda bifurcação. A concepção de linguagem como estrutura lógica postulada por autores como Frege, Russell e o *primeiro* Wittgenstein pode ser entendida como uma tentativa de responder ao cético. O outro caminho na bifurcação corresponderia a concepções pragmáticas da linguagem, em que justamente se defenderia o argumento do conhecimento do criador (1999: 28-29).

Sejam quais forem, no entanto, os laços históricos entre ceticismo e essa forma pragmática de compreender a linguagem, aproximações contemporâneas desse tipo podem sem dúvida ser percebidas. Para o bem ou para o mal. Marcondes parece crer

numa união estável e feliz entre ceticismo e pragmatismo. Outros há, como veremos, que consideram essa associação como algo problemático. Para estes, a ligação entre ceticismo e linguagem é de desconfiança e desilusão. Esse casamento abriria a possibilidade de que os signos lingüísticos não signifiquem ou comuniquem o que quer que seja.

De fato, depois da chamada *virada lingüística*, observa-se que o ceticismo volta a rondar o pensamento intelectual como possibilidade epistemológica atraente (Cavell, 1996; Fischer, 1989). Um conjunto significativo de filósofos contemporâneos, tais como o *segundo* Wittgenstein, Heidegger, Derrida, Austin etc., questionam de forma contundente a compreensão tradicional da linguagem como sistema de representação (Rorty, 1997). Uma vez abalada a crença na linguagem como sistema estrutural autônomo e objetivo que alinha significantes a significados, desestabilizada a certeza de um significado imanente e essencial representado pelo significante, abre-se a possibilidade de um significante deslizando que possa querer dizer qualquer coisa — e se um significante pode significar o que quer que seja, passa a abrigar a hipótese de não significar nada. Essa visão de linguagem pode também levar à noção de que não haja nada que garanta qualquer conhecimento: já que os significantes e, dessa forma, os *conceitos* são deslizando, a própria idéia de *Verdade* se vê ameaçada, uma vez que mudaria ao sabor de sentidos escorregadios. Com isso, verdades e certezas seriam meras construções humanas, o que, para alguns, representaria afinal a *morte da epistemologia* (Rorty, 1997; Williams, 1986). Cabe aqui lembrar a famosa e emblemática passagem de F. Nietzsche (1844-1901):

[O] que se passa com aquelas convenções da linguagem? São talvez frutos do conhecimento, do senso de verdade? As designações e as coisas se recobrem? É a linguagem a expressão adequada de todas as realidades? Somente por esquecimento pode o homem alguma vez supor que possui uma “verdade” no grau acima designado. [...] Como poderíamos nós, se somente a verdade fosse decisiva na gênese da linguagem, se somente o ponto de vista da certeza fosse decisivo nas designações, como poderíamos no entanto dizer: a pedra é dura: como se para nós esse “dura” fosse conhecido ainda de outro modo, e não somente como uma estimulação inteiramente subjetiva! [...] Acreditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e flores, e no entanto não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de modo algum correspondem às entidades de origem. (*Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, [1873]1974: 55).

O que se constata contemporaneamente, portanto, é a existência de um certo magnetismo entre o *ceticismo* e a compreensão de linguagem que tem sido caracterizada

como *não-representacionista*. Isso significa dizer que alguns autores têm sido adeptos da seguinte lógica: se não é possível que se tenha um sistema lingüístico autônomo e objetivo, como não há nada que garanta uma correspondência imanente entre significados e significantes, então a instabilidade do significado colocaria sob ameaça a nossa própria crença no entendimento mútuo: “Os outros entendem o que dizemos ou escrevemos? Nós os entendemos?” (Taylor, 1992: 3). “O significante *comunicação* comunica”? (Derrida, 1991: 349). Perguntas como essas não compareciam nas concepções tradicionais filosóficas e lingüísticas, que se ocupavam primariamente em saber *como* nos entendemos. No entanto, na contemporaneidade, este gênero de pergunta vem tendo lugar: *se* estamos nos compreendendo.

Não deve ser uma surpresa esse silêncio histórico sobre o tema. Essas interrogações podem, a depender da resposta, resvalar para um solipsismo do incomunicável, ou o que Talbot Taylor preferiu chamar *ceticismo comunicacional*. O ceticismo comunicacional *forte* negaria que as pessoas comumente se entendem. O ceticismo comunicacional *fraco* suspenderia o juízo sobre o problema, diante da falta de justificativa razoável para se aceitar a hipótese do entendimento mútuo (Taylor, 1992: 20).

Apesar de esse ceticismo lingüístico não se mostrar no convívio cotidiano das pessoas, a teoria contemporânea da linguagem não pode ignorar que este se faz presente em seu discurso, em que as dúvidas céticas aparecem como intrigantes matérias a serem examinadas. Quando buscamos justificativas teóricas, onde encontrá-las para, por exemplo, embasarmos a afirmação de que duas pessoas estão se entendendo em uma conversa?

Como nos lembra Stanley Fish: “A comunicação é um assunto muito mais incerto do que se pensa” (2001: 2088). A suspeita que paira sobre a linguagem impõe-se como desconfiança de que ela seja de fato um transporte lingüístico do que se quer dizer. Faz rejeitar a crença espúria em um sentido próprio, literal, domesticado. A desconfiança cessaria se o sentido fosse absoluto. Mas não se pode considerar absoluto o que é temporal. A lógica é suspensa para abrir possibilidades em constante mutação. A agramaticalidade, notável por sua impossibilidade lógica — algo como *o verde é ou* —, não impõe limite ao que faz ou não sentido. O fragmento agramatical *o verde é ou* pode ser destacado e citado e ganhar sentido. Porque o significado é pragmaticamente construído. Os significados são infinitos, nunca inventariáveis. O contexto não limita, não fecha — e, portanto, não é qualificado para responder ao comunicável, uma vez que

o código também não é limitado, fechado. A interpretação não é resultado de um cálculo preciso. Não há um conceito fechado de verdade — há um *desejo* por um conceito fechado de verdade.

Jacques Derrida, por exemplo, denuncia radicalmente esse desejo por uma resposta unívoca na linguagem quando, em sua conhecida crítica a Austin, coloca em questão as idéias de sucesso e fracasso na comunicação. Diferentemente de Austin, Derrida acredita que o fracasso deve ser estudado como *lei*, ou seja, o que Austin considera uma possibilidade de fracasso, Derrida entende como uma *possibilidade necessária*, explorando o caráter paradoxal da expressão. Se há uma possibilidade de fracasso na comunicação por qualquer eventualidade, como um mal-entendido, deve-se considerar esse risco como *sempre* possível. Dessa forma, Derrida afirma que a possibilidade de erro deve fazer parte da estrutura mesma dos atos de fala, e se pergunta se haveria, alguma vez, *sucesso* na comunicação lingüística:

O valor de risco ou de sujeição ao fracasso, ainda que possa afetar *a priori*, Austin reconhece-o, a totalidade dos atos convencionais, não é interrogado como predicado essencial ou como *lei*. Austin não se pergunta que conseqüências resultam do fato de um possível — um risco possível — ser *sempre* possível, constituir de qualquer modo uma possibilidade necessária. E se, uma tal possibilidade necessária de fracasso sendo reconhecida, este constitui ainda um acidente. O que será um sucesso quando a possibilidade de fracasso continua a constituir a sua estrutura? (Derrida, 1991: 365-6).

O erro é necessário e estrutural no funcionamento da linguagem, e só há “rastros de rastros” (Derrida, 2001: 32; Derrida, 1991). Toda construção de conhecimento, só podendo se dar por meio da linguagem, estaria, sob esse ângulo, inevitavelmente contaminada pela sua equivocidade constitutiva. A possibilidade de sucesso não poderia alguma vez ser absolutamente satisfeita. O erro é constitutivo dos atos de fala. A linguagem não é um código que se possa domesticar. É sempre um jogo arriscado. A impossibilidade de se domesticar o código escrito é enfatizada por Derrida em uma conclusão demolidora: “A escrita, se a houver, comunica talvez, mas não existe, de certeza” (1991: 373).

Contrapondo-se à tradição filosófica ocidental que concede um lugar central ao significado como lastro do significante e em detrimento deste, o pensamento pós-estruturalista percebe o jogo livre dos significantes. O fundamento do significante se move; não tem uma identidade fixa.

O próprio sujeito que fala não tem controle sobre o que expressa porque a língua fala por si. O sujeito não é senhor do que diz. Nem o autor é dono do que escreve.

O apagamento do texto — ou uma espécie de igualação de todos eles, uma vez que seriam apenas tinta sobre papel à espera de quem os interprete — é previsto pelo crítico literário Stanley Fish, que conclui seu “Interpreting the *Variorum*” dizendo “Uma vez mais fiz o texto desaparecer, mas infelizmente os problemas não desaparecem com ele” (2001: 2089). Fish questiona o que nos daria o direito de aceitar algumas interpretações e excluir outras, considerando-as inválidas. Em uma análise de “O Tygre”, famoso poema de William Blake, arrola duas interpretações díspares e contrárias publicadas por dois influentes ensaístas americanos: uma que defende a maldade e, outra, a santidade do tigre. Fish reconhece o impasse em se aceitarem duas interpretações incompatíveis, mas não faz sua escolha entre elas. Em vez disso, ele apenas registra a possibilidade de ambas, dada a *comunidade interpretativa*⁶ de que o leitor interpretante esteja fazendo parte naquele momento.

Esse pragmatismo exacerbado que conduz a uma espécie de ceticismo lingüístico vem gerando alguma inquietação. Umberto Eco, por exemplo, que foi um dos principais autores a enfatizar o papel do leitor na construção de sentido no texto com sua *Obra aberta*, de 1962, parece recuar dessa posição (ou pelo menos revê-la) em um de seus livros mais recentes: *Os limites da interpretação*, de 2000. Segundo Eco, no que concerne à espécie de oscilação ou equilíbrio instável entre iniciativa do intérprete e fidelidade à obra, a balança pendeu excessivamente para o lado da iniciativa do intérprete (2000: XXII).

Tomando parte nesse debate, o filósofo do direito Martin Stone põe em questão a própria noção de que tudo seja matéria para interpretação, isto é, a idéia de que para se entender qualquer expressão lingüística é de fato preciso revesti-la de uma interpretação qualquer (Stone, 2000). Ainda outros autores juntam-se ao debate interessados em discutir o que Stone chama de *ameaça cética*. O filósofo Stanley Cavell também percebe nesse movimento anti-representacionista da linguagem uma inclinação para o ceticismo, e alinha aqueles que desconfiam do significado textual aos epistemólogos

⁶ Para Stanley Fish, qualquer interpretação pode ser elaborada por alguém que domine os procedimentos institucionais pelos quais as interpretações são propostas e estabelecidas. Para ele, são *comunidades interpretativas* que criam condições sob as quais uma leitura deixa de ser absurda e se torne respeitável — ou até ortodoxa (1980: 349). Dessa forma, Fish não se surpreenderia se pressupostos tais fossem estabelecidos que permitissem uma leitura de “O Tygre” como uma alegoria do sistema digestivo — ou, para usar um exemplo de Taylor, como uma história sobre um jogador de *baseball* de Detroit (Taylor, 1992: 159).

tradicionais, que desconfiavam da existência do mundo exterior (Cavell, 1979). É a mesma linha de pensamento que outro teórico, Michael Fischer (1989), segue ao questionar a propensão, por ele atribuída a críticos pós-estruturalistas, de colocar em dúvida qualquer certeza que se possa ter acerca do texto. Taylor também atenta para o perigo de se cair no abismo de um regresso ao infinito caso se siga indefinidamente o que ele chama de *prática interpretativista* (1992: 168). Essa seria a consequência de se entender que qualquer informação com o propósito de ajudar a interpretação de um texto é, ela mesma, passível de interpretação — então a interpretação passa a ser não só inescapável como interminável. Conforme citado acima, Taylor chama de *ceticismo comunicacional* o desafio imposto pelo cético às teorias representacionistas de linguagem quando este questiona o entendimento mútuo (pp. 3-4). Martha Nussbaum, no artigo “Skepticism about practical reason in literature and the law”, cita textualmente Derrida e Fish como exemplos de pensadores contemporâneos afinados com as visões e os métodos do ceticismo — pirrônico especificamente —, embora eles próprios não se coloquem sob esse rótulo. Um dos argumentos levantados por Nussbaum para sustentar essa idéia repousa no fato de que tanto Derrida quanto Fish recorrem repetidas vezes à estratégia pirrônica de apresentar um contra-argumento sempre que uma argumentação é defendida. Analogamente, diz ela, diante de duas interpretações contraditórias de um texto, Derrida e Fish, qual pirrônicos contemporâneos, declaram que ambas têm o mesmo peso e que, portanto, não é possível decidir entre as duas — devendo-se, então, suspender o juízo (1994: 724).

A partir dessas considerações — como a *ameaça cética* prenunciada por Stone, o *ceticismo comunicacional* formulado por Taylor, o *pirronismo contemporâneo* vislumbrado por Nussbaum —, já podemos ter uma idéia da ligação que vem sendo feita entre visões não-representacionistas da linguagem e o ceticismo.

5

Como considerações finais, devo ressaltar que ao se adotar uma perspectiva não-representacionista (ou não-imanentista) do funcionamento da linguagem não se está *necessariamente* acatando o ceticismo lingüístico — e, como consequência, epistemológico. Vimos algumas pistas sobre o modo como isso pode acontecer na própria história das manifestações do ceticismo e dos lugares possíveis que a linguagem aí ocupou. Contemporaneamente, um emblemático detrator do representacionismo, o filósofo Ludwig Wittgenstein, considera o ceticismo como a outra face da *mesma*

“doença filosófica” que leva à procura de verdades metafísicas e essenciais (Cavell, 1996; Glock, 1998; Stone, 2000; Martins, 2004). Muito simplificada, a diferença estaria em que o cético, ao recusar a existência de tais certezas, acaba por não aceitar conhecimento algum (como vimos, excetua-se aqui o cético *pirrônico*). Contudo, aponta Wittgenstein, ele só faz isso porque também está seqüestrado pela idéia de que, para que haja uma certeza, ela tem de ser uma *verdade transcendental* — o que, para o filósofo austríaco, está longe de ser necessário:

São muitas as palavras que não têm um significado preciso. Mas isto não é um defeito. Pensar o contrário seria como afirmar que a luz do meu candeeiro não é uma luz verdadeira porque não tem um limite bem definido (Wittgenstein, *O livro azul*: 61).⁷

Seja como for, o que se viu aqui é que as conexões entre ceticismo e linguagem estão ainda longe de ser um ponto em torno do qual haja completa clareza ou consenso. A clareza deve começar buscando-se delimitar de que ceticismo se está falando. Conforme observado anteriormente, o ceticismo pirrônico foge da definição comum de um dogmatismo negativo; e na modernidade, como vimos, foi possível conciliar o argumento cético do conhecimento do criador com a confiança na linguagem. Essas diferentes e por vezes surpreendentes formas de pensar a relação entre ceticismo e linguagem podem jogar luz sobre o ceticismo lingüístico em suas versões contemporâneas. Se de fato devemos responder negativamente às questões “Os outros entendem o que dizemos ou escrevemos? Nós os entendemos?”, então... por mais claras que sejam, as conexões mesmas entre ceticismo e linguagem, e também este trabalho, se auto-eliminam e desaparecem.

⁷ É importante ressaltar que o argumento de Wittgenstein é bastante complexo (Wittgenstein, *Da certeza* §§ 47, 114, 115, 156, 249, 253, 341, 342, 343, 354, 369, 370, 392, 454, 472, 494, 495, 509, 512, 519; *Investigações Filosóficas* §§ 71, 84, 100, 107, 371, 474).

Referências bibliográficas:

- ANNAS, Julia e BARNES, Jonathan (2003) *The modes of scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BARNES, Jonathan (1982) “The beliefs of a pyrrhonist”. *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society*, 208 (New Series 28), pp. 1-29.
- BECKETT, Samuel (2002) *Fim de partida*. Trad. de Fábio de Souza Andrade. São Paulo: Cosac Naify.
- CAVELL, Stanley (1996) “The avoidance of love (The abdication scene)”. Stephen Mullhall (org.) *The Cavell reader*. Oxford: Blackwell.
- _____ (1979) *The claim of reason*. Oxford: Oxford University Press.
- DERRIDA, Jacques ([1972] 2001) *Posições*. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____ (1991) *Margens da filosofia*. Trad. de Joaquim Torres Costa, António M. Magalhães; revisão técnica Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus.
- DESCARTES, René (1995) *Princípios da filosofia*. Lisboa: Editorial Presença.
- ECO, Umberto (2000) *Os limites da interpretação*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- _____ (1993) *Interpretação e superinterpretação*. Trad. de MF. São Paulo: Martins Fontes (Coleção Tópicos).
- FISH, Stanley (2001) “Interpreting the *Variorum*”. LEITCH *et al.* (orgs.) *The Norton anthology of theory and criticism*. New York: Norton.
- FISHER, Michael (1989) *Stanley Cavell and literary skepticism*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- GAMBARA, Daniele (s/d) “L’origine des noms et du langage dans la Grèce ancienne”. Sylvain AUROUX. *Histoire des idées linguistiques*. Tome 1. Liège-Bruxelles: Pierre Mardaga Ed.
- GLOCK, Hans-Johann (1998) *Dicionário Wittgenstein*. Trad. de Helena Martins; revisão técnica, Luiz Carlos Pereira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- GÓRGIAS (1982) *Encomium of Helen*. Trad. de Douglas MacDowell. Glasgow: Bristol Classics.
- GROARKE, Leo (*Spring 2006 Edition*) “Ancient skepticism”. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2006/entries/skepticism-ancient/>. Acesso em 03 e agosto de 2007.

- HINTIKKA, Jaakko (1974) “Practical vs. theoretical reason – an ambiguous legacy”. *Knowledge and the known: historical perspectives in epistemology*. Dordrecht: Reidel.
- HOUAISS, Antônio (org.) (2001) *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- IGLESIAS, Maura (2003) “A relação necessária entre a primeira parte e a parte central do sofista de platão”. *Boletim do CPA*, Campinas, no 15, jan./jun, pp.143-156.
- LOCKE, John (1975) *An essay concerning human understanding*. Oxford: Oxford/Clarendon editions.
- MARCONDES, Danilo (1999) “O argumento do conhecimento do criador e o ceticismo moderno”. Marilena CHAUI & Fátima ÉVORA (org.) *Figuras do racionalismo, conferências ANPOF/CNPq*. Campinas, SP, v, pp. 1-30.
- _____ (1997) *A tradição cética, os argumentos limitativos do conhecimento e a questão da linguagem*. Departamento de Filosofia (PUC-RJ). Conferência.
- MARTINS, Helena (2004) “Tradução e ceticismo”. *Cadernos de Tradução XVI*, pp. 55-70.
- NIETZSCHE, Friedrich (1974 [1873]) *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*. tradução e notas, Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).
- NUSSBAUM, M. (1994) “Skepticism about practical reason in literature and the law”. *Harvard Law Review*, 107(3), pp. 714-744.
- POPKIN, Richard H. (2000) *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Trad. de Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- _____ (1985) *Ceticismo*. Emílio M. Eigenheer (org.) *Coleção Sképsis*. Niterói: Eduff.
- _____ (1965) “The high road to Pyrrhonism”. *American Philosophical Quarterly*. v. 2, n. I, January.
- PORCHAT, Oswaldo (1994) *Vida comum e ceticismo*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense.
- RORTY, Richard (1997) *Objetivismo, relativismo e verdade*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos (1996) “A harmonia essencial”. Adauto NOVAES (org.) *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SEXTUS EMPIRICUS ([séc. II] 1990) *Outlines of Pyrrhonism*. Trad. de R. G. Bury. Buffalo, New York: Prometheus Books.

- _____ ([séc. II] 1994) *Outlines of scepticism*. Trad. de J. Annas e J. Barnes. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ ([séc. II] 1998) *Against the grammarians*. (Adversus mathematicos I). Tradução, introdução e comentários de D. L. Blank. (*Claredon later ancient philosophers*). New York: Oxford University Press Inc.
- _____ (outubro 2002 [séc. II]) *Contre les professeurs*. Introdução, glossário e índice de Pierre Pellegrin, tradução de Catherine Dalimier, Daniel Delattre, Joëlle Delattre e Brigitte Pérez, sob a supervisão de Pierre Pellegrin. Paris: Éditions du Seuil.
- SHIELDS, Christopher (1998) “Language, ancient philosophy of”. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London and New York: Routledge.
- STONE, Martin (2000) “Wittgenstein on deconstruction”. A. CRARY & R. READ (orgs.) *The new Wittgenstein*. London: Routledge.
- TAYLOR, Talbot J. (1992) *Mutual misunderstanding: skepticism and the theorizing of language and interpretation*. Duham and London: Duke University Press.
- VICO, Giambattista (1999 [1725]) *A ciência nova*. Trad. de Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Record.
- WILLIAMS, Michael (1986) “Descartes and the metaphysics of doubt”. A. O. RORTY (org.) *Essays on Descartes’ Meditations*. University of California Press.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2001) *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos; [Introdução de Bertrand Russell]. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- _____ (1998) *Da certeza*. Lisboa: Edições 70.
- _____ (1992) *O livro azul*. Lisboa: Edições 70.
- _____ (1992a) *O livro castanho*. Lisboa: Edições 70.
- _____ (1989) *Fichas (Zettel)*. Lisboa: Edições 70.
- _____ (1975) *Investigações Filosóficas*. Trad. de José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).