

**DESCARTES CONTRA MONTAIGNE: UM ENCONTRO FORTUITO ENTRE
CETICISMO E SUBJETIVIDADE**

**DESCARTES AGAINST MONTAIGNE: A FORTUITOUS ENCOUNTER BETWEEN
SKEPTICISM AND SUBJECTIVITY**

Edgard Vinícius Cacho Zanette¹

Universidade Estadual de Roraima – UERR

edgardzanette1@gmail.com

Resumo: Neste estudo abordaremos a relação entre as Filosofias de Descartes e Montaigne acerca de dois temas fundamentais: Ceticismo e Subjetividade. Não intencionamos contrapor as teses destes autores em vista de análises estruturais de suas obras. Achamos mais interessante, para os propósitos deste estudo, investigar abertamente algumas intuições nossas a partir de suas teses, para, a partir daí, pensarmos como suas noções de ceticismo e de subjetividade se aproximam e se contrapõem.

Palavras-chave: Descartes; Montaigne; Subjetividade; Cogito; Ceticismo.

Abstract: In this study we will discuss the relationship between the Philosophies of Descartes and Montaigne on two fundamental themes: Skepticism and Subjectivity. We do not intend to contradict the theses of these authors in view of structural analyzes of their works. We find it more interesting, for the purposes of this study, to openly investigate some of our intuitions from their theses, and from there to think how their notions of skepticism and subjectivity come close to each other.

Keywords: Descartes; Montaigne; Subjectivity; Cogito; Skepticism.

¹Doutor em Filosofia pela UNICAMP. Pós-Doutorando em Filosofia pela UFU.

A NOÇÃO DE SUBJETIVIDADE NA MODERNIDADE

Muito se diz sobre a subjetividade, mas que é, efetivamente, a subjetividade? Nenhuma definição pronta e tautológica parece cabível. Mas a noção de subjetividade possui sim precisão conceitual. Se esse é o caso, consideramos que para tratarmos deste assunto é importante que, primeiramente, pontuemos em que sentido e como abordaremos tal questão. Alain Renault apresenta de forma sucinta e com objetividade, a problemática da noção de subjetividade, uma vez que esta é expressão da noção de sujeito. Nas palavras do intérprete:

A noção de sujeito, tal qual a compreendemos em filosofia (para aí se referir, assim como que para a discutir, ou vista para que a combatamos), é uma construção propriamente filosófica. Construção progressiva e complexa que constitui ela mesma um objeto de interrogação para os filósofos quando eles tentam fazer aparecer como se desenvolve a história do sujeito no sentido onde eles entendem este termo. (RENAULT, 2010, p. 7)

Construção filosófica e histórica, a noção de sujeito pode ser observada por diversos horizontes investigativos. Sujeito político, sujeito gramatical, sujeito filosófico, etc. Nós aqui trataremos da noção de sujeito para a modernidade filosófica, tal qual essa noção seria atribuída a dois filósofos modernos: Montaigne e Descartes.

A noção de subjetividade da modernidade está estreitamente ligada à visão de entender o sujeito conhecedor como um sujeito do conhecimento, e que se conhece a si mesmo de um modo peculiar. Ser sujeito, no sentido moderno, remete ao caráter de certos fenômenos que estão orientados a um sujeito suporte destes mesmos fenômenos. A modernidade trouxe questões que pensamos, desde então, a partir destas categorias de sujeito e de subjetividade. Os conceitos *sujeito* e *subjetividade* remetem a “subjectum”, que em latim indica aquilo que suporta algo, que está abaixo, que sustenta. Podemos perceber, então, que este conceito de subjetividade trata de identificar essa subsistência, esse algo que suporta outras coisas.

O *sujeito*, então, é entendido como suporte, como *subjectum*, de forma que sua característica abarcadora o coloca em uma posição singular a ser devidamente compreendida. Isso posto, a relação sujeito-objeto, aparentemente uma marca da modernidade, incide na situação de os objetos do pensar serem representações de um certo sujeito cognoscente

privilegiado. A redução dos objetos de pensar em objetos da consciência é um processo de deslocamento que descentraliza o protagonismo do objeto e põe sob o jugo da noção de subjetividade certos papéis fundamentais. Como sujeito suporte, a substância é assinalada preeminente em relação à acidentalidade do contingente, e essa temática segue os rastros de uma longa tradição que se iniciou em Aristóteles.

O termo latino *substantia* significa «“o estar debaixo de” e “o que está debaixo de”». Supõe-se que a substância está debaixo de qualidades ou acidentes, servindo-lhes de suporte, de modo que as qualidades ou acidentes podem mudar, ao passo que a substância permanece»². Ligado ou derivado da noção de sujeito e de substância, *Subjectum* é o que está na base, o fundamento. Isso no sentido de que a disposição de algo, lançado adiante do sujeito, faz com que o último seja o suporte que permite o apresentar-se de algo. Diante de tão amplo quadro de problemas conceituais em relação ao tema, ao que tudo indica a noção de *subjetividade* – ainda que se refira à “característica do ser do qual se afirma algo”³ – possui um sentido mais complexo e abrangente em Descartes, porquanto o filósofo recuperaria as noções de *sujeito* e de *subjectum* e as aplicaria em um sentido diferenciado. Por um lado, é mantido o sentido do sujeito como suporte de atributos, mas, por outro, assentaria no *eu* do *cogito* a capacidade de autofundação do pensamento pela atividade irrefreável do pensar (pois se deixo de pensar, deixo de ser), manifesta em um único ente a partir do qual o pensar é aberto significativamente no âmbito da finitude. Nota-se, pois, que o sujeito pensante tanto explicita um âmbito de atuar como substrato de acidentes, como uma atividade operativa pela qual a capacidade de conhecer significativamente lhe é imanente e, o que lhe é prioritário e fundamental, como o conhecimento imediato de si a si. Em relação a este último, no caso, a noção de substancialidade remete-se às condições do pensamento, do agir e do conhecer que lhe é característico, e o conhecimento de si a si torna-se como que a condição da própria coisa pensante em ser capacidade de autofundação. É sob o sentido da identificação da autofundação do pensamento, explícita por uma absoluta identidade, que o espírito é “a substância em que reside imediatamente o pensamento”⁴.

A história da filosofia mostra que a modernidade é um âmbito difuso, e embora seja possível delinear certos traços fundamentais que a definiriam, sobretudo baseando-nos em Descartes, por outro lado existem quase que infinitas filosofias e formas de tratar aquela época.

2 Cf. Ferrater Mora (1978, p. 269. “Substância”).

3 Cf. Ferrater Mora (1978, p. 269. “Subjectivismo”).

4 AT, IX-1, p. 125; *Obras escolhidas*, 2010, p. 240.

Neste leque de possibilidades que faz da modernidade um local de encontros, a noção de subjetividade é fundamental, inclusive caso intencionemos entender o papel do ceticismo nas filosofias de Montaigne e Descartes.

Na verdade a modernidade, à luz da noção de sujeito, se pauta na noção de sujeito como um sujeito do conhecimento, como sujeito suporte de ideias e representações que são aglutinadas e suportadas por um eu “ego” que se reconhece como puro pensamento, como *res cogitans* – *coisa pensante*. Claramente temos aqui Descartes como inspiração, ou mesmo como o pai da modernidade. Observamos, no caso, que a noção de subjetividade *à la Descartes* centra no eu um âmbito privilegiado, no qual pensamento e consciência são sinônimos, pois este eu só se reconhece na medida estrita do pensar. A subjetividade do pensamento é condição da significação objetal das coisas enquanto representadas.

Naturalmente esta forma de entender a modernidade como uma construção embasada no pensamento de Descartes possui raízes sólidas e justificativas fundamentadas. Mas se Descartes nasce em 1596 e falece em 1650 e Montaigne nasce em 1533 e falece em 1592, como entender a noção de subjetividade montaigniana à luz do que Descartes estabelece como paradigma? Nossa hipótese interpretativa é que a tradição filosófica corrobora uma forma de tratar Descartes como o desenvolvedor de uma compreensão de subjetividade que ignora a importância da filosofia montaigniana, a qual oferece uma importante e singular teoria da subjetividade de um pessoal.

MONTAIGNE E A QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Costuma-se dizer em Filosofia que nós não pedimos para nascer, mas somos postos no mundo. E a vida humana acontece e estamos aqui. Temos nome, a maioria de nós tem família. Assim, somos pessoas, temos nomes e por estes nomes tratamos outros como pessoas, assim como nomeamos animais e coisas diversas, de forma a vivermos nos relacionando com tudo isso o que habita o nosso mundo circundante. A proposta de Montaigne é filosofar sobre o circundante e pensar o real, o real pessoal que é manifesto à experiência singular de cada um. Eis o que bem explica o autor no prefácio dos *Ensaio*s:

Eis aqui, leitor, um livro de boa-fé. Adverte-o ele de início que só o escrevi para mim mesmo, e alguns íntimos, sem me preocupar com o interesse que poderia ter para ti, nem pensar na posteridade. [...] Se houvesse almejado os favores do mundo, ter-me-ia

enfeitado e me apresentaria sob uma forma mais cuidada, de modo a produzir melhor efeito. Prefiro, porém, que me vejam na minha simplicidade natural, sem artifício de nenhuma espécie, porquanto é a mim mesmo que pinto. (MONTAIGNE, 1972, p. 12 – Prefácio)

Montaigne representa na Filosofia o convite ao filosofar. Perguntar, questionar, provocar, ironizar, desdizer, refazer, contradizer, etc., são modos do filosofar, e fazer filosofia supõe essa abertura para pensar temas e questões de uma forma diferenciada. Isto porquê o filósofo francês questiona temas fundamentais da existência humana. Assim, é comum perguntarmos: Qual o sentido da vida? Por que precisamos seguir as convenções e normas sociais? etc.

A proposta do filósofo não é educar o homem a partir de um ideal, mas sim descrevê-lo tal qual ele é. Nas palavras do filósofo:

Outros autores têm como objetivo a educação do homem; eu o descrevo. E o que assim apresento é bem mal conformado. Se o tivesse de refazer, faria-o sem dúvida bem diferente. Acontece que já está feito. Os traços deste seu retrato são fiéis, embora variem e se diversifiquem. O mundo é movimento; tudo nele muda continuamente. (MONTAIGNE, 1972, p. 371 – Livro III, Capítulo II)

A ideia exposta acima é fundamental para o filósofo: não inventar um homem ideal, mas descrever o homem real, com seus vícios e virtudes. O problema é justamente saber como realizar essa descrição, pois, se tudo é movimento, abarcar o ser humano nesta situação de passagem é difícil, na medida em que a cada momento vivido permite o emergir de uma nova imagem. Notemos que o legado heraclítico do devir como fundamento é seguido nesta abordagem do humano. Eis o que afirma o filósofo em relação ao tema:

[...] Não posso fixar o objeto que quero representar: move-se e tubeteia como sob efeito de uma embriaguez natural. Pinto-o como aparece em um dado instante, apreendo-o em suas transformações sucessivas, não de sete em sete anos, como diz o povo que mudam as coisas, mas dia por dia, minuto por minuto. (MONTAIGNE, 1972, p. 371 – Livro III, Capítulo II)

Neste contexto, entre tantos temas abordados pelo filósofo, em sua interessante obra *Ensaaios*, nela notamos um tema-chave que cerceia por todas essas indagações. Essa chave interpretativa é a busca incessante por decifrar uma questão já abordada filosoficamente por Sócrates:

*Que sei eu?*⁵

Quando o filósofo grego dizia ironicamente que “só sabia que nada sabia!”, esta forma de abordar o saber levava necessariamente a perguntar sobre o que nós seres humanos sabemos, se é que sabemos alguma coisa. A filosofia de Montaigne segue as pegadas dessa forma dialógica de discussão, de abertura ao questionamento de nossas pretensas verdades. O que sabemos? Como podemos ter certeza sobre algo? Que é essa coisa que nós mesmos somos? Como podemos ter uma identidade e ao mesmo tempo estarmos mudando continuamente o que somos?

A consciência de nossa própria identidade é um tema fundamental para a filosofia moderna, e quando falamos sobre um “eu” (ego), estamos nos remetendo a esta história da noção de subjetividade que está presente em Montaigne e em Descartes. Diante de uma forma ensaística de escrita em primeira pessoa, tal qual algo que propõe um experimento de si mesmo, para Montaigne sempre precisamos reordenar e reinterpretar o quebra-cabeças de nossa própria identidade. Mas este quebra-cabeças não é linear, pois não há objeto fixo para representar, de forma que cada peça tem sua própria forma e muitas vezes não se encaixa bem nas outras. Podemos dizer, neste sentido, que a história humana é difusa, e neste titubeio o ser humano é complexo e controverso. Podemos notar facilmente que ora queremos uma coisa e logo em seguida queremos o contrário! Não é sem razão que Raul Seixas em sua Música “Metamorfose Ambulante” enfatiza esse caráter difuso, complexo e contraditório da identidade humana.

5 Michel de Montaigne (1533-1592) possui *uma obra prima*, os *Ensaaios*, que são compostos por três livros. Esses três livros são considerados inauguradores do modo ensaístico de escrita filosófica em primeira pessoa, o que o levou a ser considerado por muitos comentaristas como o precursor da noção cartesiana de sujeito ou subjetividade. A famosa tese de Montaigne *Que sei eu?* é apresentada no capítulo mais famoso dos *Ensaaios*, a *Apologia de Raymond Sebond* - Capítulo XII - livro II (MONTAIGNE, 1972, p. 248). Essa tese procede de um exame detalhado por parte de Montaigne das principais teses céticas apresentadas na *Hipotiposis pirrônicas* – principalmente as do livro I. A passagem é a seguinte: “[Os pirrônicos] ao dizerem 'eu ignoro' ou 'eu duvido', acrescentam que ambas as proposições desaparecem com o resto da frase, assim como o ruibarbo expele os humores e com estes a si mesmo. Tal estado de espírito se enuncia interrogativamente de maneira mais segura, dizendo-se 'Que sei eu? 'E é a minha divisa. E a companhia de uma balança” (*Ibidem*, p. 248 – Nossa interpolação).

O controverso e o paradoxal habita a humanidade, e nos *Ensaíos* Montaigne segue discutindo sobre a história da individualidade pessoal que exige uma certa arte de se investigar. Na pergunta: *Que sei eu?* Vemos culminar a controvérsia deste ser que se reconhece na busca por rasurar sua própria autenticidade existencial e pessoal. É com a dúvida que nota-se um acompanhamento sinuoso entre nossos anseios por certezas em contraposição a este caráter cético de nossa humanidade. Filosoficamente provocando, podemos pensar com Montaigne a questão: Qual o sentido do sentido? Com outras palavras, como nós seres humanos atribuímos sentido a estas coisas que habitam o nosso mundo e fazem que sejamos o que somos.

A subjetividade, segundo este olhar montaigniano, é atravessada por esta ordem de um eu pessoal que se põe a indagar e a investigar sua relação com um mundo também complexo e paradoxal. O individual é lançado temporalmente, ao longo de uma vida, diante de um mundo circundante que pode ser uma barreira. Isto leva a pensarmos sobre o quanto é possível ao ser humano singular adquirir ou promover sua própria autenticidade existencial. Em qual nível devemos sacrificar nossa autenticidade, nosso afã por sermos livres e esculpirmos nosso ser diante das necessidades e convenções da vida ordinária?

De um modo geral, embora o filósofo aponte que o mundo exterior oprime nosso ser, também é possível que aprendamos neste mesmo mundo. Os costumes, a diversidade de culturas e de opiniões pode nos dar a impressão de as coisas serem sem sentido, e a verdade não passar de um sonho. Mas lendo Montaigne somos convidados a perceber que a diversidade alimenta a nossa liberdade, que a capacidade dos seres humanos em lidar com o disperso, com o que contradiz, com o que questiona e provoca mudanças e alterações de opiniões e costumes, é fundamental.

Na proposta de olhar para o diverso, para o controverso, e poder apreciá-lo, discuti-lo, pensá-lo, o filósofo convida para que sejamos avessos aos excessos quanto à cultura e à política. O fanatismo religioso e político, assim como a intolerância com outros são males do renascimento, da modernidade e de nossa atualidade.

Na filosofia montaigniana o combate ao dogmatismo se desdobra tal qual esse enfrentamento político e cultural. Contra o dogmatismo Montaigne se lança a conhecer e discutir profundamente as escolas e temas filosóficos que mais se destacavam. Entre outros, ateísmo, agnosticismo, ceticismo, epicurismo, estoicismo e cinismo são confrontados, relacionados, criticados e problematizados. Notemos, pois, que a questão da unidade do pensamento de

Montaigne é um tema controverso. Ao que tudo indica, dificilmente poderíamos interpretar o filósofo de forma sistêmica tal qual fazemos com Descartes e Hegel, por exemplo.

Esculpir a si mesmo e pensar por si mesmo são temas clássicos, e embora eles tivessem sido muito bem examinados por Nietzsche, é evidente que já eram defendidos no renascimento por Montaigne. A tolerância aparece, pois, para Montaigne, como proposta de suportar a laicização. Assim, devo aceitar a escolha do dogma moral e religioso de outrem que não é o mesmo que o meu, e preciso me manter tolerante e paciente diante daquilo que me é estranho. Suportar o outro é uma das importantes lições de Montaigne, inclusive em relação à heresia, pois, embora o fideísmo de Montaigne combatesse filosoficamente o ateu, seu pensamento se posta mais para o lado da laicidade que para extremismos religiosos.

Esta arte de conhecer a si mesmo, este exercício de julgamento da experiência pessoal, ela é uma defesa do singular, e por esta a crítica irônica às convenções sociais, nas figuras das máscaras, essa posição justifica a tradição de intitular Montaigne como o “Sócrates Francês”. A postura do filósofo expressa um ideal de sinceridade, e esse exame de si mesmo exige que aceitemos e descrevamos nossos vícios e perversões. Se o exterior nem sempre é adequado, a crítica ao exterior é uma importante forma de preservar uma singularidade que não deve nos escapar, que é nossa.

DESCARTES E A QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

A filosofia de Descartes propõe um acordo entre ceticismo e fundamentação rigorosa do conhecimento. Na primeira das *Meditações de Filosofia Primeira*, o filósofo francês apresenta a necessidade de tudo retomar do começo, duvidando de tudo tanto quanto possível, destruindo as antigas opiniões. Nas palavras do filósofo:

Agora, pois, que meu espírito está livre de todos os cuidados, e que consegui um repouso assegurado numa pacífica solidão, aplicar-me-ei seriamente e com liberdade em destruir em geral todas as minhas antigas opiniões. (AT IX-1, p. 13; 1979, p. 85 – Tradução da versão francesa - grifo nosso).

Temos aqui o anúncio deste conhecido “ceticismo metodológico”, chamado comumente de “dúvida metódica”. Esta dúvida proposta por Descartes é um meio e não um fim em si mesmo, tal que a dúvida, a serviço da busca pela verdade, serve ao saber, ao contrário do que ocorria, por exemplo, com os cétricos pirrônicos, os quais pela dúvida almejavam se manter em estado investigativo e não dogmático.

Pirro de Elis, Sexto Empírico, assim como para os cétricos gregos seguidores de Pirro, toda e qualquer investigação filosófica remete a três questões fundamentais, a saber: 1) sobre as coisas, qual a sua verdadeira natureza; 2) em que situação nós estamos a respeito dessas coisas; 3) o que podemos esperar que se siga dessa situação (Cf. SEXTO EMPÍRICO, 1996, p. 83). Enquanto os cétricos se mantinham na dúvida, eles não dogmatizavam, de forma que assim não faziam asserções errôneas e não se angustiavam pelo erro de julgar equivocadamente. Os famosos argumentos pirrônicos (tropos) manifestam justamente esse caráter investigativo radical, minando as teorias que defendem pretensas verdades. Essa postura, evidentemente radical, se volta contra as pretensões dogmáticas de definir as coisas de forma absoluta e imutável. A grande dificuldade dos cétricos pirrônicos é justificar que sua filosofia é mais um instrumento contra os dogmas que uma autêntica experiência de pensar por si mesmo. Observamos, assim, que há nela um caráter parasita de operar como uma espécie de “sanguessuga” dos argumentos dos dogmáticos.

Com a dúvida metódica temos outra proposta. Ao contrário de operar como um arsenal de guerra contra a pretensão de alcançarmos uma verdade, a dúvida é ela mesma questionada a partir de um sujeito meditador duvidante, o qual segue suspendendo os juízos duvidosos até que chega ao exagero de tratar as coisas que lhe parecessem duvidosas como se fossem falsas. Assim, toda a argumentação cética posta sob o prisma de Descartes promove uma situação em que o sujeito meditador, ao questionar tudo o que for possível nos famosos três graus da dúvida, alcança uma barreira para a dúvida total: ele mesmo que está a duvidar é alguma coisa enquanto dúvida. O ato de duvidar faz que o sujeito da dúvida tenha consciência de ser um *eudvidante*, o que é algo que não pode ser negado ou suprimido.

A dúvida, nos termos de ocupar o papel de ser uma serva da certeza de um eu que se reconhece como indubitável, embora seja promovida por Descartes como sendo radical e hiperbólica, ela evidentemente tem um caráter propedêutico, provisório e terapêutico. Mas esta terapia proposta pelo filósofo pretende extirpar da dúvida sua razão de ser. Descartes é levado,

então, a fundamentar o saber em um eu que se descobre sujeito na medida estrita do pensar, e o meio para tal descoberta é a dúvida.

Tudo retomar do começo questionando tudo, junto com a exigência de refundar as bases do saber, a crítica filosófica é lançada como elemento determinante à investigação da verdade. René Descartes desenvolve nas *Meditações de Filosofia Primeira* (1641) um método de filosofar voltado para a ordem das descobertas. No caso, demonstra a ordem de resoluções de problemas filosóficos, tal que neste enfrentamento é manifesta uma rigorosa ordem da descoberta, em que os princípios do conhecer e do ser são expostos após o filtro de uma dúvida radical e hiperbólica. A dúvida faz da *Primeira Meditação* um exame complexo que segue por desvelar questões e respostas extravagantes diante da busca por uma verdade inabalável, indubitável. Na *Segunda Meditação* irrompe a proposição do *cogito* expressando uma intuição de si mesmo como *ego cogitans*, e aqui temos a exposição da noção de subjetividade. O *eu pensante*, um eu que está posto enquanto coisa pensante, *res cogitans*, se identifica como indubitável e irrefutável na atualidade do pensar. Eis o que afirma o famoso § 4:

Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espírito algum; não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há pois dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisso e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito. (AT, IX-1, p. 19; *Obras escolhidas*, 2010, p. 142)

Na quarta parte do *Discurso do método*, Descartes explica em que sentido a verdade “*eu penso, logo existo*” é o primeiro princípio de sua filosofia.⁶ Na sequência, ao lidar com essa problemática, o filósofo é preciso ao identificar a substancialidade da alma ao eu, pois sua “essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum

6 AT, VI, p. 32; *Discurso do método*.

lugar, nem depende de qualquer coisa material”⁷. Partindo, então, dessa caracterização do próprio da consciência como explicitação de que a substancialidade da alma se assenta no puro pensar, e que o pensar supõe o sujeito do pensar, o *ego*, logo no parágrafo seguinte, isto é, no parágrafo terceiro da quarta parte do *Discurso do método*, aparece uma explicação quanto dessa caracterização da verdade do *cogito* como ligada à condição significativa da substancialidade da alma. Com efeito, lembremos o que diz Descartes:

[...] considere em geral o que é necessário a uma proposição para ser verdadeira e certa; pois, como acabava de encontrar uma que sabia ser exatamente assim, pensei que devia saber também em que consiste essa certeza. E, tendo notado que nada há no *eu penso, logo sou*, que me assegure de que digo a verdade, exceto que vejo muito claramente que, para pensar, é necessário ser. (AT, VI, p. 33)

Em primeiro lugar, é preciso insistir sobre do que trata a passagem acima. Muito se tem discutido, desde Hamelin e Laporte, sobre o significado desta noção “para pensar, é necessário ser”. A noção de subjetividade de Descartes se embasa nesta relação de justaposição e necessidade entre o pensar e o ser na proposição do *cogito*. Embora no *Discurso do método*, e depois nas “Segundas respostas”⁸, seja o caso de Descartes mostrar como essa proposição do *cogito* pode ser apresentada como um raciocínio, e, portanto, tal qual um silogismo, por outro lado, o filósofo jamais descola dessas suas elucidações as questões referentes às temáticas da intuição, da consciência-de-si e da representação em geral. Ora, o *cogito* emerge como primeira verdade da metafísica, evidente, indubitável. Sua simplicidade supõe que sua verdade não dependa de nenhum conhecimento adquirido, pois na afirmação de existência desse ente, o *ego cogitans*, a elucidação de sua natureza remete à experiência psicológica de constatar um fato: é impossível separar o pensar e o ser do pensar sem cair em contradição com a própria experiência psicológica do pensar.

Voltemos, pois, a um ponto capital. Na elucidação interna da *res cogitans*, ao defender sua posição, Descartes responde a Gassendi explicando que

7 AT, VI, p. 33; *Discurso do método*. O mesmo ocorre nos *Princípios da filosofia*, onde o filósofo afirma que “não obstante as mais extravagantes suposições, nós não poderíamos nos impedir de crer que esta conclusão: *Eu penso, logo eu sou*, não seja verdadeira, e, por consequência, a primeira e a mais certa que se apresenta àquele que conduz seus pensamentos por ordem”. (AT, IX – 2; *Princípios I*; Art. 7; p. 27)

8 AT, VII, p. 140.

[...] quando nos apercebemos que nós somos coisas que pensamos, é uma primeira noção que não é tirada de nenhum silogismo; e quando alguém diz: *eu penso, logo eu sou, ou existo*, ele não conclui sua existência de seu pensamento como pela força de qualquer silogismo, mas, como uma coisa conhecida de si, ele a vê por simples inspeção do espírito. (AT, IX, p. 110)

Ora, Descartes mostra que não comete petição de princípio na descoberta do *cogito*, bem como explica em que sentido o conhecimento interior precede a ciência adquirida, de forma que não há pressupostos da ciência adquirida em relação à descoberta do *cogito*, embora, evidentemente, há certas noções simples, ou leis do pensar, que permitem ao *ego* ser consciente da verdade de si mesmo como *ego cogitans*. Quanto ao tema, isto é o que o filósofo defende textualmente:

[...] quando tenho dito que esta proposição: *Eu penso, logo eu sou* é a primeira e a mais certa àquele que conduz seus pensamentos por ordem, eu não tenho por isto negado que seja necessário saber antes isto que é o pensamento, certeza, existência, e que para pensar é necessário ser, e outras coisas semelhantes; mas porque essas são noções tão simples que, por si mesmas, não nos fazem ter o conhecimento de coisa alguma que exista, eu não julguei que elas devessem ser levadas em conta. (AT, IX-2, I; Art. 10, p. 29)

O sentido de o *cogito* ser o primeiro princípio, enquanto julgamento de uma existência e explicitação de certa natureza, é uma exigência fundamental para que o *ego* não “dependa de nenhuma sequência de causas, e que me é tão conhecido que nada o pode ser mais”⁹. Esse conhecimento interior do *ego* permite que sejam deduzidos “muito claramente os seguintes, a saber, que há um Deus que é o autor de tudo isto que há no mundo, e que, sendo a fonte de toda verdade, não criou nosso entendimento de tal natureza que ele possa se enganar no julgamento que faz das coisas com uma percepção muito clara e muito distinta”¹⁰. Por outro lado, o conhecimento interior dessas noções simples, como as noções de pensamento, certeza etc., são leis do pensar, são verdades eternas que habitam a consciência.

9 AT, IX, p. 85; “Primeiras respostas”.

10 AT, IX – 2; p. 10; *Princípios*, “Prefácio”.

A noção simples “para pensar é necessário ser” é uma constatação, a qual, manifestando a ligação do “cogito” ao “sum”, explicita que, embora este “dado mental” seja um conhecimento interior que manifesta uma verdade, esse conteúdo não ocupa, segundo o filósofo, o papel de ser o princípio do princípio. Com outras palavras, a noção “para pensar é necessário ser” não é condição de possibilidade do *cogito* em relação à inspeção do espírito empreendida na intuição da proposição do *cogito*, embora, por outro lado, essa noção simples é sim um pensamento que manifesta à alma um conteúdo de pensamento que é fundamental na elucidação da natureza do *cogito*. Ora, não se pode entender que essa noção comum daria à primeira proposição verdadeira sua razão de ser como se do *cogito* ao *sum* houvesse um hiato corrigido por esse conteúdo de pensamento. Se as noções simples não são nem verdadeiras nem falsas, mas como que um conhecimento interior natural¹¹, as leis internas, ou operações do pensar, também são manifestas na experiência da intuição da verdade de si mesmo como *ego cogitans*, de forma que a condição da representação em geral decorre da consciência-de-si. Mas as leis do pensar estão dadas ou estão postas, embora estas mesmas leis só se manifestem, segundo juízos de existência, a partir da operação da *cogitatio*. É no exercício do pensar, em sua reflexividade voltada para a descoberta de si a si, que essa noção comum é um conhecimento fundamental complementar, pois explicita o próprio da consciência em relação à indissociabilidade entre pensar e ser. Assim, a tradição de supormos uma teoria da subjetividade na filosofia de Descartes remete a essa noção “para pensar é necessário ser”.

DESCARTES CONTRA MONTAIGNE: CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através do modo ensaístico de escrita em primeira pessoa, em sua obra *Ensaio* Montaigne correntemente procura não aplicar a dicotomia: verdade X falsidade.

Quantas artes há que assentam em conjecturas mais do que na ciência! Quantas em que a questão do verdadeiro e do falso importa pouco e nas quais o que parece é a única regra! O verdadeiro e o falso existem, dizem os pirrônicos, e temos em nós os meios de pesquisar, mas não estamos em condições de averiguar o valor do que descobrimos. É melhor para nós não nos entregarmos a buscas vãs e atentarmos tão somente para a ordem estabelecida neste mundo. Um espírito isento de preconceitos é uma vantagem

11 AT, IX; p. 206.

preciosa para a nossa tranquilidade. Quem julga e controla seus juízos não se submete jamais convictamente. (MONTAIGNE, 1972, p. 238 – Livro II, Capítulo XII)

O pensar como processo, sem valorações absolutas e imutáveis, a fluidez do desencontro, do controverso, faz que o filósofo francês muitas vezes pareça não saber o que quer e onde quer chegar. Ora tratando de um tema e ora tratando de outro tema, o percurso em zigue-zague, a circularidade, dialética e ironia, todos estes são elementos notórios na escrita do autor. De outra parte, Descartes considera que a verdade pode ser alcançada pela razão, de forma que a verdadeira filosofia é aquela que sabe seguir metodicamente na construção de uma ciência fundamentada. Para a fundamentação da ciência rigorosa, Descartes opera com a apresentação de regras e princípios que precisaram, primeiramente, solapar o ceticismo por meio da subjetividade de um eu indubitável. Ora, o ceticismo é primordial no encontro destes dois pensadores modernos, na medida em que a atitude cética é o que permite que a noção de subjetividade possa emergir.

O ceticismo incita a questionarmos as condições do nosso saber¹². Mas além deste aspecto, a atitude cética também é um local de encontros, como uma espécie de ponto de encruzilhada, visto que permite ao homem problematizar tudo, inclusive o passado, a cultura e os costumes. Mas duvidar por duvidar é algo despropositado, pois a busca pelo sentido de algo norteia nossos questionamentos. Embora Montaigne siga em zigue-zag e as vezes não sabe bem onde quer chegar, por outro lado, tanto ele quanto Descartes visam esta investigação do *si mesmo*, embora cada qual entenda diferentemente o que seja esse si mesmo. Então, pois, se Descartes afirma a necessidade de que nos lancemos em um mar de dúvidas e incertezas para a aquisição da mais indubitável verdade, podemos ensaiar afirmar que Montaigne mergulha em um

12 Segundo Plínio J. Smith, o ceticismo considera que, para atribuir a alguém um verdadeiro conhecimento, cumpre realizarem-se plenamente “três condições: 1) Ela precisa crer no que diz (ou pensa); 2) sua crença tem que ser verdadeira; 3) ela precisa dar uma boa razão ou justificar adequadamente a sua crença. Por isso, o conhecimento é definido como uma crença verdadeira justificada” (SMITH, 2004, p. 10-11). Essa definição extraída dessa tríplice condição é apontada pelos cétricos como um mecanismo que, por si mesmo, impossibilita a descoberta de qualquer verdade absoluta. A primeira das condições é cumprida naturalmente, pois o ser humano possui muitas crenças e lhe é fácil assentir que elas sejam de um modo em detrimento de outro, porém a situação não é a mesma com as outras duas, visto que o modelo cético aponta problemas inerentes às condições 2 e 3. Para os pirrônicos ocorre que toda justificação de nossas crenças pretensamente verdadeiras é sempre dubitável e problemática. Essa sua constatação se dá continuamente ao investigar e indagar sobre os mais diversos assuntos, ao sempre identificar uma certa estrutura argumentativa que leva toda e qualquer pretensa verdade a ser desqualificada: (a) “[...] nós precisamos inferir a partir de certas evidências; mas (b) nenhuma inferência a partir das evidências é segura ou confiável; logo, (c) não há como justificar nosso conhecimento com base nas evidências de que dispomos” (Ibidem, p. 19).

mar de dúvidas e incertezas para permanecer por ali. Assim, para Montaigne é na fluidez das águas profundas do mar, em nossas incertezas e dúvidas, que temos a construção de uma identidade pessoal e a relação com a fé como porto seguro. A proposta montaigniana é: ser o que somos para nós mesmos, saciando nossa necessidade de liberdade e, por outro lado, saber o quanto a razão é enganadora e que o porto seguro de nossas necessidades espirituais é a fé. É desta forma que ceticismo e fideísmo operam nesta construção da noção de subjetividade montaigniana. Este é o tema clássico e chave do pensamento do autor, o qual é apresentado muito bem, por exemplo, na *Apologia de Raymond Sebond*, livro II, Capítulo XII, *Ensaio*.

Quanto à história da filosofia moderna, cabe assinalar que Montaigne ocupa situação curiosa. De um lado, compilador de ideais antigas, retoma temas batidos e clássicos. Por outro lado, a forma singular dessa compilação é original, e essa forma ensaística de escrita em primeira pessoa parece estar além de Descartes e da ciência das ideias claras e distintas. Neste caso, a cronologia nos indica um Montaigne pré-moderno, caso intentemos tomar classicamente Descartes como pai da Filosofia Moderna. Porém, filosoficamente Montaigne pode ser considerado um pós-cartesiano, na medida em que o eu nos ensaios de Montaigne é mais um percurso, uma atitude filosófica e existencial do que um método para a descoberta de uma identidade.

A história da filosofia comumente releva um papel secundário a Montaigne, como o Arauto que prenunciaria uma modernidade voltada à questão do fundamento das ciências e à descoberta do eu cartesiano. Nada mais impreciso de que isso. Leon Brunschvicg mostra com muita propriedade o quanto Descartes e Pascal são devedores à filosofia de Montaigne. Essa secundariedade do pensamento montaigniano é um daqueles mal entendidos históricos que lançam determinadas filosofias capitais a um ostracismo difícil de ser revertido.

O humanismo proposto pelo pensamento cartesiano, um ideal de ciência que se inicia pela Metafísica, ligado à construção de uma Física Mecanicista inovadora, e se expandindo para as demais artes e ciências, como a Medicina, a Mecânica e a Moral, esta organicidade do saber, este conhecer voltado para a verdade das ideias claras e distintas do *cogito*, do *ego* que se conhece a si mesmo e só em um segundo momento é fundado por Deus, todos estes elementos são lançados como proposições a obscurecerem ou velarem a crise cética da modernidade.

De nossa parte, vemos uma modernidade repleta de nuances, contradições e mal entendidos. Entre esses pontos de contradição, Montaigne aparece como um grandioso projeto da modernidade e do renascimento a ser considerado filosoficamente como fundamental.

É verdade que o filósofo não se preocupava com o progresso da ciência em busca de um fundamento indubitável. Mas se o fundamento, à *la Descartes*, não era a proposta deste Sócrates francês, a busca pelo exercício da dúvida é ponto capital da filosofia montaigniana e Deus também é o alicerce, assim como em Descartes. Mas o Deus de Descartes é um obreiro que ocupa uma posição epistêmica singular, voltado para o plano da luz natural e para o progresso das ciências, enquanto que o Deus pensado por Montaigne é voltado para a fé e as experiências singulares do eu pessoal.

Brunschvicg oscila entre exaltar a inteligência perspicaz de Montaigne e seu papel secundário, em vista de não ter alcançado e desenvolvido a noção de consciência como progresso. Por outro lado, o intérprete enfatiza que o pensamento, a vida pessoal e a obra, em Montaigne, postos a serviço do ceticismo, são como uma amálgama. Estas características do pensamento montaigniano teriam levado Descartes a legitimar “o ceticismo e o pessimismo dos *Ensaïos*, para quem a história faz de qualquer modo justiça da história para dar ao espírito humano o meio de desabrochar na eternidade. A ironia agnóstica de Montaigne é a melhor preparação a uma inteligência direta de Descartes. (BRUNSCHVICG, 1942, posição 572-573).

O otimismo renascentista com as descobertas astronômicas, científicas e filosóficas, ele contrasta com a posição singular do filósofo francês, que ao antecipar a crítica à noção de progresso da modernidade, desenvolve esse modo de filosofar ensaístico, cético, fideísta.

Há certo equívoco, nos parece, de considerar Montaigne um pensador agnóstico. O que algumas vezes parece antifilosofia, tal qual vemos nos *Ensaïos*, pode parecer marca fidedigna de um agnosticismo reinante. Mas se o agnosticismo aparece no âmbito da filosofia, no âmbito da religião temos uma vigorosa defesa da fé e de suas características fundamentais. Assim, embora muitas vezes se mostre agnóstico em relação à razão, não o é em relação à religião.

A dificuldade em conciliar uma suposta antinomia entre pensamento e ação é um dos grandes temas do pensamento montaigniano. Observemos que a máxima de o sábio senhor de si mesmo, de suas ações e de seu pensar, alcançando a autarquia, se vê contraposta a um exterior a ser absorvido, enfrentado e muitas vezes seguido. Neste caso, podemos notar a questão do conformismo em relação às exigências sociais contraposta à máxima de o sábio ser livre e

autárquico. Notemos que estamos retornando a uma antiga pergunta aqui trata de conciliar as ações de uma vida à doutrina de um filósofo.

Montaigne, assim como Descartes fará nas *Meditações de Filosofia Primeira*, se preocupa em discutir e investigar a fiabilidade dos dados sensíveis como forma de conhecer as coisas mesmas. É o que pode ser visto reiteradamente, por exemplo, na *Apologia de Raymond Sebond*. Outra aproximação entre Montaigne e Descartes remete a questão da crítica ao sensualismo, presentes nas obras de ambos os filósofos.

Se os sentidos são fonte de controvérsia, por outro lado, a razão, sempre remete ao regresso ao infinito, pois ao apresentarmos um argumento melhor que outro, outro argumento refutará aquele, e assim caímos na crítica dos céticos pirrônicos. Na época de Montaigne, as revoluções e elementos do renascimento, eles atraem o filósofo na medida em que permitem reflexões sobre a construção da identidade do sábio. Entre seu ceticismo e agnosticismo, Montaigne projeta a construção de uma identidade singular, de uma experiência de um eu que se lança a se conhecer através de máscaras e dúvidas. Não temos, pois, uma consciência pessoal, metafísica, que seria um ponto de apoio indubitável, como ocorre muito claramente na noção de subjetividade cartesiana, mas aparece uma outra experiência, aquela de um eu singular que projeta uma escultura de si sempre a ser refeita e continuada.

Observemos que a noção de subjetividade de Montaigne parece ser a contra face negativa da emancipatória proposta de um “eu fundamento”, tal qual Descartes propõe na *Meditação Segunda*. A relação entre sensação, razão e fé aparece na *Apologia de Raymond Sebond* de forma continuada. E na suposta pretensão de defender a razão natural proposta por Sebond, Montaigne faz o contrário. Na discussão sobre a natureza da divindade ou demonstração de sua existência, a temática da humanidade do homem e o acesso do homem ao conhecimento emerge em concomitância ao problema de acessarmos a divindade.

O homem como projeto inacabado, orgulhoso e lançado em dúvidas e incertezas, ele correntemente cai no erro da presunção. E esta presunção também ultrapassa o âmbito das questões humanas e alcança a questão de sua relação com a divindade.

A questão da insensatez humana é o tema central da análise montaigniana da nossa condição humana. O ceticismo emerge como forma de enfrentar o caos ao qual somos lançados, e diante da busca pela racionalização de um saber necessário, a razão é esmiuçada e mostra-se incapaz de solucionar nossa limitação. Neste sentido, a vida humana está envolta em elementos

dispersos e difusos, os quais são lançados a serem compreendidos e racionalizados. É no processo de racionalização de nossas dúvidas que a relação entre o eu pessoal e o mundo circundante se mostra incapaz de atender aos nossos anseios.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALQUIÉ, Ferdinand. **La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes**. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

_____. **Leçon sur Descartes**. Paris: La Table Ronde, 2005.

ARISTÓTELES, **Metafísica, v. II**. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

BARON, Jan-Louis Vieillard (Org.). **Le problème de l'âme et du dualisme**. Paris: Vrin, 1992.

BATTISTI, César Augusto. **Sujeito em Descartes: ser pensante e corpo**. In: *Às voltas com a questão do sujeito: posições e perspectivas*. Ijuí, RS; Cascavel, PR: UNIJUÍ/EDUNIOESTE, 2010.

_____. **O método de análise em Descartes: da resolução de problemas à constituição do sistema do conhecimento**. Cascavel, PR: EDUNIOESTE, 2002. (Estudos Filosóficos, 5)

BEYSSADE, J.-M.; MARION, J.-L. (Org.). **Descartes: objecter et répondre**. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

BIRCHAL, T. S. **O cogito como representação e como presença: duas perspectivas da relação de si a si em Descartes**. *Discurso*, São Paulo, v. 31, p. 441-461, 2000.

BRUNSCHVICG, Léon, **Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne**. Éditions de La Baconnière, Neuchâtel, 1942, Kindle Edition.

CAHIERS DE ROYAUMONT. Philosophie n. II. Paris: De minuit, 1957.

COTTINGHAM, John. **Dicionário Descartes**. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

DESCARTES, R. **Œuvres** (AT). Charles Adam et Paul Tannery (Org.). Paris: Vrin, 1973-8.11 vol.

_____. **Œuvres et lettres** (O.L.). André Bridoux (Org.). Bélgica: Galimard, 1953.

_____. **Œuvres philosophiques de Descartes** (O.P.D.). Ferdinand Alquié (Org.). Paris: Vrin, 1967. 3 vol.

_____. **Obras escolhidas.** J. Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha (Orgs.). Tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Jr. et al. São Paulo: Perspectiva, 2010. (Textos, 24)

_____. **Meditações sobre filosofia primeira.** Tradução de Fausto Castilho. Edição bilingue em latim e português. Campinas, SP: Unicamp, 2004. (Multilíngues de Filosofia Unicamp – Série A – Cartesiana I)

_____. **O mundo (ou Tratado da luz) e O homem.** Apresentação, apêndices, tradução e notas de César Augusto Battisti; Marisa Carneiro de Oliveira; Franco Donatelli. Edição bilingue em francês e português. Campinas, SP: Unicamp, 2009. (Multilíngues de Filosofia Unicamp – Série A – Cartesiana II)

_____. **Obras filosóficas: Objeciones e Los principios de la filosofia.** Introdução de Étienne Gilson. Versão espanhola de Manuel de La Revilla. Buenos Aires: El Ateneu, 1945.

_____. **Princípios da filosofia.** Tradução de Ana Cotrim; Eloísa da Graça Burati. 2. ed. São Paulo: Rideel, 2007. (Biblioteca Clássica)

_____. **Regras para a direção do espírito.** Tradução de João da Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

EVA, Luiz. **A FIGURA DO FILÓSOFO: Ceticismo e subjetividade em Montaigne.** São Paulo: Edições Loyola, 2007.

FILHO, Roberto Bolzani. **Acadêmicos versus Pirronianos: Ceticismo Antigo e Filosofia Moderna.** In. Discurso. Revista do Departamento de Filosofia da USP. São Paulo: Discurso Editorial, n. 29, 1998. p. 57-111.

FORLIN, Enéias. **A teoria cartesiana da verdade.** São Paulo: Humanitas; Ijuí: Unijuí/ Fapesp, 2005. (Filosofia, 14)

_____. **O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito.** São Paulo: Humanitas, 2004.

GAUKROGER, Stephen. **Descartes: uma biografia intelectual.** Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: UERJ, 1999.

GILSON, É. **Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.** 4 ed. Paris: Vrin, 1984.

GOUHIER, Henri. **La pensémétaphysique de Descartes.** 4. ed. Paris: VRIN, 1999.

GRIMALDI, Nicolas. **La morale: Descartes.** Paris: Vrin, 1992.

GUENANCIA, P. **Descartes**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

_____. **L'intelligence du sensible: essai sur le dualisme cartésien**. França: Éditions Gallimard, 1998.

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

HAMELIN, Octave. **El sistema de Descartes**. Tradução de Amalia Haydée Raggio. Buenos Aires: Losada, 1949.

HIRSCHBERGER, Johannes. **Abrégé d'histoire de la philosophie occidentale**. Adaptação francesa de Philibert Secretan. Suíça: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1990.

KAMBOUCHNER, Denis. **L'Homme des passions: Commentaires sur Descartes**. Paris: Albin Michel, 1995. 2 t.

_____. **Les méditations métaphysiques de Descartes; Introduction générale; Première méditation**. Paris: PUF, 2005.

KOYRÉ, Alexandre. **Considerações sobre Descartes**. 4. ed. Lisboa: Presença, 1992.

LANDESMAN, Charles. **CETICISMO**. Tradução: Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2006. (Coleção Leituras Filosóficas)

LANDIM, Raul Ferreira. **A referência ao dêitico “EU” na gênese do sistema cartesiano: A res cogitans ou o homem?** *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 41-67, 1994.

_____. **Evidência e verdade no sistema cartesiano**. São Paulo: Loyola, 1992. (Coleção Filosofia, 23)

_____. **Idealismo ou realismo na filosofia primeira de Descartes**. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 129-159, 1997.

LAPORTE, J. **Le rationalisme de Descartes**. Paris: PUF, 1945.

LOPARIC, Zeljko. **Descartes heurístico**. Campinas, SP: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 1997. (Trajetória, 5)

MACÉ-SCARON, Joseph. **Montaigne, notre nouveauphilosophe**. Paris: Plon, 2002.

MARION, J-L. **Sur l'ontologiegriese de Descartes**. 2. ed. Paris: Vrin, 1991.

MONTAIGNE, Michel. **ENSAIOS**. Tradução: Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1972. (Coleções Os Pensadores)

_____. **ESSAIS II**. Prefácio de Albert Thibaudet. França: Gallimard, 2007. (Coleção folio classique)

- _____. **Os ensaios: livro II.** Tradução: Rosemary CosthekAbílio. 2ª de. São Paulo: MartinsFontes, 2006. (Paidéia)
- MOYAL, J. D. **La critique cartésienne de la raison: folie, rêve et liberté dans les Meditations.** Montreal; Paris: Bellarmin; Vrin, 1997.
- _____. (Ed.). **René Descartes critical assessments.** London; New York: Routledge, 1991, 4 v.
- ONG-VAN-KUNG, K. **Descartes et l' Ambivalence de la Création.** Paris: J. Vrin, 2000.
- ONG-VAN-KUNG, K. (Org.). **Descartes et la question du sujet.** Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- POPKIN, Richard H. **História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza.** Tradução: Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.
- PORCHAT, Oswaldo P. **Rumo ao ceticismo.** São Paulo: Editora UNESP, 2007. (Artigos publicados entre 1969 e 2005)
- RENAULT, Alain. **Découvrir la philosophie. 1 Le Sujet.** Paris: Odile Jacob, 2010.
- ROCHA, Ethel Menezes. **Animais, homens e sensações segundo Descartes.** In: *KRITERION*, Belo Horizonte, n. 110, p. 350-364, dez. 2004.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. **Descartes: uma biografia.** Tradução de Joana d'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- _____. **Descartes e o racionalismo.** Tradução de Jorge de Oliveira Baptista. Porto: Rés, 1979.
- SEXTO EMPÍRICO. **Hipotiposis Pirrônicas.** Tradução e Edição: Rafael SartorioMaulini. Madrid: Ediciones AKAL, 1996.
- _____. **Sextus Empiricus, in four volumes.** BURY, R. G. (Ed.) The Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press-London: William Heinemann ltd., 1976.
- SMITH. P. J. **Ceticismo filosófico.**São Paulo/Curitiba: EPU/Editora da UFPR, 2000.
- _____. **Ceticismo.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004 (Coleção Passo-a-Passo; 35).
- SOARES, Alexandre Guimarães Tadeu de. **O filósofo e o autor.** Campinas: Editora Unicamp, 2008.
- STROUD, Barry. **El escepticismo filosófico y susignificación.** Tradução: Letícia García Urriza. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

ZANETTE, Edgard Vinícius Cacho. **Ceticismo e subjetividade em Descartes**. 1. ed. - Curitiba, PR: CRV, 2015.