

DE CONSTUMES E CETICISMOS: UM ENSAIO SOBRE MONTAIGNE (E UMA APOLOGIA A LUIZ COSTA LIMA)

Ana Paula Grillo El-Jaick é Doutoranda em Estudos da Linguagem pela PUC-Rio, desenvolvendo pesquisa na linha das Abordagens não-presentacionistas do significado: aporias e perspectivas. E-mail: anapaulaeljaick@gmail.com

Resumo

A visão do eu montaigniano parece deixar um vazio a ser ocupado por algum critério de verdade. Esse critério é encontrado no que Luiz Costa Lima chama de elogio ao fato (Cf. Costa Lima, 2005). Mas isso não é nenhuma contradição. O objetivo aqui é, ainda que brevemente, discorrer sobre o pouco estudado ceticismo pirrônico, donde se verá que a resistência exercida por alguns autores em confirmar Montaigne como o grande precursor do ceticismo moderno advém decerto do desconhecimento do ceticismo antigo. Por fim, será interessante observar como, a despeito da confiança nos fatos, Montaigne muitas vezes usa de artifício em seus ensaios para montar acontecimentos. Em resumo, o percurso deste trabalho segue a trilha montaigniana do elogio à heterogeneidade à crítica ao ficcional com base, principalmente, na obra *Limites da voz*, de Costa Lima.

Abstract

Montaigne's conception of self seems to leave an empty space for the truth. This empty space is filled with the fact. But there is no contradiction in it. This paper discusses the pyrrhonian skepticism in order to show that the resistance of some authors in seeing Montaigne as the great modern skepticism's character is due to the misinformation on the ancient skepticism. Finally, it is interesting to notice that, although Montaigne trusts the truth of the facts, he modifies it. Briefly, this paper, like Montaigne, goes from the self to the fictions' criticism, the way Luiz Costa Lima traced it in his *Limites da voz*.

Introdução

Falar de Michel de Montaigne é difícil porque seus *Essais* não traçam uma linha reta entre um ponto de partida e outro, de chegada. Pelo contrário, seu caminho é espiralado e, por vezes, aporético. É preciso estar sempre alerta: os *Ensaaios* são tortuosos, o que é um perigo para o analista precipitado – sua inferência pode se ver, logo adiante, desarmada.

Aprende-se com Luiz Costa Lima que foram três as edições decisivas dos *Essais*: a primeira em 1580 (em que já se encontrava o famoso ensaio *Dos canibais*), outra em 1588, e uma terceira póstuma em 1595 (em que se inclui outro magistral de seus ensaios, *Dos coches*) (Costa Lima, 2005, 35). A primeira recepção aos *Ensaaios* se limitou a aspectos retóricos e estilísticos. Seus primeiros críticos se importavam mais com sua (suposta) degeneração no trato com as palavras e seus neologismos. Mesquinhadados pela pureza e elegância do estilo, acusavam Montaigne de esquecer a polidez, a nobreza. A forma de ensaio também assustou os críticos seus contemporâneos. Seu tom privado se afastava da tragédia e dos gêneros públicos então valorizados (Brody, 1982, p.21). Dentre as várias recriminações de Balzac, por exemplo, uma delas se deve ao fato de o texto montaigniano não ser um corpo inteiro: "Son discours n'est pas un corps entier;

c'est un corps en pièces; ce sont des membres coupés" (apud Brody, 1982, p.15). Dessa forma, sua escrita ociosa – Montaigne, aos trinta e oito anos, afasta-se dos encargos públicos de que se ocupava para, recolhido na propriedade herdada do pai, escrever – e descosturada, que não se pretendia mesmo nem ser um tratado filosófico tampouco contar uma história linear, incomodou os leitores seus contemporâneos.

Realmente, trata-se de um livro todo fora dos padrões da época e que fugiu, assim, da expectativa dos leitores. O objetivo primeiro de Montaigne era escrever à memória do falecido amigo Étienne de la Boétie. Mas este morreria muito jovem, de maneira que o assunto imaginado por Montaigne era por demais escasso. A opção de escrever sobre a amizade também naufraga, uma vez que este sentimento não tem uma cara a ser retratada. Resta então a Montaigne se auto-retratar. Mas ainda que Montaigne tenha decidido se auto-retratar, ele acaba por não falar de seus feitos, mas de seus pensamentos. Como se tudo isso não bastasse, o próprio autor que resolve exprimir suas reflexões ao mesmo tempo não dá mostras de confiar muito em si mesmo. Daí que o texto montaigniano é cheio de contradições e ambigüidades. Esse sujeito que está longe de ser absoluto e completo vem a expressar o vazio do eu. Como procurei mostrar muito brevemente acima, essa nova concepção de sujeito não foi reconhecida na primeira recepção à obra. De maneira que, embora seus primeiros críticos se limitassem a vê-lo como um escritor de estilo duvidoso, sua importância hoje se deve, primordialmente, como um pensador que visionou um novo status para o sujeito – não só em termos filosóficos como, também, literários. O sujeito moderno autocentrado passa a se pensar e, com isso, a procurar respostas dentro de si mesmo – e não no mundo externo. Sendo passível de abrigar todas as certezas acerca do real, esse sujeito autocentrado é muitas vezes apontado como precursor do ceticismo moderno.

Meu objetivo nestas breves linhas é debater um pouco a questão do ceticismo e, mais especificamente, da situação de Montaigne como cético. Como a nossa principal fonte do ceticismo pirrônico, Sexto Empírico, é muito pouco estudada, a condição de Montaigne como cético é diretamente afetada. Isso porque o ceticismo pirrônico, que influenciou Montaigne, é de um tipo muito particular, que não se deixa cair em um dogmatismo negativo, ou seja, ele não nega a possibilidade de conhecimento. O caminho do cético pirrônico é, antes, o de suspender o juízo frente a diferentes alternativas dogmáticas que se pretendem verdadeiras. A falta de estudos do ceticismo pirrônico e de sua peculiaridade, creio, é o que faz com que autores competentes do porte de Luiz Costa Lima, cuja obra *Limites da voz* é o fio condutor deste trabalho, afirmem que Montaigne era um cético radical – o que ele não foi. Obviamente, não se trata de um problema teórico daquele que teve o privilégio de ter como mestre, Costa Lima, mas de uma ausência geral de conhecimento do ceticismo antigo, que o filósofo Oswaldo Porchat vem tentando apaziguar em suas obras (Cf. Porchat, 1994).

Para chegar à questão do ceticismo, antes será preciso discutir a visão do ideal do sujeito montaigniano. É a partir de sua concepção de sujeito que Montaigne deixará um vazio a ser ocupado por um novo critério de verdade. A seguir, passo a examinar o ceticismo propriamente dito – ceticismos antigo e moderno. Então se verá que, à revelia do anteriormente citado Costa Lima, Montaigne aparece como figura principal deste último. Finalmente, veremos que não só ele busca o caminho cético peculiar do pirronismo, como também acaba por criticar o ficcional, com o que pode ser chamado de elogio ao fato. Mais uma vez, ao se entender Montaigne como um cético pirrônico, o leitor não se surpreenderá, nem Montaigne vai se contradizer (ao menos não neste caso...) quando se mostrar cético e, ao mesmo tempo, elogiador do fato. Também será interessante observar a sagacidade de Montaigne em contar histórias nos seus ensaios montando os

acontecimentos. Nesse ponto, lançarei mão principalmente dos ensaios *Da moderação*, *Dos canibais* e *Dos coches*.

Dessa maneira, a genialidade dos *Ensaaios* também reside no fato de que esse seu tecido cosido à mão-leve tenha encaminhado toda uma reflexão sobre a problemática da condição humana. Em meio a suas reflexões sobre a *condition humaine*, Montaigne faz digressões outras. No fim, os *Ensaaios* acabam se construindo nas curvas dessas reflexões – que margeiam os limites da razão, limites esses que só são dados a constatar pelo leitor.

Eu e o vazio de mim

Como deve ter ficado claro na introdução acima, para se chegar ao cerne da questão deste trabalho, é preciso, antes, entender a legitimidade que Montaigne conferiu ao sujeito. Caso contrário, a máxima de Protágoras – “O homem é a medida de todas as coisas, daquelas que são, que são, e das que não são, que não são” – poderia ser confundida como uma precursora da legitimidade do sujeito alcançada (mesmo que não conscientemente) por Montaigne. Entretanto, o sujeito como consciência individualizada, o indivíduo que não só representa papéis sociais, mas que se pensa – esse não cabia na discussão epistemológica do sofista. Nos termos de Costa Lima, há que se fazer uma distinção entre individualidade e indivíduo para desfazer possíveis enganos (2005, 25ss). Protágoras sabia da existência de uma individualidade, de uma identidade construída a partir de elementos externos. Nesse caso, sujeito é aquele que se sujeita a; que privilegia a correspondência a um modelo a ser encontrado fora de si. A individualidade traz o ferrão da sua classe, de um sujeito hetero dirigido. Essa noção de sujeito também pode induzir uma interpretação humanista do fragmento de Protágoras. Segundo essa interpretação, o homem-medida não seria um indivíduo, mas a própria humanidade. Dessa forma, estaria no humano a verdade – em contraposição à natureza.

Montaigne, por seu turno, coloca a liberdade do indivíduo no lugar da sujeição da individualidade. Seu amigo morto La Boétie não precisa mais ser lembrado por seu papel militar de nobre soldado, mas pode aparecer com sua história pessoal, com suas fantasias e imaginações. Todavia, é preciso ressaltar que a glorificação da liberdade montaigniana se resume ao espaço privado. Porque Montaigne distingue a ética pública da moral privada. A ética pública é própria à sujeição e à obediência que a individualidade se vê submetida. A moral privada, ao contrário, é particular ao indivíduo, dito daquilo que ele estima e tem afeição. Montaigne reforça mesmo uma necessidade de se separar o sujeito público do sujeito privado. Com isso, ficará mais claro entender que o etos individualista por vezes entra em choque com o estatal. No enalço da suntuosa estrada montaigniana, duas passagens são bastante ilustrativas à concepção de público/privado, especialmente se colocadas lado a lado. No ensaio *Dos canibais*, lemos Montaigne dizer que “Nossa razão, e não o que dizem, deve influir em nosso julgamento” (*Ensaaios*, Livro I, XXXI, 104), ao mesmo tempo em que no texto *Dos coches* ele assevera: “Devemos ao nosso príncipe obrigações naturais” (*Ensaaios*, Livro III, VI, 415).

Olhando do ponto de vista da pós-modernidade em que autora e leitor se encontram, é difícil ignorar o fato de que é complexo se averiguar o limite entre onde termina o público e começa o privado – ou vice-versa. Contudo, o importante é entender que, embora Montaigne ainda não radicalize a idéia de sujeito, ele planta a semente. Ele se desinteressa da homogeneidade da experiência e prefere investigar o que o indivíduo pensa. Na esfera privada, o sujeito se individualiza enquanto reflete sobre si mesmo. Montaigne deixa de lado a generalidade dos



papéis que a individualidade cumpre, para revelar a heterogeneidade das experiências individuais: “Em verdade o homem é de natureza muito pouco definida, estranhamente desigual e diverso. Dificilmente o julgaríamos de maneira decidida e uniforme” (*Ensaíos*, Livro I, I, 14). Se a condição humana encontra um ponto invariável, é exatamente na sua variedade. Montaigne é receptivo à multiplicidade, uma vez que o individual não se deixa absorver no plano geral. Ele não tira nenhuma máxima geral – o sujeito apenas se experimenta. Por tudo isso se diz que o indivíduo montaigniano é um sujeito autocentrado.

É preciso lembrar que, na verdade, Montaigne não estava preocupado com tais definições filosóficas. Mesmo assim, seus ensaios formam o primeiro livro que sistematiza o eu psicologicamente orientado. Conforme já afirmei anteriormente, Montaigne queria se dedicar à lembrança do amigo precocemente morto, Étienne de la Boétie. Não podendo publicar a obra de Étienne, *La Servitude volontaire*, a narrativa montaigniana deveria ser um retrato do falecido. Porém, pergunta Costa Lima:

Mas retrato de quem? La Boétie morrera muito jovem para que seus feitos fossem celebrados. Dele, pois, Montaigne só poderia traçar o retrato da amizade. Mas a amizade não tem figura. Resta o possível retrato do amigo que o pranteia. Seu auto-retrato. Mas de cunho bem diverso daqueles que executavam os pintores renascentistas (Costa Lima, 2005, 35).

Um retrato é uma expressão do eu. Montaigne queria defender a memória de seu amigo das acusações de que fora um rebelde protestante. Mas como fazer um retrato de um ausente e, ainda por cima, com letras? Como a amizade não tem rosto e o amigo se fora jovem demais para que dele se pudesse falar bravamente, Montaigne se pinta. Contudo, sua auto-expressão só pode ser da falta, só pode ser daquilo que não há mais – não há mais o amigo, fora com ele a amizade. Por isso, Montaigne exprime o vazio do eu (Cf. Costa Lima, 2005). Não há o sujeito pleno – o que existe é, justamente, ausência na idéia de eu montaigniano. A teoria do sujeito autocentrado não se faz sem a exploração de vazios sem os quais parcialmente assim permanecem – vazios.

Mas como colocar isso no retrato? A resposta será que, no centro do retrato, estará o vazio – é o primeiro retrato impossível dos *Ensaíos* (Costa Lima, 2005, 80). E será a partir desse que Montaigne esboçará outro: o dele mesmo. O retrato de Montaigne, portanto, não só substitui a representação do amigo como, também, desloca o vazio para o centro. Assim, os *crotiques* da pintura, que geralmente se viam confinados às margens dos retratos, passam a ocupar o centro do quadro. E se o retrato é pintado sobre o vazio significa dizer que o autor não tem controle sobre sua própria escrita – ela não lhe pertence. Na verdade, o sujeito nunca está na posse plena de si mesmo. Montaigne assume o vazio e não se cristaliza num fato consumado. Muito pelo contrário, o próprio escrever o modifica e (re)faz: “Fez-me o meu livro, mais do que eu o fiz” (*Ensaíos*, Livro II, XVIII, 309). Seu objeto (ele próprio) não pode ser fixado: ele é naturalmente escorregadio. Logo, não será ele quem imprimirá sua identidade à obra, mas ela que o fará a Montaigne:

Não posso fixar o objeto que quero representar (...) Pinto-o como aparece em dado instante (...) É pois no momento mesmo em que o contemplo que devo terminar a descrição; um instante mais tarde não somente poderia encontrar-me diante de uma fisionomia mudada, como também minhas próprias idéias possivelmente já não seriam as mesmas. Observo e anoto os diversos acidentes que ocorrem dentro de mim e as concepções mais ou menos fugidias que minha imaginação engendra, as quais são por vezes contraditórias ou porque tenha mudado eu, ou porque o objeto da observação apareça dentro de um quadro e de uma luz diferentes. Daí acontecer-me, não raro, cair em contradição, embora, como diz Dêmadés, não deixe de ser autêntico. Se minha alma pudesse

fixar-se, eu não seria hesitante; falaria claramente, como um homem seguro de si. Mas ela não pára e se agita sempre à procura do caminho certo (*Ensaíos*, Livro III, II, 371-2).

O auto-retrato não é pronto e acabado. O retrato é fugaz, porque de dado momento. Seu ensaio mostra como há uma mutabilidade constante. Para Costa Lima, o ensaio “nasce das ruínas do retrato” (2005, 91). Sobretudo, o vazio e a falta que o auto-retratista experimenta é de si mesmo. A montagem do ensaio fia migalhas, que o próprio auto-retratista não sabe para onde vai levar ou o que vai ser.

Porém, aqui cabe uma ressalva: afirmar a singularidade em detrimento à homogeneidade poderia levar a um elogio ao desconhecido, isto é, a uma apoteose a tudo aquilo que não pode ser previsto por uma certa regularidade. Dessa forma, o sujeito montaigniano pareceria inconfiável aos olhos do leitor. Mas é preciso prevenir que a imagem da condição humana montaigniana não é a imprevisibilidade. Olhando para o passado (irrevogável), o indivíduo pode distinguir, pelas suas ações passadas, traços de sua própria persona.

De fato, o que pode ser chamado de o ideal do eu montaigniano supõe uma fábrica de constância. O ser que está sempre em mutação, em fazimento, revela a ele mesmo uma constância (Costa Lima, 2005, 75) – Montaigne fala numa passagem mesmo em “minha essência” (*Ensaíos*, Livro II, VI, 183). A movência absoluta corresponderia ao fracasso do ideal do eu. Entretanto, mesmo sabedor da mudança, Montaigne não abandona seu ideal de sujeito. Acredito que se possa dizer que Montaigne concilia o vazio de um sujeito mutante com uma certa estabilidade que dá identidade ao indivíduo. Assim, há a necessidade de um termo contrastivo para o vazio deixado pelo sujeito. Uma saída que parece defendida nos *Ensaíos* está em que o eu movente encontra sua contraparte na estabilidade dos costumes, dos fatos.

O constante no sujeito não é transcendente, mas se desvela sob a forma do costume. O que acontece em Montaigne é o elogio ao fato. Os costumes humanos são moldados a partir da adaptabilidade humana. Eles podem ser mudados; porém, dentro de limites. O ponto que pretendo enfatizar é que a escolha montaigniana pelos fatos poderia ser vista como uma incongruência de sua parte para aqueles que desconhecem o modo de filosofar pirrônico.

Enfim, o que precisa ser enfatizado é que o **indivíduo** moderno volta para dentro de si mesmo para se autocompreender. Montaigne consagra o direito do sujeito individual a fazê-lo. Ao mesmo tempo, essa irrupção do eu faz necessário repensar o paradigma de **verdade** então vigente. A afirmação do eu implica a questão sobre que critérios, ou seja, que provas embasarão as verdades que regem as vidas de toda uma sociedade. Essa pergunta revela um vazio e uma confiança na resposta: o **ceticismo pirrônico fideísta**.

Ceticismos

Pirro de Élis (365-275 a.C.), contemporâneo de Aristóteles, é considerado o primeiro filósofo cético propriamente dito. Pirro não deixou nada escrito. Apesar dos quase cinco séculos que o separam do médico e filósofo Sexto Empírico (séc. II d.C.), é deste o ponto de vista oficial do pirronismo, sendo ele considerado nosso maior representante e nossa principal fonte do ceticismo antigo. É através de suas obras que conhecemos o ceticismo grego e as armas do seu arsenal cético usadas contra as filosofias dogmáticas.

Sexto Empírico, na abertura das *Hipotiposes pirrônicas* (HP), distingue três tipos de filósofos: os que, como resultado de sua investigação, descubrem a verdade; os que acabam por negar a possibilidade de tal descoberta; e, finalmente,

os que continuam sua procura. Os que crêem ter descoberto a verdade são os dogmáticos, os que a tratam como inapreensível são os acadêmicos, os céticos continuam procurando – e é neste último grupo que o próprio Sexto se inclui

O ceticismo, assim depreendido pelas *Hipotiposes pirrônicas*, é a capacidade, a habilidade de erguer oposições a impressões e pensamentos – uma capacidade através da qual se chega, com afirmações opostas de igual força, primeiro à suspensão de juízo e, depois, à ataraxia (HP I, 7-9). Os lados conflituosos de uma mesma questão são colocados lado a lado e então se vê que um não é nem melhor nem pior do que o outro. A constatação do cético pirrônico de que há bons argumentos em ambos os lados contrários de uma mesma questão é o princípio fundamental do ceticismo, para Sexto Empírico: opor a todo argumento outro equípotente. Então a igualdade de plausibilidade (*isosthéneia*) dos argumentos é manifestada no reconhecimento do conflito (*diaphonía*). O cético é então levado à suspensão de juízo (*epokhé*) porque, diante de discursos equivalentes, não tem como dizer a qual deve dar crédito (HP I, 26). A suspensão do juízo é uma forma de imobilização da razão devido a qual não se pode nem negar nem afirmar nada, por causa da equípólencia das matérias em questão (HP I, 195-197). Segue-se a ela a ataraxia, ou seja, uma condição tranqüila e aliviada da alma.

O ceticismo antigo, assim, não deve ser confundido com uma doutrina, já que não proclama asserções normativas – o filósofo pirrônico é aquele que tem essa capacidade descrita acima. Pirro não defendeu um corpo de verdades ou um tipo de conhecimento, mas um modo de filosofar: para cada argumento defendido, outro de igual peso pode ser contraposto, o que leva a uma conclusão contraditória. Quando essas afirmações contraditórias são declaradas não há nenhum modo racional de decidir entre elas. Dessa forma, não há como fazer nenhuma afirmação absoluta – e já que não há como determinar qual afirmação é verdadeira ou falsa, só resta ao cético suspender o juízo.

Além disso, 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*) ao qual não podemos ir contra. E é o fenômeno, a afecção involuntária, o que nos aparece que constitui o critério do cético, o critério de ação cética (HP I, 21ss). Logo, o critério prático consolida o compromisso do cético pirrônico com as aparências fenomênicas.

Em 1562, Henri Etienne, o Stephanus, traduz para o latim as *Hipotiposes pirrônicas*, de Sexto Empírico, que são então 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 (Cf. Popkin, 2000).

Pierre Bunel, sábio de grande reputação ou “um pedante obscuro de Toulouse” (Popkin, 1965, 29), presenteia Montaigne-Pai com uma cópia da obra *Theologia naturalis*, do teólogo Raymond Sebond, ao se despedir depois de se demorar alguns dias no castelo da família. Anos mais tarde, Montaigne-Pai encontra o livro por acaso e pede a seu filho, Michel de Montaigne, que o traduza para o francês. Foi assim que a tradução veio à luz, segundo seu próprio tradutor (Montaigne, 1972, 208-209). Essa é a genealogia do ensaio *Apologie de Raimond Sebond*, o resultado da crise *pyrrhonienne* do próprio Montaigne e maior clássico do ceticismo moderno (Popkin, 1965, 29).

Apesar de se intitular uma *Apologia*, o ensaio de Montaigne discorda de Sebond. Sebond defende que todas as questões de fé podem ser provadas porque baseadas na razão. Montaigne não só não concorda com Sebond como acredita que

as razões para Sebond defender tal pensamento são infundadas, e poderiam ser facilmente aniquiladas. A defesa apologética de Montaigne em relação a Sebond vai em direção contrária. Pirrônicamente, diz ele que todo pensamento é questionável – Raymond é apenas mais um dentre eles e, assim, não deve ser nem mais nem menos criticado do que qualquer outro por defender um argumento infundado. A argumentação de Sebond é até útil, mas apenas depois de se aceitar Deus, porque a aceitação da religião deve se dar apenas na base da fé. Uma fé sem razão. Montaigne, assim sendo, responde a incerteza cética de sua época – Reforma Protestante, Revolução Científica Copernicana – com uma solução fideísta, em que Deus toma o lugar da ciência já que: “Com tão limitada certeza no ponto de partida, toda ciência reduz-se a nada” (Montaigne, 1972, 280).

A *Apologie* possui o estilo inconfundível de Montaigne, desdobrando e desfiando ondas de ceticismo, ainda que mirando em um objetivo claro – a afirmação de um novo fideísmo, o pirronismo católico (Popkin, 2000, 91). Ele conjuga fideísmo e ceticismo pirrônico, mostrando-se um verdadeiro herdeiro deste último.

É através de argumentos colados aos dez modos da suspensão do juízo arrolados por Sexto Empírico que Montaigne derruba as idéias de Sebond. Assim como Sexto Empírico, Montaigne vai desde a comparação entre homens a animais até o contraste de leis e costumes das diferentes civilizações para colocar em dúvida as pretensões intelectuais humanas. Montaigne introduz boa parte dos mais importantes argumentos epistemológicos pirrônicos, a começar pela crítica do conhecimento sensível – o verdadeiro conhecimento nos é passível de ser alcançado com apenas nossos cinco sentidos?:

Concebemos a verdade sob um aspecto para o qual contribuem nossos cinco sentidos. Talvez para que seja a verdadeira, e que tenhamos a certeza de apreender integralmente, careçamos de oito ou dez (Montaigne, 1972, 277).

Mesmo nossos poucos cinco sentidos já são problemáticos, uma vez que nos enganam e sempre podem nos levar ao erro. Eles não são dignos de confiança porque nos iludem. Também não se pode esquecer de nossas experiências dos sonhos e deixar de desconfiar que estamos, agora, sonhando.

Montaigne desfia seu ataque seguindo modo por modo o arsenal cético descrito por Sexto Empírico. Até chegar ao décimo modo da suspensão do juízo que questiona os mais diversos modos de vida herdados pelas civilizações – questão que é agora na modernidade incrementada pela descoberta do Novo Mundo. O descobrimento da América com seus canibais ajuda a golpear a confiabilidade no estabelecido. Montaigne demonstra que nosso poder cognoscível não é confiável, na medida em que muda de uma hora para outra, mudando o que considerávamos verdadeiro e falso: “Em verdade, não há como nos vangloriar tanto de nossa faculdade de julgamento, se um simples sopro a atinge e modifica!” (Montaigne, 1972, 279).

As opiniões se multiplicam mesmo quando o homem busca a verdade científica. A crise do conhecimento científico é vivenciada por Montaigne e refletida nos seus ensaios. Copérnico então proclama que a Terra se move – mas antes se acreditava que os céus e as estrelas se moviam em torno da Terra. Como decidir quem está com a razão? E quem garante que outro não virá desdizer Copérnico e seus cálculos astronômicos?:

O céu e as estrelas foram durante três mil anos considerados em movimento. Todos acreditaram, até que Cleantes de Samos ou, segundo Teofrasto, Nicetas de Siracusa, se lembrou de sustentar que a terra é que girava em torno de seu eixo, seguindo o círculo oblíquo do zodíaco; e em nosso tempo Copérnico



demonstrou tão bem esse princípio, que dele se vale em seus cálculos astronômicos. Que concluir, senão que não temos que nos preocupar com saber qual dos sistemas é o verdadeiro? Quem sabe se daqui a mil anos outro sistema não os destruirá a ambos? (Montaigne, 1972, 268).

Aqui, acredito ser interessante o confronto com a seguinte passagem de Sexto Empírico:

Quando alguém nos propõe uma teoria que somos incapazes de refutar, dizemos a ele em resposta 'Assim como, antes do nascimento do fundador da escola a qual você pertence, a teoria que ela defende ainda não aparecia como uma teoria... da mesma forma é possível que uma teoria oposta a qual você agora propõe seja... ainda não aparente a nós, então ainda não devemos dar assentimento a essa teoria que no momento parece ser válida' (HP I, 33-34).

A Revolução Copernicana faz desaparecer o mundo em que dantes se confiava. Nada garante que este novo mundo também não sucumbirá. Por isso, contrário a Sebond, Montaigne diz que a fé não deve se basear na razão. Se a razão nos fornece uma base tão vulnerável que qualquer sopro põe abaixo, melhor é que nossa fé seja sem razões.

As dúvidas que começaram nos sentidos, "os soberanos mestres dos conhecimentos" que possuímos (Montaigne, 1972, 277), vão se acumulando de forma a desvelar o problema do critério. A pergunta em relação a qual critério se deve recorrer para julgar abre sempre a possibilidade de questionamento sobre o critério do critério – gerando um regresso ao infinito. E se a saída for julgar o critério por aquilo que este julga, teremos o problema do raciocínio circular. No fim, nos damos conta de que nossas verdades não são certas porque não temos um fundamento em que nos fiar: "Nosso julgamento não tem fundamento sólido" (Montaigne, 1972, 264).

Tantas dúvidas levam à constatação de que só nos resta a suspensão do juízo. E quando tudo está em dúvida, seguem-se a natureza e os costumes, como os pirrônicos. Daí ao aceite a Pirro e seu *modus vivendi*. Para os *nouveaux Pyrrhoniens* essa atitude também é a mais propícia para o caminho religioso. O católico Montaigne louva a ignorância de modo a crermos apenas pela fé. O novo pirronismo apresentado por Montaigne, o pirronismo fideísta, suspende o juízo com relação aos nossos meios de conhecimento porque estamos à mercê de Deus. Não é possível ao homem encontrar a verdade através da razão. Todo o conhecimento só é franqueado por Deus, cabendo a ele dar a conhecer ao homem ou não. O conhecimento humano é insignificante.

Aceitar, à maneira de Pirro, leis e costumes da comunidade, agregada à fé católica, é a combinação do pirronismo católico e a receita que a Contra-Reforma francesa precisava para deter o luteranismo e o calvinismo. Com tudo posto em dúvida, marcha-se conforme os costumes tradicionais (e a religião) da sua comunidade – ou seja, permanece-se na religião católica.

O *nouveau pyrrhonisme* montaigniano foi fundamental para o pensamento moderno. A *Apologie* de Montaigne reuniu todo o ceticismo que tocava a crise da Reforma, do humanismo e da ciência para produzir uma crise *pyrrhonienne* total (Popkin, 2000, 105-106).

O primado da subjetividade leva à problematização da construção de conhecimento. Montaigne teria excluído a possibilidade de o sujeito se enquadrar em qualquer critério de verdade, o que levaria a uma fatuidade incontornável. Em Montaigne especificamente, esse subjetivismo leva muitos comentadores a entendê-lo com uma espécie de nova versão de um relativismo exacerbado. Em última instância, ele, por um lado, originaria um ceticismo moderno e, por outro,

poderia ser visto como prenunciador da morte da epistemologia (Cf. Rorty, 2002; Williams, 1992) decretada mais tarde pelos filósofos da suspeita – Marx, Freud e Nietzsche.

Para Costa Lima, esses comentadores estariam confundindo as coisas, apesar de que, ele reconhece, a suspeita de um Montaigne cético pressentida pelos teóricos não é de todo descabida. Uma vez que Montaigne coloca o sujeito como figura central de seus *Ensaíos*, é esse sujeito que teria o poder de estabelecer os princípios de veracidade e falsidade – e daí para todo o resto. De fato, “O ceticismo exacerba a proposta de um etos individualista” (Costa Lima, 2005, 69). De modo que o critério de verdade passaria a ser o sujeito – moderno, psicologicamente orientado. E uma vez que o sujeito seria o critério de verdade das coisas do mundo, então não haveria que se falar em uma verdade a ser buscada, mas tão-somente em olhar para si próprio e ver a verdade revelada. Assim, a centralidade conquistada pelo sujeito deixa um lugar vago a ser preenchido como base sobre a qual todo o conhecimento humano é construído, ou seja, sobre aquilo que não pode haver dúvida.

Mas assim como Sebond não deve ser criticado por sua confiança infundada na razão, também Costa Lima não deve ser recriminado por seu engano sobre o ceticismo pirrônico. Quando os comentadores consideram Montaigne o grande precursor do ceticismo moderno eles o fazem considerando o ceticismo pirrônico e não o ceticismo como negação de todo critério de verdade – que parece ser o entendimento de Costa Lima. Como vimos, os pirrônicos possuem um critério prático que faz com que não questionem o que lhes aparece. Igualmente, Montaigne dava importância ao fato, como um acontecimento histórico e social:

Consideremos o quanto é em meio a nevoeiros e às apalpadelas que somos conduzidos ao conhecimento da maioria das coisas que temos em mãos: sem dúvida descobriremos que é mais o hábito do que o conhecimento que nos elimina a estranheza delas (apud Costa Lima, 2005, 58).

Montaigne critica a confiança excessiva na razão. A maioria de nosso conhecimento dito científico é confirmado mais pelo costume de segui-lo do que por conhecimentos bem fundamentados. A razão se pretende meio para se chegar ao conhecimento. Montaigne adverte que há limites da razão com exemplos tirados da monstruosidade e do milagre. Seus exemplos por vezes acabam se tornando críticas tanto aos filósofos quanto aos teólogos. Entretanto, seguindo sua linha tortuosa em que por vezes parece se contradizer, como no ensaio “*Da moderação*”, Montaigne aponta a teologia e a filosofia como princípios necessários para regular a falta que o sujeito autocentrado deixou:

As ciências que regem os costumes, como a teologia e a filosofia, tudo controlam. Não há ato privado e secreto que não conheçam e que escape à sua jurisdição. Errados os que lhe censuram tal ingerência, pois nisso se assemelham às mulheres que se entregam a todas as fantasias mas se envergonham de se mostrar ao médico (*Ensaíos*, Livro I, XXX, 102).

A aparente contradição faz com que Montaigne mostre outro caminho ao leitor. Na verdade, seu alvo vai contra a razão absoluta. Nosso conhecimento é, por fim, estabelecido e herdado culturalmente. Os limites da razão estão, dessa forma, baseados nos costumes. Então, o ceticismo como negação total de possibilidade epistemológica não se realiza em Montaigne. Ele “não se limitou a duvidar” (Merleau-Ponty, 1991, 231) – como vimos, ainda oferece outro caminho: a revelação divina. Há leis universais e indubitáveis. O problema é que o homem ignora tais leis. E, além de ignorá-las, o homem ainda imagina outras desgraças,

isto é, ainda abusa da imaginação. Com isso Montaigne mostra que, além da sua desconfiança na razão ele desconfia, também, da imaginação. Então Montaigne coloca no tribunal, junto à razão, a imaginação que, igualmente, é espúria – partindo do pressuposto de que tal tribunal seria desnecessário caso o homem tivesse seguido os preceitos naturais. Montaigne percorre o labirinto da construção do eu e percebe que a subjetividade era construída em sua época sobre os alicerces da razão e da imaginação. Essa ponte cai para Montaigne. Ele considera indiscutível o poder da imaginação e a combate tendo em vista a defesa do factual.

O combate que Montaigne trava contra a imaginação não é fruto de seu conservadorismo, mas de um “apreço à objetividade” (Costa Lima, 2005, 73). Dessa maneira, o controle do imaginário está relacionado com o que será o cientificismo. Para se proteger da confiança presunçosa na razão e dos desvarios da imaginação, Montaigne valoriza o fato. É notório que em um de seus mais famosos ensaios, *Dos canibais*, Montaigne elogie seu informante por sua simplicidade – sendo modesto, ele não imaginaria coisas, e traria mais confiança aos seus fatos narrados:

O homem que tinha a meu serviço, e que voltava do Novo Mundo, era simples e grosseiro de espírito, o que dá mais valor a seu testemunho. As pessoas dotadas de finura observam melhor e com mais cuidado as coisas, mas comentam o que vêem e, a fim de valorizar sua interpretação e persuadir, não podem deixar de alterar um pouco a verdade. Nunca relatam pura e simplesmente o que viram, e para dar crédito à sua maneira de apreciar, deformam e ampliam os fatos. A informação objetiva nós a temos das pessoas muito escrupulosas ou muito simples, que não tenham imaginação para inventar e justificar suas invenções e igualmente que não sejam sectárias (*Ensaíos*, Livro I, XXXI, 105).

Aqui está o grande nó montaigniano que levou tantos comentadores a colocarem Montaigne como o grande cético – que, para Costa Lima, não foi. Já disse anteriormente que Montaigne colocou o sujeito como centro das atenções em seus *Ensaíos*. Como, então, entender um sujeito supremo que não é critério para as coisas de fato? Sim, porque, para Montaigne, os fatos independem da interpretação e ação do sujeito autocentrado. Como o autor que, considerado o inaugurador do paradigma da subjetividade, ao mesmo tempo não admite uma intervenção individual aos fatos no mundo?

Parece-me que, como o projeto de Montaigne não era filosófico, ele próprio não se dava conta nem ia além do que vislumbrou. Ele vislumbrou um ceticismo absoluto, mas não foi até o fim. Ele parece ter ido ao encontro do ceticismo mais radical, mas eis que pára ali, numa área fronteira, leitor que foi de Sexto Empírico. O que poderia descambar para a total arbitrariedade do sujeito, ao contrário, desvia para o respeito absoluto aos fatos. Seu ceticismo não afirma uma verdade ideal, mas acredita na verdade do que lhe aparece. Não chegando ao ceticismo como negação absoluta, seus *Ensaíos* param, como bons pirrônicos, na fenomenologia. Assim, três coisas estão no centro do pensamento montaigniano: o eu, os costumes e Deus.

Ainda é interessante ressaltar que Costa Lima acredita que esse elogio ao fato e o apreço montaigniano pela objetividade são ilustrativos de que a contraposição dos individualismos cartesiano e montaigniano constitui uma generalização por demais esquemática e enganosa (Cf. Costa Lima, 2005). Costa Lima desmonta a oposição Descartes *versus* Montaigne ao mostrar que a subjetividade montaigniana não é a subjetividade moderna de que falam. A concepção tradicional moderna de subjetividade entende que a escrita apenas passava para o papel aquilo que já estava realizado no autor. Entretanto, Montaigne não faz isso – “Não posso fixar o objeto que quero representar (...)

Pinto-o como aparece em dado instante” (*Ensaio*, Livro III, II, 371). Montaigne tateia, ele ensaia sobre si mesmo. E, ao mesmo tempo, confia nos fatos como algo dado.

Contudo, o modo como Montaigne narra situações históricas – isto é, fatos históricos – nos seus *Ensaio*s é digno de nota. Ainda mais quando se pensa que ele desprezava a ficção, quer dizer, a obra ficcional mesma. Colocando diálogos na boca de personagens que atuam em cenas sem testemunhos, Montaigne dá mais uma volta na sua espiralada trajetória ensaística. Mais uma vez, ele parece se contradizer, se atrapalhar no que ele mesmo defende. Para o leitor que se deixa levar por seus ensaios, é uma maravilha.

Costumes e fatos, literatura e história

Costa Lima aponta como conseqüência da legitimização – e questionamento – do sujeito, bem como da mudança de princípios fundamentais pelos quais se apóiam todos os conceitos que temos e fazemos do mundo, a “emergência da literatura como modalidade discursiva autônoma” (2005, 22). Dessa maneira, a concepção mesma de literatura sofreria uma mudança a partir dos *Ensaio*s montaignianos: antes, era apenas parte das belas-letas; agora, é alicerçada no sujeito. A literatura se legitima com o discurso que possibilita o externar da subjetividade. O discurso literário, dessa forma, é aquele através do qual o sujeito pode se dizer.

A história, por seu turno, carregou uma obrigação que, contemporaneamente, vem sendo considerada uma concepção positivista do historiador – em que o historiador seria aquele que diria como as coisas foram. Caberia ao historiador positivista procurar documentos e narrá-los objetivamente, sem reflexão sobre os fatos que estivesse averiguando. O fato seria, por si, objetivo. É só a partir do século XX que o historiador entende que vai buscar dizer o que aconteceu, mas a partir de um ponto de vista. O historiador, agora, não acredita naquela idealização do fato. Inclusive, uma das correntes teóricas que surgem atende pelo nome de panficcionalismo. Para o historiador filiado a essa linha de pensamento todo narrar é ficcional, uma vez que não há fato independente de interpretação subjetiva. Porém, para quem não procura nem verdades absolutas nem quer se abster de qualquer julgamento, fica a questão de como sair do positivismo sem cair no panficcionalismo. O problema parece ser que sempre se acaba caindo no critério de veracidade: é verdade ou não é verdade o que o historiador está contando?

É preciso lembrar que não foi um historiador, mas Montaigne quem começa a exaltação do fato. Montaigne, como disse anteriormente, começa a compactar o fato como se independente do sujeito. O fato se caracterizaria por sua objetividade – antagônica às práticas dos historiadores. Montaigne confronta a história com quem a compõe e então despreza os historiadores e os critica em nome do fato:

Nunca houve tantos historiadores. É sempre bom e útil escutá-los, pois o arsenal de sua memória nos provê de belas e louváveis instruções; grande parte delas, por certo, em benefício da vida; mas, no momento, não é o que buscamos; o que queremos saber é se esses narradores e compiladores são eles próprios louváveis (apud Costa Lima, 2005, 69).

Porém, a valorização do fato em Montaigne deve ser estudada sob perspectiva mais ampla. Isso porque sua louvação é acompanhada com uma espécie de montagem dos fatos que ele próprio não admite. Montaigne, por exemplo, literalmente dá voz aos índios. No parágrafo acrescentado posteriormente

no fim do ensaio *Da moderação* – para introduzir o famoso *Dos canibais* –, por exemplo, Montaigne descreve uma cena entre os embaixadores do rei do México e Cortez. Os mexicanos queriam dar uma mostra do poder de seu rei – seus vassallos, seus exércitos. Teriam dito que aquela era a cidade mais maravilhosa e bem protegida do mundo. E acrescentaram: deveriam sacrificar aos deuses cinquenta mil homens a cada ano. Por isso, eles mantinham estado de guerra com povos vizinhos tanto para exercitar seus guerreiros quanto para dar provisão ao sacrifício. Por fim, Montaigne relata que um desses povos, tendo sido vencido por Cortez, enviou-lhe uma delegação para reconhecer sua vitória e pedir sua amizade. Um dos mensageiros teria dito segundo Montaigne:

Senhor, eis cinco escravos. Se és um deus altivo, que se alimente de carne e sangue, come-os; mais ainda te amaremos. Se és um deus complacente, aqui estão incenso e plumas. Se és um homem, toma estes pássaros e estes frutos (*Ensaaios*, Livro I, XXX, 103).

Essa passagem prepara para o que vem a seguir: o ensaio *Dos canibais*. Na primeira parte desse ensaio, Montaigne ensina como se devem contar os fatos. Ele dá a caracterização daquele que está contando – ou seja, ele admite que vai falar de algo que ele mesmo não viu. Também no começo de *Dos canibais* Montaigne recorre a fontes históricas e fala da existência do Novo Mundo, passando a descrevê-lo conforme seu informante havia lhe contado: como é a região onde os canibais habitam, como são seus hábitos, como são suas crenças etc. Mas há que se ressaltar que toda essa exposição é entrecortada por reflexões de Montaigne. Qual um historiador contemporâneo, Montaigne não hesita em oferecer sua perspectiva acerca do fato. Assim que, por exemplo, depois de relatar o canibalismo do título, Montaigne é da opinião de que julgar bárbaros os povos que comem seus inimigos não deve cegar os europeus de seus próprios barbarismos:

Podemos portanto qualificar esses povos como bárbaros em dando apenas ouvidos à inteligência, mas nunca se os compararmos a nós mesmos, que os excedemos em toda sorte de barbaridades (*Ensaaios*, Livro I, XXXI, 107).

É também desse ensaio a passagem famosa sobre três selvagens que viajaram até Ruão, quando ali estava Carlos IX. O interessante é que, quando perguntados sobre suas impressões a respeito da cidade, eles teriam respondido três coisas (das quais uma Montaigne se esquecera!). Uma foi o fato de homens feitos deverem obediência e guarda ao rei, que era uma criança, em vez de um deles próprios governar. Outra impressão, de acordo com Montaigne, que teria impressionado o canibal é que, entre os homens bem alimentados havia outros, esfaimados – e o que o espantava era que estes não se revoltassem contra os demais. É interessante perceber como Montaigne, astuciosamente, coloca na boca do canibal impressões que ele mesmo tinha. Montando o fato, Montaigne supostamente deveria achar razoável que os canibais não entendessem essas particularidades da sociedade européia e põe o selvagem a fazer tais observações.

Em *Dos Coches*, Montaigne também emite constantemente sua opinião, como na seguinte passagem:

Milhões de indivíduos trucidados, em tão bela e rica parte do mundo, e tudo por causa de um negócio de pérolas e pimenta! Miseráveis vitórias! Nunca a ambição incitou a tal ponto os homens a tão horríveis e revoltantes ações! (*Ensaaios*, Livro III, VI, 417).



Com a leitura do ensaio se fica sabendo que havia um requerimento a ser lido pelos espanhóis para os povos selvagens. Ele era lido em espanhol, língua que os índios não falavam. Além disso, caso os índios não aceitassem dar obediência ao Rei de Espanha conforme pedia o requerimento, eles seriam massacrados. Na parte final de *Dos Cochés* há a reação dos indígenas às falas dos espanhóis. Falavam os eclesiásticos que a Bíblia era a voz de Deus. O índio a colocava no ouvido... e não ouvia nada! Deitava-a fora! Mas a resistência dos canibais não é só gestual, ela é também verbal. Montaigne coloca a resposta ao requerimento na boca de um índio. Logo o leitor percebe que se trata mais de uma resposta que um advogado daria do que a de um índio que sequer sabe falar espanhol. Mais uma vez, Montaigne inventa o ponto de vista indígena que ele próprio acha conveniente.

Por tudo isso, aqui temos mais uma curva espiralada nos paradoxos montaignianos: ao mesmo tempo em que ele tinha um apreço enorme pelo factual, interessava-se menos em mostrar como as coisas foram, e mais no que é presumível que tenha se passado. A importância que concede ao fato não o impede de refletir sobre ele – o que entenderíamos hoje como uma perda da objetividade do fato.

Montaigne faz uma espécie de montagem do fato – que parece ser tudo menos objetivo. À essa montagem se soma o ponto de vista dele sobre o acontecido. O resultado da montagem acaba sendo uma montagem seletiva – no sentido de que ele escolhe dentre textos e crônicas o que quer valorizar e o que prefere deixar de lado. Entretanto, essa montagem seletiva, vale ressaltar, não equivale à ficcionalização.

Coda

O primado da subjetividade traz para o primeiro plano a questão do critério – o que Costa Lima (2005) chamou de *Lei*. O sujeito autocentrado precisa de um princípio que dê estabilidade às coisas, exterior a ele. Isso porque Montaigne ainda não considera o sujeito esse critério estabilizador. Os *Ensaaios* se explicam pelo eu opaco. Se fosse o caso, estaríamos submetidos a uma variável aleatória, passível de ser substituída por qualquer outra.

A preocupação de Costa Lima se esvaece ao se perceber que Montaigne não estava interessado somente nele mesmo. Ele era leitor atento de Sexto Empírico e católico ferrenho em plena Reforma Protestante. Os *Essais* defendem o fato tanto quanto Pirro e Sexto Empírico não questionavam o fenomênico. Montaigne vai contra a noção antiga de sujeito, mas com o fim no pirronismo fideísta. Costa Lima já crê sobre Montaigne que: “Poder-se-ia também dizer, não tinha vocação para o pensamento abstrato para que discutisse o próprio ceticismo” (Costa Lima, 2005, 52).

Conforme procurei mostrar, entre a heterogeneidade subjetiva e a homogeneidade dos costumes, Montaigne busca um equilíbrio, uma certa estabilidade. Então o ceticismo montaigniano se mantém no eco de Sexto Empírico, uma vez que o primado do sujeito tem, como guardião oposto, a constância dos costumes. A razão débil da qual ele parte acaba por resvalar no costume – e, também, no fato. São os costumes e o fato que dão certeza aos nossos fundamentos. Ao mesmo tempo, diferentemente do ceticismo antigo, Montaigne ainda oferece um dado novo: a revelação divina, em uma espécie de ceticismo fideísta. Ele começa com o elogio da heterogeneidade e termina na crítica da ficção – o caminho que busquei reproduzir neste trabalho. Ciente dos limites, ainda espero ter seguido pelas sendas montaignianas, com todas as suas bifurcações e beiras de abismos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEAUJOUR, Michel. **Miroirs D'Encre** – Rhétorique de l'autoportrait. Paris: Éditions du Seuil, 1980.
- BRAIDA, Celso R. "Experiência e compreensão no estoicismo antigo" <http://www.cfh.ufsc.br/~braida/teoria_estoica.pdf>, 2001.
- BRODY, Jules. **Lectures de Montaigne**. Lexington, Kentucky: French Forum Publishers, 1982.
- COSTA LIMA, Luiz. **Limites da voz** (Montaigne, Schlegel, Kafka). 2ª ed. revisada. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.
- DESCARTES, R. **Meditações**. Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973 [1641] (Coleção Os Pensadores).
- FISHER, M. **Stanley Cavell and literary skepticism**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989.
- MARTINS, H. "Tradução e ceticismo", comunicação apresentada no III Encontro Internacional de Traduções, no prelo, 2004.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signos**. Tradução: Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991 (Coleção Tópicos).
- MONTAIGNE, Michel de. **Ensaaios**. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Coleção Os Pensadores).
- NIETZSCHE, F. **Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral**. tradução e notas, Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974 [1873] (Coleção Os Pensadores).
- POPKIN, Richard H. **História do ceticismo de Erasmo a Spinoza**. Traduzido por Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.
- _____. "Scepticism, modern". In: DANCY, J. & SOSA, E. (edits.) **A Companion to epistemology**. Oxford, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1992.
- _____. "The High Road to Pyrrhonism". **American Philosophical Quarterly**. v. 2, n. 1, January 1965.
- PORCHAT, Oswaldo. **Vida comum e ceticismo**. 2 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.
- RORTY, R. **Objetivismo, relativismo e verdade: escritos filosóficos vol.1**. 2ª ed. tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. "A harmonia essencial". NOVAES, Adauto (Org.) **A crise da razão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SEXTUS EMPIRICUS. **Against the Grammarians (Adversus Mathematicos I)**. translated with an introduction and commentary by D. L. Blank. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- _____. **Outlines of Pyrrhonism**. Translated by R. G. Bury. Buffalo, New York: Prometheus Books, 1990.
- _____. "Against the Grammarians". In: **Against the Professors**. translation by the Rev. R. G. Bury. 4 ed. Cambridge, London: Harvard University Press, William Heinemann Ltd, 1987.
- WILLIAMS, M. "Death of epistemology". In: DANCY, J. & SOSA, E. (edits.) **A Companion to epistemology**. Oxford, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1992.