



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

FELIPE AQUINO DE CORDOVA

DIDEROT
MATERIALISMO E CRÍTICA

CURITIBA
2023

FELIPE AQUINO DE CORDOVA

DIDEROT
MATERIALISMO E CRÍTICA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Vinícius B. De Figueiredo

CURITIBA

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Cordova, Felipe Aquino de
Diderot : materialismo e crítica. / Felipe Aquino de Cordova. –
Curitiba, 2023.
1 recurso on-line : PDF.

Doutorado (Tese) – Universidade Federal do Paraná, Setor de
Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Vinícius B. de Figueiredo.

1. Diderot, Denis, 1713-1784. 2. Iluminismo. 3. Materialismo
dialético (Leis filosóficas). 4. Ceticismo. 5. Teoria do conhecimento.
I. Figueiredo, Vinícius de, 1965-. II. Universidade Federal do Paraná.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária : Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607



TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **FELIPE AQUINO DE CORDOVA** intitulada: **DIDEROT - MATERIALISMO E CRÍTICA**, sob orientação do Prof. Dr. VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 28 de Abril de 2023.

Assinatura Eletrônica

02/05/2023 17:42:12.0

VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

02/05/2023 17:56:12.0

PEDRO PAULO PIMENTA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO)

Assinatura Eletrônica

02/05/2023 17:47:30.0

LUIZ ANTONIO ALVES EVA

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

04/05/2023 14:21:11.0

PEDRO FERNANDES GALÉ

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS)

Assinatura Eletrônica

03/05/2023 10:54:03.0

RODRIGO BRANDÃO

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

A Célio e Silmara, meus pais.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal do Paraná, “uma mãe”.

A todo o Departamento de Filosofia da UFPR, na pessoa de seus professores e funcionários, por propiciarem um aprendizado valioso. Aos colegas e amigos desde a graduação, pela primeira interlocução, sempre retomada. Hernandez, Nilson, Paulo Gustavo...

Ao Vinicius, orientador desta pesquisa, pela confiança e paciência indispensáveis a uma *formação*. Também por ter me ensinado alguma coisa sobre o gosto.

Ao Grupo de Estudos das Luzes da UFPR, de cuja frequência esta pesquisa se beneficiou enormemente. De modo especial ao coordenador do grupo, Rodrigo Brandão, e aos amigos Rafael e Kamila, interlocutores preciosos.

Aos professores que estiveram nas bancas de qualificação e de defesa: Fernão de Oliveira Salles, Luiz Eva, Pedro F. Galé, Pedro Paulo Pimenta e Rodrigo Brandão, pela gentil troca de ideias e pelas contribuições ao melhoramento do texto.

À Capes, pelo auxílio financeiro ao longo de todo o doutoramento, e ao programa Capes-PRINT, que viabilizou um período de pesquisas (sanduíche) de seis meses na Universidade Paris-Nanterre, de novembro de 2019 a abril de 2020.

Ao professor Colas Duflo, orientador da pesquisa em Nanterre, pela acolhida generosa.

Aos meus pais, pelo apoio.

À Carol, por tudo.

“Mas a natureza, dirão alguns, fez os sentidos proporcionais a seus objetos. Que natureza? – dado que há tanta disputa irresolvida entre os dogmáticos a respeito da própria realidade dessa natureza.”

(Sexto Empírico, *Hipotiposes I*, 14).

RESUMO

Este trabalho trata do estatuto teórico do materialismo de Diderot. Considerando que os esforços da crítica filosófica nas últimas décadas tiveram êxito em revelar, por trás de uma obra fragmentada e multiforme, uma filosofia materialista coerente, aqui concentramos nossa atenção na tentativa de examinar qual o status teórico ou epistêmico desse materialismo, que nada tem de dogmático. Para fazê-lo, primeiro investigamos aspectos históricos e filosóficos que tornam a escrita – e a leitura – dos autores setecentistas, e a de Diderot em especial, bastante peculiar e complexa. Visto no espelho do libertino erudito do século XVII, o iluminista do século XVIII já não se assemelha em nada à caricatura dos manuais de história da filosofia e revela as ambiguidades vividas por esses autores. Em seguida, analisa-se a relação da escrita filosófica de Diderot com certa tradição satírica. O autor herda da sátira inglesa a complexidade no trato do fenômeno do entusiasmo, indo do riso à compaixão, enquanto sua escrita passa do tom satírico ao revoltado, dependendo da circunstância. Por fim, e de modo mais detido, apreciamos as relações da filosofia de Diderot com o ceticismo. Identificamos dois registros distintos em que essa relação se dá, correspondendo a duas vertentes modernas do ceticismo – a dos ‘novos pirrônicos’ e a do ceticismo epistêmico. Analisando o primeiro caso somos levados a perceber que o materialismo de nosso autor converge com a tradição do pirronismo moderno, depois atualizada por Bayle e Fontenelle, no sentido de atribuir as crenças, o pensamento e até as ideias metafísicas a certos determinantes materiais como as paixões, as inclinações e a organização corporal – daí a incerteza a respeito dessas ideias e a necessidade de suspensão do juízo. Por outro lado, esse primeiro passo cético determina o caráter não dogmático de sua filosofia materialista, que incorpora um ceticismo metodológico para formular um tipo de teoria cujo estatuto epistêmico é uma criação do século XVIII, comparável à que Kant faria em solo alemão logo em seguida.

Palavras-chave: Iluminismo; Diderot; materialismo; ceticismo; epistemologia.

ABSTRACT

This work deals with the theoretical status of Diderot's materialism. Considering that the efforts of philosophical criticism in recent decades have succeeded in revealing, behind a fragmented and multiform work, a coherent materialist philosophy, here we focus our attention on trying to examine the theoretical or epistemic status of this materialism, which is not dogmatic at all. To do so, we first investigate historical and philosophical aspects that make the writing – and reading – of 18th-century authors, and that of Diderot in particular, quite peculiar and complex. Seen in the mirror of the erudite libertine of the 17th century, the enlightened philosopher of the 18th century no longer resembles anything like the caricature in the manuals of history of philosophy and reveals the ambiguities experienced by these authors. Next, the relationship between Diderot's philosophical writing and a certain satirical tradition is analyzed. The author inherits from English satire the complexity in dealing with the phenomenon of enthusiasm, ranging from laughter to compassion, while his writing goes from a satirical to an angry tone, depending on the circumstance. Finally, and in a more detailed way, we appreciate the relations between Diderot's materialist philosophy and skepticism. We identified two distinct registers in which this relationship takes place, corresponding to two modern strands of skepticism – that of the 'new Pyrrhonists' and that of epistemic skepticism. Analyzing the first case, we are led to realize that our author's materialism converges with the tradition of modern Pyrrhonism, later revitalized by Bayle and Fontenelle, in the sense of attributing beliefs, thought and even metaphysical ideas to certain material determinants such as passions, inclinations and body organization – hence the uncertainty about these ideas and the need for suspension of judgment. On the other hand, this first skeptical step determines the non-dogmatic character of Diderot's materialist philosophy, which incorporates a methodological skepticism to formulate a type of theory whose epistemic status is an eighteenth-century creation, comparable to what Kant would do on German soil soon after.

Keywords: Enlightenment; Diderot; materialism; scepticism; epistemology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	p. 10
1. DIDEROT E A ESCRITA DAS LUZES.....	p. 15
2. FILOSOFIA E SÁTIRA.....	p. 40
3. DO CÉTICISMO AO MATERIALISMO (E VICE-VERSA).....	p. 55
CONCLUSÃO.....	p. 125
REFERÊNCIAS	p. 128

INTRODUÇÃO

É de conhecimento comum no meio especializado que o comentário crítico acerca de Diderot, sobretudo nos últimos quarenta anos, encontrou uma via segura para a consolidação do estatuto do autor enquanto filósofo – outrora questionado – através da remissão de sua obra, reconhecidamente dispersa, a um núcleo materialista minimamente estável e coerente (Cf. Bourdin-Duflo, 2008). Esse movimento dos intérpretes viabilizou a estruturação de um campo e de um programa de pesquisas. Por outro lado, não é incomum a inclusão de Diderot em relações de filósofos materialistas, ocasiões em que figura ao lado de nomes como La Mettrie, Holbach, Helvétius e outros. O inconveniente, nesses casos, está em tomar a obra de Diderot como um materialismo sistemático, estanque, determinista e, no limite, dogmático. Nossa pesquisa procura prevenir esse equívoco, indicando as aberturas que o incensado materialismo de Diderot possui e que proporcionam pontos de contato com tradições diversas, como o ceticismo e a ciência experimental, além de ressaltar as peculiaridades de sua escrita filosófica, carregada de ironia e atravessada pelo diálogo com tradições literárias bastante avessas à rigidez evocada pela etiqueta do materialista sistemático, como a sátira. Essas aberturas e pontos de contato serão pontuados nos três capítulos que compõem a tese e que convergem ainda no sentido de apresentar, embora sob diferentes prismas, o esforço constante de Diderot em evadir-se das sutilezas da metafísica, do finalismo, da teleologia, do espírito de sistema, do dogmatismo. Trata-se, portanto, de discutir o estatuto teórico desse materialismo. Ao fim, esperamos, deverá ficar claro que é esse o sentido mais radical de seu pensamento filosófico, o qual não consiste na adesão a um conjunto de teses a respeito da natureza da matéria, mas em um trabalho crítico sobre as categorias da tradição materialista, a fim de que não venham a recair naquelas mesmas sutilezas.

O primeiro capítulo se presta a uma primeira equalização do discurso de Diderot, a fim de compensar as distorções de uma leitura direta, ingênua. Desdobrando uma reflexão do próprio autor, no discurso preliminar de *O passeio do cético*, cotejamos a escrita do libertinismo erudito e a do Iluminismo, dois extremos que se afiguram mais como arquétipos que como realidades empíricas. Ícone das Luzes com sua *Enciclopédia*, Diderot não deixa de conter suas sombras, de modo que dificilmente entenderíamos algo de seu pensamento se apostássemos numa

chave interpretativa alinhada ao imperativo iluminista da transparência. Tratamos aí, então, da peculiaridade da escrita de Diderot em um contexto de perseguição, evocando o ensaio clássico de Leo Strauss, *Perseguição e a arte da escrita* (cf. Strauss, 1988). A partir desse mote, visitamos as reflexões de autores libertinos como Théophile de Viau, Pierre Charron e François de La Mothe le Vayer para entender como as prevenções que guardavam em relação à livre circulação de ideias heterodoxas ia de par com uma visão pessimista a respeito da possibilidade de esclarecimento do homem comum. Um ponto de inflexão, a seguir, é identificado nas produções de autores como Fontenelle e Pierre Bayle, que fazem uso do que Strauss denominou “escrita nas entrelinhas” (Strauss, 1988, p. 24). Esse ponto intermediário, por sua vez, prepara o terreno para a virada iluminista desencadeada nas primeiras décadas do século dezoito, atingindo sua culminância com a *Enciclopédia* de Diderot e d’Alembert. Notamos aí, contudo, que embora a profissão de fé iluminista em um esclarecimento universal caracterize um outro paradigma, a manutenção do contexto histórico e político mantém a necessidade do cuidado na divulgação de ideias heterodoxas, o que explica o uso de expedientes como a ironia da escrita diderotiana ou a produção labiríntica de significados através de um sistema de remissões, na *Enciclopédia*. Fica patente, ao fim, a contradição vivida pelo Esclarecimento entre o surgimento e a ampliação de uma esfera pública, de um lado, e as limitações dos iluministas frente a situação política concreta, de outro. No caso específico de Diderot, o resultado é uma obra desigual e múltipla tanto em sua produção quanto em sua recepção.

O segundo capítulo prossegue e aprofunda a análise da escrita diderotiana, tratando agora de sua relação com a tradição literária da sátira. Para além dos textos que explicitam essa relação, como as sátiras *Primeira* e *Segunda*, é possível identificar em textos como *O passeio do céptico* uma utilização menos óbvia e talvez mais potente da sátira em Diderot. Alargando os sentidos da sátira – ou antes do *satírico* – para além de uma teoria dos gêneros, pode-se encontrar aí, não apenas no nível superficial da fala das personagens, mas também – e sobretudo – numa segunda camada de sentido produzida pela dramatização do diálogo, um elemento satírico que evoca a tradição britânica da qual, sabemos, Diderot era leitor. Com efeito, pode-se aproximar a estrutura geral da narrativa de *O passeio do céptico* daquela utilizada no *Conto de um tonel* [*Tale of a tub*] por Jonathan Swift, mencionado por Diderot como um modelo para o *tom satírico* do texto (Diderot,

1994a, p. 77), assim como a sátira do entusiasmo e do fanatismo dos devotos promovida pela dramatização dos diálogos atualiza as reflexões de Shaftesbury a respeito do tema. O *passeio do cético*, então, fica caracterizado num primeiro momento como sátira do entusiasmo religioso, mas vai além, pois o mesmo procedimento se presta a ridicularizar as diversas seitas filosóficas que passeiam sob as sombras das castanheiras e se precipitam no entusiasmo, por vezes beirando o fanatismo. O movimento que estende definitivamente a questão do fanatismo à filosofia e caracteriza um “entusiasmo da razão” (Taranto, 2005, pp. 75-93) se completará em outros dois passos. Primeiro, em um diálogo pouco notado – cuja atribuição a Diderot, outrora mais problemática, hoje é pacífica –, intitulado *Cinqmars e Derville*. Aí, por ocasião das discussões a respeito dos convulsionários de Saint-Médard, figuras icônicas do fanatismo religioso na França, Diderot opera uma primeira inversão que faz passar o entusiasmo do lado dos convulsionários para o de um aliado ocasional dos enciclopedistas, Du Doyer des Gastels. O riso convulsivo de Du Doyer aparece então como mais reprovável, em seu fanatismo, do que as autoflagelações de indivíduos que são provavelmente conduzidos à excentricidade pela conformação peculiar de seus órgãos. Por fim, a figura do filósofo como entusiasta da razão é satirizada em *O sobrinho de Rameau*, onde a personagem de Rameau recorre a uma antiga convenção literária, que remete ao Aristófanes de *As nuvens* e ao Platão do *Teeteto*, segundo a qual o filósofo é um indivíduo apaixonado por suas ideias, “empoleirado no epiciclo de Mercúrio” (Diderot, 2006, p. 141), e alheio ao que de concreto se desenrola à sua volta.

O terceiro capítulo aborda as relações do pensamento de Diderot com o ceticismo. Partimos aí de um lugar-comum nas interpretações a respeito da obra do autor, que a divide em duas fases, a de juventude e a da maturidade. A primeira conteria as oscilações do autor entre teísmo, deísmo, ceticismo, etc, até sua decisão pelo materialismo ateu, que caracterizaria a segunda fase, iniciada com a redação e publicação da *Carta sobre os cegos*, em 1749. Nosso texto procura revisar esse esquema e mostrar que o ceticismo, com o qual o autor teria supostamente flertado apenas em sua juventude, é parte integrante até mesmo de seu materialismo, inclusive na maturidade. Isso porque o ceticismo, em Diderot, integra na verdade uma filosofia da experiência que é o núcleo metodológico de seu pensamento, e que atravessa sua obra de ponta a ponta. As adesões ao deísmo e depois ao materialismo, assim, designam antes a formulação das hipóteses que se prestam a

organizar a experiência e que, por sua vez, podem ser revistas em função dessa mesma experiência.

Começamos pela distinção de dois registros do ceticismo em Diderot. A primeira parte do capítulo trata do registro metafísico-religioso, que tem implicações mais profundas que as de um flerte de juventude. Os *Pensamentos filosóficos* e *O passeio do cético* se inscrevem, a começar pela própria forma editorial adotada – a do manuscrito ou da impressão clandestinos –, numa tradição cética inaugurada pelo que Richard Popkin chamou de ‘crise pirrônica’, prolongada na extensa tradição da filosofia clandestina francesa. No que se refere ao teor cético desses textos, buscaremos mostrar que Diderot reanima aí aspectos do ceticismo moderno cuja origem remonta a Montaigne, mas que ganham a feição que nos interessa aqui – a de uma antropologia cética – com Bayle e Fontenelle, mais uma vez. Ao abordarem a origem e formação da crença e da superstição, esses autores prenunciam de certo modo o momento positivo do ceticismo – ou talvez, o momento de sua conversão em materialismo. São as paixões, inclinações e hábitos dos homens que os encaminham para a superstição, a despeito de suas convicções religiosas ou filosóficas. Ora, em *O passeio do cético* Diderot opera pela primeira vez um descolamento entre duas camadas de sentido que possui implicações semelhantes às análises de Bayle e Fontenelle. É na camada subliminar do texto que o sentido do debate entre as personagens se decide de fato. Essa estrutura narrativa, apontando a heteronomia do pensamento, abre a frincha onde poderá se instalar uma teoria explicativa das crenças, uma espécie de metafilosofia que explica a determinação do pensamento pelas paixões ou pela organização biológica. Tentaremos mostrar então que os textos da maturidade, já munidos do aparato médico e fisiológico, argumentam no mesmo sentido.

A parte final do terceiro capítulo trata de um segundo registro do ceticismo de Diderot: o ceticismo metodológico ou epistemológico. Para caracterizá-lo, veremos primeiro o acerto de contas de Diderot – em especial na *Carta sobre os cegos* – com o solipsismo, visto no século XVIII como o grande perigo rondando céticos e empiristas, e em seguida abordaremos as oscilações do autor no uso do léxico cético, por meio da análise das referências ao ceticismo nos textos de juventude e na *Enciclopédia* – diretamente nos verbetes *CETICISMO E CÉTICOS* e *PIRRÔNICO OU CÉTICO*, e de modo indireto no verbe *ECLETISMO*. Finalmente, tentaremos mostrar como o uso metodológico do ceticismo, defendido de modo programático nesses

textos, opera em ato na formulação da filosofia materialista do autor, incidindo de modo decisivo sobre o estatuto teórico da mesma. O ceticismo, então, será entendido justamente como o freio, por assim dizer, que impede o “entusiasmo da razão”. Diderot fala então num “uso moderado da razão”, como antídoto aos excessos totalizantes e sistemáticos da metafísica. Já não se trata, porém, de um momento de hesitação prévio à decisão pelo materialismo e restrito aos textos de juventude. Pelo contrário, esse tempero cético é indispensável ao próprio materialismo para que não perca sua potência epistemológica, já que a tentação sistemática e totalizante levaria a um engessamento teórico incompatível com o caráter dinâmico e mutante de seu próprio objeto – a natureza.

1. DIDEROT E A ESCRITA DAS LUZES

I

Em sua recuperação da escrita e da leitura esotéricas, a partir de fins da década de 1930, Leo Strauss chamava atenção para o fato de que

a pesquisa histórica moderna, tendo surgido numa época em que a perseguição era mais uma débil lembrança que uma experiência vigorosa, reagiu contra, ou mesmo destruiu uma tendência anterior de ler nas entrelinhas dos grandes escritores, ou de conferir mais peso à sua concepção fundamental que às opiniões repetidas por eles com mais frequência (Strauss, 1988, p. 32).

A crer em Strauss, os textos produzidos no interior de um regime de perseguição exigiriam um tipo de leitura atenta aos cuidados que os escritores devem ter tido ao confeccioná-los, pois

a influência da perseguição sobre a literatura consiste precisamente no fato de que ela força os escritores que pretendem exprimir ideias heterodoxas a desenvolver uma técnica especial de escrita, o tipo de técnica que temos em mente quando falamos em escrever nas entrelinhas (Strauss, 1988, p. 24).

Essa reflexão, no entanto, havia sido feita já no século XVIII pelos próprios autores que se serviram dessa “escrita nas entrelinhas”, e só precisou ser *recuperada* por Strauss no século XX porque, como ele mesmo afirma, havia sido esquecida pela pesquisa histórica moderna. Trataremos aqui de seguir a trilha de Diderot, expondo e desenvolvendo uma reflexão desse tipo encetada por ele no discurso preliminar de *O passeio do céptico*. Diderot ali reflete sobre a condição do escritor em uma época de censura e perseguição, cedendo-nos a ocasião de desdobrar uma linha temporal que permitirá cotejar a escrita das Luzes com seu antecedente histórico, as práticas de escrita e publicação dos libertinos eruditos, e ter assim alguma clareza a respeito das nuances da expressão filosófica de nosso autor, sabidamente multiforme.

* * *

Quando narrou, no discurso preliminar, a discussão entre Aristo e Cleóbulo a respeito da publicação do manuscrito de *O passeio do céptico*, Diderot certamente estava preocupado em sopesar as pretensões e os riscos de sua recém-começada

carreira intelectual,¹ mas estava ao mesmo tempo pondo em perspectiva histórica a condição do escritor na França de meados do século XVIII, em especial a daquele que ousava pensar livremente o governo e a religião, os “temas sagrados nos quais não é permitido tocar” (Diderot, 1994a, p. 74). Já se observou que o referido diálogo registra uma “mudança estratégica” ocorrida na metade do séc. XVIII francês, opondo à prudência e ao segredo dos libertinos eruditos, representados aqui por Cleóbulo, “a necessidade expressa pelo jovem Aristo de doravante publicar as obras que denunciam o mecanismo perverso que mantém os homens na opressão e na ignorância” (Seguin, s/d, p. 2), numa alusão ao início do Iluminismo propriamente dito. Se a visão de sobrevoo confirma essa narrativa em seu conjunto, uma análise de suas etapas e das trajetórias particulares dos autores, conquanto não a desminta, todavia mostrará que ela não é assim tão linear.

Antes de mais nada, será oportuno repassarmos o diálogo que nos serve de mote. Quem nos interpela é Aristo, um militar sem grandes ambições literárias, suposto autor de um conto alegórico intitulado *O passeio do céptico ou As alamedas*, e que se vale de um discurso preliminar para nos relatar as circunstâncias de sua redação. Somos então apresentados a Cleóbulo, por quem Aristo nutre uma forte amizade. Trata-se de um homem já de meia idade que, depois de ter “visto o mundo e se desgostado dele” (Diderot, 1994a, p. 71), retirou-se para uma casa afastada na província, à qual se chega passando antes por “um lugar que não é nem bosque, nem prado, nem jardim; é uma reunião de tudo isso” (ibid., p. 72), e onde ele recebe um grupo seleto de amigos. Nessa espécie de jardim de Epicuro, Aristo se entreteve repetidas vezes ouvindo os discursos de Cleóbulo. O jovem militar conta ter logo reparado que os discursos proferidos pelo amigo possuíam certa ordem e que “os assuntos que ele introduzia eram quase sempre análogos aos objetos que ele tinha sob os olhos” (ibidem), e aduz então vários exemplos dessa “espécie de filosofia local” (ibid., p. 73). O principal deles, que motivou Aristo a tomar da pena para registrá-lo, foi um discurso enunciado enquanto caminhavam por uma parte desse

1 Estima-se que a redação de *O passeio do céptico* seja de 1747 (sobre o debate em torno dessa datação, cf. Gerhardt Stenger, 1993). Até então, Diderot havia publicado (anonimamente) um único trabalho autoral, os *Pensamentos Filosóficos*, em junho de 1746, e redigido, ao fim do mesmo ano, um opúsculo *Sobre a suficiência da religião natural*, publicado apenas em 1772. Antes disso, traduziu obras inglesas sob encomenda – sobretudo para o livreiro Antoine-Claude Briasson –, dentre as quais uma tradução comentada de *An Inquiry Concerning Virtue and Merit*, de Shaftesbury, em 1745.

cenário que se assemelhava a uma estrela, em cujo centro se entrecruzavam várias alamedas:

em menos de duas horas que passamos a caminhar da alameda dos espinhos à dos castanheiros, e da alameda dos castanheiros ao jardim que a ladeia, ele esgotou a extravagância das religiões, a incerteza dos sistemas da filosofia e a vaidade dos prazeres do mundo (Diderot, 1994a, p. 73).

Aristo havia feito circular, sob forma manuscrita e apenas entre pessoas de confiança, o discurso de Cleóbulo. Logo, porém, as cópias se multiplicaram e, como era de praxe em se tratando de literatura clandestina, surgiram versões em que a obra era mais ou menos desfigurada. Desconfortável com essa situação e com medo de que Cleóbulo acabasse sabendo por terceiros dessa sua *indiscrição*, Aristo decide solicitar ao amigo a permissão para publicar o texto. A resposta de Cleóbulo contém os elementos-chave que permitem aproximá-lo da figura histórica do 'libertino erudito', em especial no que se refere à prudência e ao segredo:

Eu não vos culpo por trabalhar para esclarecer os homens; é o serviço mais importante que alguém poderia se propor a lhes render, mas é também aquele que não lhes será jamais rendido. Apresentar a verdade a certas pessoas é (...) introduzir um raio de luz em um ninho de corujas; só serve para ferir seus olhos e provocar seus gritos. Se os homens fossem ignorantes apenas por não haverem aprendido nada, talvez se pudesse instruí-los; mas sua cegueira é sistemática. Aristo, não tendes relação apenas com gente que nada sabe, mas com gente que nada quer saber. Pode-se abrir os olhos daquele cujo erro é involuntário; mas por onde atacar aquele que levanta a guarda contra o senso comum? Não esperai, pois, que vossa obra sirva aos outros; mas temei que ela não prejudique infinitamente a vós mesmo. A religião e o governo são temas sagrados nos quais não é permitido tocar. Aqueles que manobram o timão da Igreja e do Estado ficariam muito desconcertados se tivessem que nos dar um bom motivo para o silêncio que nos impõem; mas o mais seguro é obedecer e se calar, a menos que se tenha encontrado nos ares algum ponto fixo fora de seu alcance, de onde se pudesse anunciar-lhes a verdade (Diderot, 1994a, p. 74).

O discurso de Cleóbulo, portanto, contém não apenas o tema da prudência em relação à censura e à perseguição pelas autoridades – que se desdobra imediatamente no tópico da dissimulação –, mas faz também menção a um tema que, entre os libertinos eruditos, ia de par com o primeiro: o pessimismo quanto à possibilidade de ilustrar os homens, devido à sua “cegueira sistemática”. Um breve recuo até as primeiras décadas do século XVII, época do surgimento da literatura que hoje conhecemos como libertina, poderá dar mais concretude à reflexão na qual Diderot nos engaja.

Com efeito, não é difícil encontrar prescrições de prudência, assim como o pessimismo que a acompanha, entre os 'libertinos eruditos'.² Eles estão presentes, por exemplo, nos *Quatro diálogos feitos à imitação dos antigos*, de François de La Mothe Le Vayer. Na *carta do autor* que antecede os diálogos, publicados em 1630,³ ele alerta para o fato de que

a liberdade de meu estilo, desprezando todo constrangimento, e a licença de meus pensamentos puramente naturais são hoje mercadoria de contrabando que não devem ser expostas ao público. (...) A obscuridade do futuro me faz ignorar se um dia chegará o tempo em que essas coisas possam agradar; mas sei bem que para o presente elas seriam extremamente desagradáveis. (...) Zombemos do favor de uma multidão tola e, no justo desprezo a um século ignorante e perverso, gozemos dos verdadeiros e sólidos contentamentos de nossas conversas privadas (La Mothe Le Vayer, 1633, p. 3).

Se, por um lado, faz referência à recepção incerta da posteridade, La Mothe Le Vayer aí constata, por outro, a certeza da má recepção do presente. Sem entrarmos no mérito dos fundamentos filosóficos do pessimismo de Le Vayer, parece factível pensar que essa certeza se devia em boa medida à contundência incontornável de um acontecimento recente: em 1623, o poeta Théophile de Viau, autor de versos licenciosos publicados na coletânea *Parnasse Satyrique*, havia sido condenado à fogueira. A sentença seria executada em efígie, em agosto, pois Théophile conseguira escapar e se esconder no castelo de Chantilly. No mês seguinte, contudo, ao tentar fugir para a Inglaterra, foi detido junto à fronteira, e em seguida transferido para a Conciergerie, em Paris, com emprego ostensivo de forças militares

2 A categoria de 'libertinismo erudito', vale lembrar, foi forjada por René Pintard em um estudo clássico intitulado *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, de 1943. Ele a utilizou para designar sobretudo a *tétrade* composta por François de La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Pierre Gassendi e Élie Diodati (Cf. Pintard, 2000). Com ela, Pintard qualifica o termo genérico de libertinagem ou libertinismo, cujo uso polêmico pela apologética cristã não distinguia a libertinagem do espírito da licenciosidade de costumes. A pesquisa posterior, no entanto, tem problematizado e frequentemente colocado em questão a pertinência da categoria cunhada por Pintard (cf. Jean-Pierre Cavallé, 2007; 2013; e Françoise Charles-Daubert, 1998).

3 Os *Quatro diálogos* foram impressos clandestinamente sob o pseudônimo de Orasius Tubero, e com indicações falsas de data e local: Frankfurt, 1506. A tiragem da impressão parece ter sido bastante reduzida, indicando que o livro se destinava a circular entre os iniciados e pessoas de confiança. Os mesmos procedimentos foram adotados para a publicação, no ano seguinte, de outros *Cinco diálogos*. Pintard considera que "se em alguma parte, de tudo o que [Le Vayer] escreveu, há espontaneidade e uma relativa simplicidade, elas só podem estar aí", ou seja, nos diálogos. A contraposição destes com "a série daqueles [textos] que ele compôs para o público" revelaria o "desacordo de espírito e vontade" vivido por Le Vayer, o que o fez "duvidar dos dogmas religiosos sem acreditar ser oportuno revoltar-se contra eles; ter prazer em combatê-los sem desejar destruí-los; divertir-se a seu respeito com uma elite sem pretender enganar a multidão" (Pintard, 2000, p. 505).

em sua escolta. Aí permaneceria por quase dois anos, ao longo dos quais seu processo se desenrolava lenta e minuciosamente, até que a pena fosse comutada em banimento, em setembro de 1625. Com a saúde arruinada pelos tempos de encarceramento, morreria cerca de um ano depois.

Théophile havia sido o nome maior da geração de 1620, por vezes referida como a “primeira libertinagem” (Adam, 1964, p. 7). Há relatos dando conta de casos de irreligião nas adjacências da corte francesa desde o século XVI, mas tratava-se então de ocorrências isoladas, excepcionais e, em todo caso, discretas. Por volta de 1620, no entanto, parte considerável da jovem nobreza parisiense passa a nutrir o hábito de se reunir nos *cabarets d’honneur*,⁴ para aí cantar “versos blasfematórios, sem distinguir revolta contra a religião e licenciosidade nos costumes” (ibid., pp. 7-8). O escândalo ganha proporções inéditas com a publicação, em novembro de 1622, de uma obra coletiva reunindo mais de uma centena de peças bastante diversas em forma e conteúdo, indo do satírico ao obscuro. Embora sem gozar de um privilégio de publicação,⁵ os editores do *Parnasse des poètes satyriques* não tomam os cuidados que de costume acompanhavam uma impressão clandestina,⁶ e a obra acaba por representar uma afronta sem precedentes às autoridades civis e religiosas. Os poemas de Théophile, constando de sua assinatura, abrem o volume e o incriminam irremissivelmente.

O padre François Garasse é quem acende a polêmica, lançando-se imediatamente à redação d’*A curiosa doutrina dos belos espíritos deste tempo, ou que pretendem sê-lo*, que seria publicada em agosto de 1623.⁷ Na obra de mais de

4 Cabarés ou tavernas de honra, em tradução literal. Trata-se de uma denominação irônica para as tavernas de má reputação onde se reuniam os chamados libertinos.

5 A regulação do sistema editorial pela monarquia francesa, tendo como órgão responsável a *Direction de la librairie*, determinava que toda obra passasse por uma censura prévia à publicação, após o que ela receberia ou não a aprovação dos censores – normalmente doutores da Sorbonne – e, por fim, o privilégio do rei. “O privilégio operava em três níveis na indústria editorial: o livro em si era privilegiado (a ideia moderna de direito autoral ainda não existia, a não ser na Inglaterra); o livreiro era privilegiado (enquanto membro de uma corporação, ele gozava do direito exclusivo de participar do comércio livreiro); e a corporação era privilegiada (enquanto uma corporação exclusiva, ela se beneficiava de certos direitos, notavelmente da isenção da maior parte das taxas)” (Darnton, 2014, p. 29).

6 O volume conhecido como *Parnasse satyrique* reunia, na verdade, dois livros: o primeiro, propriamente intitulado *Parnasse des poètes satyriques*, é uma coletânea de poemas atribuídos aos jovens libertinos da época; o segundo, intitulado *Quintessence satyrique*, é uma reunião de poemas “retirados das obras secretas dos autores mais destacados de nosso século” (Viau, 1622, n.p.), incluindo autores então já falecidos, como Berthelot. “A segunda parte do volume, a *Quintessência satírica*, levava o nome de Antoine Sommaville [como editor], no Palais, galeria dos livreiros. Todo mundo podia, se quisesse, saber que o livreiro Estoc havia impresso a primeira parte” (Adam, 1964, p. 33). Ambas exibiam a data de 1622.

7 François Garasse (1585-1631), padre jesuíta, escreveu ainda uma *Apologie du Père François Garassus, de la Compagnie de Jesus, pour son livre contre les Atheistes & libertins de nostre*

mil páginas, repleta de ofensas e ataques pessoais, Garasse elenca o que supõe serem as oito máximas dos libertinos – compondo os oito livros do volume –, tratando, entre outras coisas, dos temas que nos interessam mais de perto: o segredo, a dissimulação e a distinção entre espíritos fracos e fortes.

Garasse busca apontar a origem das ideias que teriam inspirado os jovens libertinos, e indica a doutrina de Pierre Charron como sua principal fonte. Charron, segundo ele, teria distinguido três tipos de espírito entre os homens: o primeiro é o dos espíritos *baixos*, próprios da plebe; são os estúpidos, que se deixam levar por preconceitos e superstições, e que são conduzidos como uma manada, sem nenhum questionamento; nesse grupo estaria enquadrada a maioria dos cristãos. O segundo tipo é o dos espíritos *comuns*, de indivíduos “um pouco mais refinados que os primeiros” (Garasse, 1964, p. 32), que percebem a estupidez da superstição, mas que não possuem a força interior para romper com a servidão e acabam se engajando nas funções do Estado, da política ou da polícia. O terceiro tipo, por fim, é o dos espíritos *desviados*, “que não seguem o grande caminho repisado pela plebe” (ibidem); eles são exceção em cada época, como foram Sócrates entre os gregos, Cícero entre os latinos e Charron entre os franceses. Não sem certa ironia, Garasse sugere que, para esses espíritos,

a maior sabedoria que há no mundo é não tomar o grande caminho, mas seguir veredas apartadas, não julgar jamais segundo o senso comum, seguir sempre pelas margens, enviesar e tomar um novo rumo, tanto em matéria de negócios, quanto de ciências e de religião (Garasse, 1964, p. 32).

Passando em seguida a seu alvo principal, Garasse afirma que “um bando de ateus” se apropriou da doutrina de Charron, apenas renovando-lhe a terminologia e classificando agora os espíritos em *mecânicos*, para designar os que seguem a religião e temem a Deus; *nobres*, em referência aos indivíduos que, embora não cheguem ao ponto extremo da ruptura, veem com desconfiança as opiniões comuns; e *transcendentes*, referindo-se aos que, como afirma Garasse, carregando novamente no tom irônico, “veem cento e cinquenta braças por sobre os outros, que se perdem nas nuvens, que fazem desenhos sublimes, que vivem a seu bel prazer, que contentam a doce natureza, que não são cruéis inimigos de seus sentidos, que

siecle, publicada em 1624, defendendo-se das críticas dos defensores de Charron, e *La Somme Théologique des veritez capitales de la Religion Chrestienne*, de 1625. A *Doutrina Curiosa* foi, segundo Popkin, “a resposta ao ceticismo que realmente lançou a contraofensiva” à retomada cética moderna (Popkin, 2003, p. 100).

esvoaçam pelos *cabarets d'honneur*" (ibid., p. 39). Assim, a primeira das máximas desses 'belos espíritos' *transcendentes* é, na formulação de Garasse, a de que "existem poucos bons espíritos no mundo, e os tolos, quer dizer, a maior parte dos homens, são incapazes de nossa doutrina. Portanto, não se deve falar dela abertamente, mas em segredo e entre espíritos confidentes e cabalistas" (ibid., p. 41).

São precisamente esses que se denominam *transcendentes* os que Garasse tem na conta de libertinos: "chamo de libertinos nossos bebedores, moscas de taberna, espíritos insensíveis à piedade, que não possuem outro deus que seu próprio ventre, que estão alistados naquela maldita confraria chamada *Confrérie des bouteilles*" (ibid., p. 40). São nobres ou agregados da corte que levam uma vida despreocupada e desregrada, desprezando a religião sobretudo por desejarem se entregar aos prazeres mundanos, mas que "não estão de todo embrutecidos pelo vício", nisso diferindo dos ateus propriamente ditos: "por isso ficam bem definidos quando os chamamos de libertinos, pois é como se disséssemos aprendizes do ateísmo" (ibidem). É provável que Garasse tenha tido o cuidado de preservar certos filhos da nobreza, outorgando-lhes uma condição ainda passível de salvação. A 'doutrina' pela qual eles se sentem atraídos, no entanto, é condenada sem apelação.

Théophile, bem como todos que "publicam em sonetos suas execráveis ofensas", estaria num estágio "mais avançado em malícia", o dos ímpios e ateus, pois, adverte Garasse, "existem vários graus de ateísmo" (ibid., p. 41). Se para os libertinos ainda há alguma esperança de salvação, em relação aos ateus já não resta o que fazer, de modo que "não se ousaria refutá-los ponto por ponto, com medo de ensinar seus vícios e fazer corar a brancura do papel" (ibidem). Desse modo, o livro de Garasse se dirige aos libertinos como quem fala a jovens desviados que ainda podem ser salvos, e ataca constantemente os ateus, como aquilo que os libertinos estão em vias de se tornar. Théophile é, nesse sentido, o exemplo negativo por excelência, donde a severidade de sua condenação: era preciso que sofresse uma punição exemplar.

* * *

A exposição feita por Garasse da 'doutrina' dos libertinos é obviamente uma caricatura. Se mais não houvesse, simplesmente porque algo como uma 'doutrina

libertina' sequer existia, já que os termos libertino e libertinagem eram utilizados com intuito polêmico, ou seja, acusava-se de libertinagem, mas ninguém a reivindicava para si.⁸ Ainda assim, é inegável a perspicácia do padre Garasse ao atribuir a Charron – e, em menor medida, a Vanini – a paternidade do 'movimento libertino', conseguindo assim fixar minimamente uma doutrina a ser combatida. Embora carregue um pouco nas tintas, o quadro pintado por Garasse de uma ordenação hierárquica dos espíritos por parte de Charron, classificando-os em fracos e fortes, não é propriamente uma inverdade.

No prefácio à segunda edição de *Da Sabedoria*, Charron expõe claramente sua concepção da tripartição da sabedoria:⁹ “podemos dizer que há três tipos e graus de sabedoria, a divina, a humana e a mundana, correspondendo a Deus, à natureza pura e íntegra e à natureza viciada e corrompida” (Charron, 1827, p. XXXVI). Não há consenso sobre o que seja a sabedoria, mas homens comuns, filósofos e teólogos, os “três estágios e classes do mundo”, abordam-na cada um à sua maneira: “os dois últimos procedem por ordem, regras e preceitos, os primeiros confusamente e de modo muito imperfeito” (ibidem). Todos eles eventualmente falam de todos os tipos de sabedoria, mas só podem falar de modo apropriado daquela que lhes corresponde: “o homem comum, isto é, o mundo, [fala] da sabedoria mundana; o filósofo, da humana; e o teólogo, da divina” (ibidem). Essa divisão é apresentada no prefácio a fim de determinar com precisão o escopo do livro. Ficam excluídos os dois extremos: não se falará aí da sabedoria mundana, a mais baixa das três, a não ser para condená-la; a sabedoria divina, que é a mais elevada, deve ser objeto de um discurso teológico, como o de suas próprias obras de apologética

8 Segundo Michel Delon, “o libertino é então aquele que se opõe. E a libertinagem, explica René Pintard, ‘recobre todo o inventário de opiniões, tendências ou comportamentos que se desviam das crenças ensinadas pelo magistério eclesiástico e aceitas pelo comum dos fiéis’. Jean-Pierre Seguin é mais rápido: ‘a etiqueta serve para englobar tudo o que se nega polemicamente’. O termo funciona como uma arma e é utilizado num contexto de tensões e de conflitos” (Delon, 2000, p. 24).

9 Pierre Charron (1541-1603), após uma tentativa malfadada na advocacia, foi homem da Igreja, cônego de Condom, e enquanto tal escreveu obras de apologética católica como o tratado *As três verdades contra os ateus, idólatras, judeus, maometanos, heréticos e cismáticos*, publicado pela primeira vez em 1593, e os *Discursos cristãos*, de 1601. A obra que o celebrou – para o bem e para o mal –, no entanto, foi *Da sabedoria*, cuja primeira versão veio a público em 1601, impressa em Bordeaux ‘com privilégio do Rei’. A forte reação ocasionada pelo livro levou-o a elaborar uma segunda edição, revista e ampliada, que ele contudo não viu publicada, já que veio à luz em Paris apenas em 1604, um ano após sua morte. Charron alega ter “explicado, esclarecido, adocicado nesta segunda edição” várias coisas que “poderiam parecer muito cruas e curtas, rudes e duras aos simples” (Charron, 1827, p. LIX).

cristã; “do que se segue que é da sabedoria humana que nosso livro trata” (ibid., p. XXXVIII).

Note-se que o sábio ou filósofo de que trata Charron, ao menos no que se refere ao tipo de sabedoria que toma por objeto, não se situa no topo de uma hierarquia espiritual, mas em posição intermediária; e, do ponto de vista das qualidades de seu espírito, equipara-se ao teólogo. A verdadeira distinção, como veremos, é entre espíritos fracos (ou comuns) e fortes, com graus intermediários entre os dois. Não há então oposição do religioso ao ateu. Isso porque aquela distinção se dá já no quadro da sabedoria humana, a qual, por sua vez, pressupõe uma dissociação entre a moral religiosa e uma moral laica. Antes mesmo de ser cristão ou ateu, o homem é um ser natural: “a filosofia é a irmã mais velha da teologia, como a natureza o é em relação à graça, e o natural em relação ao sobrenatural” (ibid., p. XL). O filósofo-sábio de Charron não é ateu nem se opõe à religião, como Garasse sugeria; ele apenas se atém a uma sabedoria humana, secularizada, deixando as questões divinas para o teólogo.

A sabedoria humana, eminentemente prática, fica então nitidamente demarcada em relação à sabedoria divina divisada pelos teólogos, mesmo ao que nesta há de prático. Enquanto os filósofos tratam da vida prática “expressamente como seu verdadeiro objeto, seu assunto formal e próprio, pois eles se ocupam do que pertence à natureza e ao fazer”, a teologia “se lança mais alto, atém-se e se dedica às virtudes infusas, teóricas e divinas, quer dizer, à sabedoria divina e à crença” (Charron, 1827, p. XXXIX). Tem-se com isso, de um lado, uma moral laica fundada na natureza humana e, de outro, a fé e a teologia como regramento moral atinente sobretudo ao “bem e à saúde eternos de cada um” (ibid., p. XL). Trata-se, no fundo, da dissociação entre duas jurisdições diferentes, como fica claro a partir da seguinte declaração de Charron:

Se eu tivesse me proposto a instruir para a clausura e a vida conciliária, quer dizer, para a profissão dos conselhos evangélicos, seria preciso seguir, *ad amussim*, as opiniões dos teólogos; mas nosso livro instrui para a vida civil, e forma um homem para o mundo, quer dizer, para a sabedoria humana, e não divina (Charron, 1827, p. XLII).

Feita essa ressalva, é forçoso reconhecer que a distinção estabelecida por Charron entre espíritos fracos e fortes, justamente em função das vias de acesso e dos impedimentos à sabedoria humana, não se distancia muito da descrição de Garasse. No prefácio, Charron antecipa que há dois meios de se chegar à sabedoria

humana, objeto do livro. O primeiro é, por assim dizer, uma predisposição natural para a sabedoria, e inclui não só as características inatas do indivíduo, mas os primeiros cuidados que recebe, “a partir do que se diz que alguém é bem ou mal nascido, quer dizer, bem ou mal formado e disposto para a sabedoria” (ibid., pp. XLVI-XLVII). O segundo meio, tão raro quanto o primeiro, é o estudo da filosofia. Não, porém, de toda a filosofia, mas da moral, que é “a verdadeira ciência do homem” e que “ensina a bem viver e a bem morrer, que é tudo” (ibid., p. XLVIII).

De modo correspondente, existiriam dois tipos de impedimento à sabedoria, um natural e outro adquirido; são os dois descaminhos da razão, que não deixam de ser caminhos ou meios para a loucura, o contrário da sabedoria. O primeiro, natural, provém de um desvio na organização do indivíduo, cujo cérebro pode ser muito mole e úmido, tornando o espírito “estúpido, fraco, pouco capaz, raso, rebaixado, obscuro, tal como é a maior parte do comum” (ibid., p. XLIX); ou excessivamente quente, ardente e seco, deixando o espírito louco, audacioso, vicioso. “Essas são as duas extremidades, estupidez e loucura, água e fogo, o chumbo e o mercúrio, impróprias à sabedoria, que requer um espírito forte, vigoroso e generoso, e ainda assim doce, suave e modesto” (ibidem). O segundo impedimento, adquirido, consiste numa instrução nula ou inadequada. Charron se refere aqui sobretudo às ideias fixas que fanatizam o indivíduo e ao tipo de “prevenção obstinada [decorrente] de certas opiniões, das quais o espírito se inunda e assume fortemente a tintura; e assim se torna inapto e incapaz de ver e encontrar algo melhor, de se elevar e enriquecer” (ibid., p. L).

No capítulo XLV de *Da Sabedoria*, entretanto, Charron aborda a questão com mais detimento, e é então que aparece a classificação dos espíritos em três níveis: fracos, medíocres e superiores. Depois de tratar, nos capítulos precedentes, da “diferença e desigualdade dos homens em geral” e de uma primeira diferença particular, atinente à variedade advinda da “diversidade de climas e temperaturas”, no capítulo XLV Charron se ocupa de uma “segunda distinção e diferença mais sutil dos espíritos e suficiências dos homens”.¹⁰ Existem, de acordo com esta última, “três tipos de pessoas no mundo, que são como três classes ou graus de espíritos” (Charron, 1827, p. 334). A primeira e mais baixa é composta por espíritos fracos e rasos, de capacidade inferior, “nascidos para obedecer, servir e serem conduzidos”

¹⁰ ‘Suficiência’ – do francês *suffisance* – aqui tem o sentido de capacidade intelectual (Cf. *Suffisance*, in: Littré, 1873-1874).

(ibidem). É a classe mais numerosa e constitui o que à época se denominava o *comum*, ao qual Charron por vezes se refere também como *popular*.

Em seguida, em número significativamente menor, estão os que compõem uma classe intermediária, homens de juízo *mediocre*. Em relação aos espíritos mais baixos, eles possuem a vantagem de manifestar certa suficiência, ciência e habilidade, e por isso ocupam posições de comando na sociedade; e, como no interior dessa classe há uma grande diversidade de graus, os mais hábeis dentre eles governam o mundo. São desprovidos, todavia, de um espírito suficientemente penetrante para ir contra o que é comum, para *relativizar* o que é apresentado como verdade no contexto em que vivem, o que, como veremos, caracterizará o sábio.¹¹

Por fim, a classe mais elevada é a dos *espíritos fortes*. Eles são em número ainda mais reduzido que o dos espíritos medíocres, e se caracterizam por, ao contrário dos espíritos de classes inferiores, não receberem passivamente o que lhes vêm do exterior. Em vez disso, submetem tudo ao seu juízo e, se não encontram elementos suficientes para fazê-lo com segurança e clareza, optam por suspender seu julgamento.¹² Daí resulta, como indicávamos acima, uma capacidade de relativizar o que os espíritos baixos e medianos entendem como dado. Ao passo que os espíritos medíocres “não olham além do lugar onde se encontram; pensam que em todo lugar é assim, ou deve ser; que se é diferente, é por uma falha ou porque são bárbaros” (Charron, 1827, p. 334), os sábios

não se contentam com ouvir dizer, não se detêm em opiniões comuns e recebidas, não se deixam ganhar e preocupar pela crença pública, da qual eles não se admiram, sabendo que há muito folclore, falsidades e imposturas recebidas no mundo com aprovação e aplauso, às vezes com adoração e reverência pública (Charron, 1827, p. 335).

11 É digno de nota o fato de que Charron inclui Aristóteles entre os espíritos medíocres. “Essa gente [os espíritos medíocres] é da escola e da corrente de Aristóteles, afirmativos, positivos, dogmáticos, que se atêm mais à utilidade que à verdade, ao que é próprio ao uso e ao trânsito do mundo que ao bom e verdadeiro em si” (Charron, 1827, p. 335). O antiaristotelismo de Charron, manifesto em diversas passagens de *Da Sabedoria*, teve importante repercussão na filosofia francesa da primeira metade do século XVII: “Pierre Gassendi afirma no prefácio de sua primeira obra, os *Exercícios paradoxais contra os aristotélicos*, que a leitura do seu ‘querido Charron’ lhe deu coragem para rebelar-se contra a autoridade de Aristóteles” (Maia Neto, “Apresentação”, in: Charron, 2005, p. 10).

12 O ceticismo é uma característica nuclear do sábio, tal como descrito por Charron. Em *Da Sabedoria* o autor mobiliza certo pirronismo – recebido de Montaigne – tanto para uma crítica da teoria aristotélica do conhecimento, no segundo tomo, quanto para conjugá-lo a uma teologia negativa e conformar assim um *pirronismo católico*, por cuja via o sábio é liberado de todas as opiniões e falsas verdades e pode então aceitar a religião apenas pela fé (cf. Popkin, 2003, pp. 57-61).

Para os fins perseguidos por nossa investigação interessa sublinhar o fato de que a sabedoria charroniana funciona aqui como um filtro capaz de reter o burburinho vindo do *mundo*,¹³ criando para os sábios um espaço de silêncio interior, no qual “examinam todas as coisas propostas, sondam cuidadosamente e buscam, sem paixão, pelas causas, motivos e motores, até a raiz” (ibidem). Esse vácuo criado pela sabedoria é o que protege o sábio dos mecanismos de assentimento a que estão submetidos todos os homens comuns.

Isso não significa, porém, que o sábio seja um rebelde ou um dissidente da sociedade. Pelo contrário, ele respeita os usos e costumes da comunidade em que vive, tanto quanto qualquer outro. Entretanto, não o faz por convicção. Descrevendo os espíritos medíocres, Charron observa que eles “se assujeitam às opiniões e leis municipais do local onde se encontram desde que nasceram, não apenas por observância e pelo uso, o que todos devem fazer, mas de coração e alma” (ibid., p. 334). O sábio, contudo, dissocia sua vida interior, em que empreende a busca da verdade livre de constrangimentos, do mundo exterior, no qual ele age em acordo com o costume,

vivendo exteriormente como todos, segundo as leis, costumes e cerimônias do país em que está, sem ofender a ninguém, portando-se tão prudente e discretamente quanto possível em todos os assuntos, seguindo sempre reto, firme, alegre e contente consigo mesmo, esperando pacificamente tudo o que pode ocorrer, e a morte ao fim (Charron, 1827, pp. XLII-XLIII).

Essa disjunção entre as vidas espiritual e exterior, contudo, não deve ser compreendida como dissimulação, no sentido pejorativo que hoje conferimos ao termo e que Garasse buscou imputar-lhe, identificando-o à falsidade.¹⁴ Charron recomenda aos sábios a prudência e a discrição a fim de evitar aborrecimentos, pois “como eles não concordam com o comum quanto às opiniões, veem mais claro, penetram mais longe e não são tão frívolos, recebem a suspeita e a má estima dos outros, que são em número muito maior e os têm por excêntricos e filósofos” (ibid., p. 336).

É, enfim, num tom de apelo à tolerância que Charron finaliza o prefácio à segunda edição de *Da Sabedoria*, recorrendo à autoridade do apóstolo Paulo para

13 “Os [espíritos] do meio produzem todo o barulho e as disputas que há no mundo, presunçosos, sempre agitados e agitando” (Charron, 1827, p. 336).

14 Garasse, n’*A Curiosa Doutrina dos Espíritos Deste Tempo*, acusa a dissimulação dos libertinos nas máximas II: “os belos espíritos só creem em Deus por decoro e por obediência ao Estado”; e VIII: “(...) é preciso evitar parecer ímpio e retirado, por temor de escandalizar as pessoas simples ou de se privar da proximidade dos espíritos supersticiosos” (Garasse, op. cit., in: Adam, 1964, pp. 41-42).

legitimar a dissociação entre o que é ‘questão externa’, de um lado, e a vida interior do indivíduo, sua *por direito*, de outro:

Nada convém mais à natureza que a diversidade. O divino sábio São Paulo põe-nos em liberdade por estas palavras: que cada um abunde em seu sentido, e que ninguém julgue ou condene aquele que age diferente e é de opinião contrária; e o diz em matéria bem mais forte e sensível, não em questão externa, onde dizemos que é preciso se conformar ao comum e ao que é prescrito pelo uso; mas em relação à religião, isto é, à observância religiosa das carnes e dos dias. Porém, toda minha liberdade e ousadia se refere apenas aos pensamentos, juízos, opiniões, os quais não dizem respeito a ninguém além daquele que as tem por direito (Charron, 1827, pp. LVIII-LIX).

Eis lançadas, assim, as bases de uma legitimação da dissimulação e do segredo. Se os libertinos do Marais não seguiram à risca as recomendações de Charron e afrouxaram os cuidados no tratamento sigiloso de ideias heterodoxas, como foi o caso com a publicação do *Parnasse Satyrique*, a condenação exemplar de Théophile de Viau fazia novamente soar o alarme da intolerância, e ele não seria negligenciado pelos libertinos eruditos.¹⁵ Na esteira de Charron, eles farão jus à divisa de Cremonini: *Intus ut libet, foris ut moris est* – “interiormente como desejares, no exterior conforme o costume” (Delon, 2000, p. 25) –, a ponto de falarmos hoje numa “doutrina da dupla verdade”, que “os conduz com frequência a sustentar teses diferentes segundo os lugares e os momentos, ou a prudentemente desmentir em publicações suas audácias orais ou privadas” (ibid., p. 27).

A contrapartida necessária dessa prudência é o fato de que as ideias heterodoxas dos libertinos eruditos se furtam ao espaço público, e é aí que reside, ao menos teoricamente, sua diferença específica em relação aos iluministas. Com efeito, talvez seja possível apontar mais continuidades do que rupturas entre libertinismo erudito e Iluminismo quanto ao teor das ideias, especialmente no que concerne à formação de um ideário materialista.¹⁶ O programa pedagógico das Luzes e a consequente necessidade de se pôr no espaço público, porém, marcam a diferenciação do Iluminismo.

Uma exposição esquemática, todavia, arrisca passar a ideia da existência de um ponto de inflexão único, evidência incontestável daquela “mudança estratégica” a

15 Michel Delon sugere que uma comparação da edição original do *Roman Comique de Francion* de Charles Sorel, de 1623, com as reedições de 1626 e 1633 permitiria “apreciar a mudança de tom que é a de toda uma época, mensurar os temores e a autocensura provocada por essa caça às bruxas” (Delon, 2000, p. 24).

16 Cf. Olivier Bloch, *L'héritage libertin dans le matérialisme des Lumières*, in: *Dix-huitième Siècle*, n°24, 1992.

que nos referimos acima. No entanto, como é frequente na história das ideias, a mudança nesse caso é gradual e não linear, sobretudo porque os autores que desejam se aventurar nessa empreitada precisam se avir com o fato de que o grau de publicidade e de exposição a que submetem seus escritos cresce na mesma proporção em que crescem os perigos da perseguição. Nos mais de cem anos transcorridos entre o libertinismo erudito da primeira metade do século XVII e a *Encyclopédie* de Diderot e D'Alembert, ícone máximo do Iluminismo, muita água rolou.¹⁷ Para o que nos interessa aqui, contudo, bastará registrarmos brevemente uma mediação nesse percurso, antes de retornarmos a Diderot.

II

Assim como os libertinos eruditos, Bayle estava ciente da necessidade de ser prudente na disseminação de ideias heterodoxas, mesmo num ambiente relativamente livre como o de Roterdã.¹⁸ Relatando uma conversa privada, nos *Pensamentos diversos sobre o cometa*, de 1682, ele diz ter raciocinado com a liberdade de que só se dispõe “quando não se é importunado nem pela presença do povo, nem pela de doutores fanáticos, dois tipos de pessoas com as quais devemos ter cuidado: o primeiro, por medo de abalar sua fé, e os outros por medo de se tornar objeto de suas ardentes perseguições” (Bayle, 2000, p. 248).

Bayle já havia praticado a dissimulação antes de sua chegada à Holanda em 1681. Por ocasião de sua estadia em Genebra, de 1670 a 1674, após uma reconversão ao protestantismo, ele se ‘converteu’ também ao cartesianismo – do qual tomaria suas distâncias anos depois – e, de volta à França em 1674, ensinou o

17 Uma história exaustiva desse processo, mesmo se restrita ao território francês, precisaria dar conta da vasta produção de manuscritos clandestinos que circulou com alcance mais ou menos amplo desde o fim do século XVI *sous le manteau*, isto é, passando secretamente de mão em mão. No que diz respeito ao objeto da reflexão proposta neste capítulo, a história desses manuscritos possui o interesse particular de revelar certa popularização da filosofia: “Os manuscritos filosóficos clandestinos não são textos como os outros. Eles mantêm uma relação particular com o espaço público e constituem um testemunho sobre a substância da história das ideias em sua relação com a história social do livro e o nascimento da opinião pública. Nesse sentido, a clandestinidade desses textos traduz uma relação particular entre a vida das ideias e o espaço público sob o Antigo Regime” (Anthony McKenna, *Présentation du corpus / Introduction aux manuscrits clandestins*).

18 Pierre Bayle (1647-1706), o “filósofo de Roterdã”, foi professor de história e de filosofia na Academia protestante de Sedan (1675-1681) e, após seu fechamento por decreto de Luis XIV, na École Illustre de Roterdã (1681-1693). Dentre suas principais obras estão os *Pensamentos diversos sobre o cometa* (1682), o *Comentário filosófico* (1686-88) e o *Dicionário histórico e crítico* (1697), reputado como “a Bíblia do século XVIII”, na expressão de Émile Faguet. Bayle foi ainda o primeiro redator das *Notícias da República das Letras*, de 1684 a 1687.

aristotelismo na Academia protestante de Sedan, enquanto interiormente cultivava ideias cartesianas e malebranchistas (Israel, 2001). A prudência no trato com ideias consideradas perigosas não significou todavia o silenciamento do “filósofo de Roterdã”, pois, como ele afirma nos *Pensamentos diversos* (§91),

é necessário se conduzir com muita discrição e com muito cuidado quando se ataca os erros da religião, e é por esse motivo que alguém disse, falando dessas coisas, que existem muitas verdades que, não apenas não é necessário que o povo conheça, mas é ainda conveniente que ele creia no contrário. Dificilmente deve haver algum homem de estado ou da igreja que não seja desse sentimento. Mas ainda assim digo que, mesmo mantendo toda a circunspeção que a prudência cristã nos requer, deveria ser permitido trabalhar para o esclarecimento da verdade em todas as coisas (Bayle, 2000, p. 116).

Para compreender a fundo o sentido dessas palavras, contudo, é indispensável ter em conta o tipo de *discrição* adotado por Bayle. Os *Pensamentos diversos*, como os demais livros anteriores ao *Dicionário histórico e crítico*, foram publicados anonimamente pelo editor Reinier Leers, a quem Bayle se associou logo de sua chegada a Roterdã. O nome do editor tampouco é fornecido, e o livro despista quanto ao local de sua publicação, indicando a falsa localidade de Colônia. Esses expedientes, como sabemos, eram comuns e não se diferenciam das práticas utilizadas desde o início do século por inúmeros autores. O que diferencia efetivamente as técnicas de dissimulação usadas por Bayle na escrita dos *Pensamentos diversos* é o fato de que ele se vale, por assim dizer, de uma máscara: o texto é apresentado sob a forma de um conjunto de onze cartas, datando de 1 de janeiro a 11 de outubro de 1681, escritas por um remetente que se identifica apenas como “A”, e destinadas a um teólogo da Sorbonne não nomeado. Passado o tumulto inicial, Bayle confessará na nota à terceira edição que tudo não passava de uma ficção e que, com a esperança de ver o livro publicado em Paris, procurou “assumir o estilo de um Católico Romano e imitar a linguagem e os elogios do Monsieur de Visé em relação aos assuntos estatais” (Bayle, 2000, p. xxvi).

Ditas por um escolástico que se dirige a um teólogo da Sorbonne, escrevendo com “aquele ar livre que alguém se permite quando escreve a um amigo” (ibid., p. 8), as ideias nada ortodoxas contidas no livro deveriam soar mais amenas. A persona de que Bayle se vale, com efeito, não se restringe à caracterização inicial do personagem-autor, mas molda o estilo da escrita e até mesmo a linha argumentativa do texto: o autor católico de Bayle “não solicita outro juiz além da teologia, e pretende usar, contra o presságio dos cometas, as mesmas armas pertencentes à

piedade e à religião que têm sido usadas até agora em favor desses presságios” (ibid., p. 5).

Com a licença conferida pela autoridade dos interlocutores e pelo tom íntimo, os *Pensamentos diversos*, para além do ataque às superstições ligadas à passagem do cometa, defendem sem meias palavras a possibilidade de que ateus possam ser virtuosos (§133) e de que uma sociedade de ateus possa ser bem-ordenada, e que os idólatras – com os quais muitos cristãos possuem inúmeras semelhanças – se encontram numa situação muito pior que a dos ateus diante de Deus, e até os superam no crime de lesa-majestade (§132). Além disso, o livro mostra que as opiniões professadas pelos homens não determinam sua conduta (§136), o que desarmava “a estratégia polêmica de Garasse e de seus semelhantes” de vincular qualquer comportamento fora da norma da ortodoxia à libertinagem e ao ateísmo, já que “os piedosos cristãos podem agir tão mal quanto os ateus podem agir virtuosamente” (Delon, 2000, pp. 28-29).

Uma estratégia semelhante de escrita e de publicação seria utilizada por Bayle no *Comentário filosófico*, cujas quatro partes foram publicadas entre 1686 e 1688. O livro, que formula a ideia de uma tolerância universal, é apresentado como a tradução francesa do trabalho de um inglês chamado Jean Fox de Bruggs, uma espécie de “*quaker* sociniano” (McKenna, 2013, p. 1). Aqui, novamente, o expediente da máscara se presta não só à proteção contra a perseguição, mas se coaduna à intenção de tornar a argumentação mais palatável e o leitor mais receptivo:

as premissas de Bayle são tais que mesmo os cristãos mais inclinados a perseguir teriam de aceitar. Como ele diz com frequência, os argumentos não têm valor se “recolocam a questão”, isto é, se de algum modo assumem o que deveriam provar. A marca distintiva do estilo intelectual de Bayle é seu esforço enérgico para argumentar a partir de “princípios comuns” aceitáveis por pessoas a cujas práticas ele se opunha profundamente (Kilcullen e Kukathas, in: Bayle, 2005, p. xxi).

É com o *Dicionário histórico e crítico*, porém, que Bayle tenta sua estratégia mais ousada. A obra de 1697 é a primeira em que consta o nome de Bayle como autor. Sua intenção inicial era novamente manter-se no anonimato, mas, “por causa de problemas legais causados pelos editores do *Dicionário* de Moreri” (Bayle, 1965, p. xx), foi necessário que o autor fosse identificado expressamente. Na página de rosto constavam ainda o nome de Leers como editor, a indicação de Roterdã como origem e a inscrição “com privilégio”; e nas duas páginas seguintes lia-se, em holandês, o texto de concessão do privilégio, assinado pela autoridade local.

Tratava-se, enfim, de uma publicação oficial. Diante da exposição completa de sua identidade como autor era preciso se proteger de alguma outra maneira contra as investidas de censores e perseguidores como Jurieu. Na verdade, foi porque os expedientes que, supostamente, poderiam protegê-lo já haviam sido empregados na escrita do *Dicionário* que Bayle pôde dar a ele a exposição irrestrita de uma publicação oficial.¹⁹

O verbete *Spinoza* contém talvez os melhores exemplos do tipo de expediente a que nos referimos e foi, em todo caso, um dos pontos mais controversos do *Dicionário*. Nele, Bayle critica o que ele crê ser o núcleo do spinozismo, a saber, a doutrina da substância única, equivalendo tanto à natureza quanto a Deus, com seus infinitos atributos. A nota *N*, uma das mais longas do verbete, é interposta para comentar essa hipótese, que veio à luz na *Opera Posthuma* de Spinoza, para Bayle a “mais monstruosa hipótese que se poderia imaginar, a mais absurda e a mais diametralmente oposta às noções mais evidentes de nossa mente” (Bayle, 1965, pp. 296-297). Como consequência dessa hipótese, todos os corpos existentes no mundo seriam modificações dessa substância enquanto extensa, e todas as almas dos homens seriam suas modificações enquanto ela pensa.

Coerente com seu estilo argumentativo desde as primeiras obras, Bayle toma como ponto de partida os pressupostos de nossa experiência espontânea, vendo as individualidades como substâncias distintas. Spinoza teria uma resposta a essa objeção, que já lhe havia sido feita antes de Bayle, dizendo que é preciso atentar para a doutrina dos modos de conhecimento: se para a imaginação, que conhece superficialmente, a diversidade aparece como essencialmente distinta, o intelecto, por outro lado, é capaz de conceber que a distinção é apenas aparente e que a unicidade da substância é que é real. “Bayle de algum modo reifica em objetos distintos e incompatíveis o que Spinoza concebe como diferentes gêneros de conhecimento de uma mesma e única realidade” (Gros, in: Bayle, 2001, p. 517). O nervo da questão está na maneira como se compreende a relação entre a

19 A hesitação inicial em estampar seu nome à frente do *Dicionário* parece não ter tido relação direta com a necessidade de se proteger e, a julgar pelo que diz o autor no prefácio, a despeito da censura, o anonimato era para ele uma opção intelectual: “não condeno aqueles que se nomeiam no topo de seus trabalhos, mas sempre tive uma antipatia secreta por isso” (apud Bartlett, in: Bayle, 2000, p. xxvi; sobre o sentido do anonimato na escrita do *Dicionário*, cf. Antony McKenna, *Les masques de Pierre Bayle: pratiques de l'anonymat*). De fato, a intenção de Bayle parece ter sido desde o início a de publicar o *Dicionário* legalmente, com o devido privilégio, como atesta o *Projeto* de um dicionário crítico redigido por ele e posto em circulação por Leers, em 1692, para sondar o interesse do público.

substância e seus modos, como o próprio Bayle indica ao se defender da acusação de que não teria entendido corretamente a doutrina spinozista: “se não se compreende o que ele quer dizer com isso, sem dúvida é porque ele deu a essas palavras um significado completamente novo, sem alertar o leitor” (Bayle, 1965, p. 304).

A condenação radical do sistema de Spinoza, contudo, não é o sentido profundo do verbete;²⁰ não são as discussões técnicas e metafísicas que motivam Bayle pessoalmente. O que o intriga é saber o que teria levado um espírito profundo e brilhante como o de Spinoza a formular teses tão absurdas – se damos por aceito o absurdo das teses. A hipótese de Bayle é a de que Spinoza teria sido levado a esses absurdos por não se conformar com outros tantos absurdos que eram ensinados pela teologia:

Ele só se lançou nesse precipício por não ser capaz de compreender que a matéria é eterna e diferente de Deus, nem que é produzida a partir do nada, nem que uma mente infinita e supremamente livre, criadora de todas as coisas, pudesse produzir uma obra tal como o mundo. (...) Essas são três dificuldades que obrigaram Spinoza a buscar um novo sistema no qual Deus não seria distinto da matéria e no qual Ele age necessariamente e em acordo com a extensão total de seus poderes, não fora de si, mas em si mesmo (Bayle, 1965, pp. 314-315).

Bayle então convida o leitor a pesar imparcialmente as três dificuldades que Spinoza quis evitar e “as extravagantes e abomináveis consequências da hipótese que ele adotou” (ibid., p. 315). Ainda que o leitor considerasse que as dificuldades teóricas colocadas pela hipótese de Spinoza equivalem às que ele quis contornar, o fiel da balança em favor da hipótese cristã seria, por um lado, a longa e numerosa adesão dos homens, isto é, a tradição e o costume, contra as inovações de um aventureiro; e, por outro, os benefícios práticos oferecidos pela hipótese cristã, com a promessa de uma vida eterna e o conforto diante das angústias nesta vida; a partir do que Bayle conclui: “a hipótese ordinária é então preferível à outra” (ibid., p. 316). A escolha de Spinoza, portanto, “não é a de um homem de bem ou de um homem de espírito” (ibid., p. 315).

Jean-Michel Gros sublinha o tom suspeito dessa argumentação. Ora, os *Pensamentos diversos* se detêm particularmente sobre esses pontos, atacando “a autoridade da tradição” (§7) e afirmando que “não se deve julgar em filosofia pela pluralidade de vozes” (§48) (Bayle, 2000, p. 22; p. 66). Ademais, é estranho que

²⁰ Seguimos aqui a interpretação de Jean-Michel Gros em sua apresentação do verbete (Cf. Jean-Michel Gros, *Présentation de l'article "Spinoza"*, in: Bayle, 2001).

Spinoza não seja “homem de bem” ou “homem de espírito” aos olhos de Bayle, que gastou sua pena em boa parte do verbete para defender o caráter do autor da *Ética*, atestando se tratar de “um homem avesso a qualquer constrangimento do espírito e grande inimigo da dissimulação” (Bayle, 1965, p. 290), além de destacar sua honestidade intelectual ao buscar elucidar os mistérios que o cristianismo obscurecia.

A suspeita se agrava se recordamos que o *Dicionário* em mais de uma ocasião sugere a inviabilidade de uma explicação do mal no mundo a partir de uma vontade livre do criador, e flerta com explicações materialistas como a de Crisipo, que fornecia “uma espécie de genealogia natural da organização do corpo humano” (Gros, in: Bayle, 2001, p. 521), dando conta do fato de que a delicadeza de certas estruturas anatômicas da cabeça era requerida para a fineza das funções cognitivas, mas, ao mesmo tempo, abria um flanco às doenças e acidentes. A essa explicação “tão conforme ao bom senso” (ibidem), Bayle contrapõe – segundo Gros, ironicamente – a doutrina cristã de que todos os males provêm do pecado original, comentando: “não penso que um pagão poderia ter dito nada mais razoável na ignorância em que se encontrava da queda do primeiro homem, queda da qual só pudemos saber pela revelação, e que é a causa de todas as nossas misérias” (Bayle, 2001, p. 521). A desproporção no poder explicativo das duas teses parece falar por si mesma.

Do mesmo modo, o jogo polêmico com Straton, outra figura do ateísmo naturalista na Antiguidade, já no *Dicionário*, mas sobretudo na *Continuação dos Pensamentos diversos*, se presta à constituição de “uma espécie de ‘ateísmo razoável’ que, uma vez purgado das hipóteses excessivas do spinozismo (...), vai lhe oferecer [a Bayle], em todas as circunstâncias, uma bateria de argumentos racionais que podem ser opostos às dificuldades da ‘hipótese cristã’” (Gros, in: Bayle, 2001, p. 521). Isso posto, é plausível considerar então que a discordância de Bayle em relação a Spinoza não é da ordem de uma oposição completa, nem em termos filosóficos, nem em termos morais.

Essa objeção diz respeito, talvez, menos ao conteúdo que à ambição metafísica revelada pelo próprio sistema. Spinoza aspira a uma explicação total e totalmente racional do mundo. (...) Assim, o erro filosófico de Spinoza é, primeiramente, aos olhos de Bayle, o de, mais que qualquer outro, ter feito “o dogmático”. Não é necessário, com efeito, para quem quer escapar da armadilha da ortodoxia, buscar opor-lhe um sistema antagonista completo. Arrisca-se, por outros meios, a prolongar seus efeitos mais perniciosos (Gros, in: Bayle, 2001, p. 523).

A dissimulação de Bayle através de todos esses expedientes talvez não tenha obtido o sucesso que ele próprio desejaria, pois não foi suficiente para poupá-lo de numerosos transtornos. Por outro lado, o fato de que, ao longo de toda a sua fortuna crítica, se discutiu – e ainda hoje se discute – quais eram suas reais intenções parece indicar que aqueles expedientes produziram certa ambiguidade irreduzível, o que pode ter servido de trunfo ao autor na hora de se defender de acusações de impiedade. De todo modo, a difusão de ideias heterodoxas, sobretudo com o *Dicionário*, se beneficiou desses expedientes e ganhou um alcance que talvez não tenha comparação à época a não ser em Fontenelle.

Retomando então a perspectiva colocada pela reflexão de Diderot, cujo fio seguimos, poderíamos dizer, de modo bastante esquemático, que nos libertinos eruditos a distinção entre um ensinamento popular e uma doutrina reservada aos filósofos ditava exteriormente o sentido do texto: ou ele seria exotérico, escrito em acordo com a ortodoxia, e portanto seu autor não teria nada a temer com sua publicação, como é o caso, por exemplo, das obras apologéticas de Charron; ou seria esotérico, expondo ideias heterodoxas abertamente, mas de circulação restrita às pessoas de confiança, sob forma manuscrita ou em impressões clandestinas de pequena tiragem. Por sua vez, as estratégias de *escrita nas entrelinhas*, para voltarmos à expressão de Strauss, levam a distinção entre exotérico e esotérico para o interior do próprio texto, cabendo ao leitor “a tarefa de desembaraçar a verdade de sua exposição poética ou dialética” (Strauss, 1988, p. 35).

A perseguição, então, dá origem a uma técnica peculiar de escrita, e com isso a um tipo peculiar de literatura, no qual a verdade a respeito de coisas cruciais é apresentada exclusivamente nas entrelinhas. Essa literatura não é destinada a todos os leitores, mas somente aos confiáveis e inteligentes. Ela possui todas as vantagens da comunicação privada sem possuir sua principal desvantagem – alcançar apenas as relações do autor. Ela possui todas as vantagens da comunicação pública sem possuir sua principal desvantagem – a pena capital para o autor. Mas como pode alguém realizar o milagre de falar para uma minoria em uma publicação, silenciando para a maioria dos leitores? (Strauss, 1988, p. 25).

A resposta a essa questão é simplesmente a de que apenas os leitores inteligentes compreenderão o que está dito nas entrelinhas. No entanto, parece plausível pensar que podem haver leitores não confiáveis, mas suficientemente inteligentes para compreender o sentido oculto de um texto desse tipo, podendo então denunciar o autor às autoridades. Assim, segundo Strauss, haveria um pressuposto socrático

nesses autores, no sentido de crer que conhecimento é virtude, e que, portanto, um leitor suficientemente inteligente para ler nas entrelinhas não poderia ser um indivíduo cruel.

Esse ‘socratismo’ é um dos motivos que autorizaria, talvez, falarmos em um otimismo das Luzes. Mas há ainda um outro, anterior a esse, e que traça de modo mais nítido a linha demarcatória entre libertinismo e Iluminismo ou, nas palavras de Strauss, entre autores pré-modernos e modernos. Com efeito, em seu ensaio sobre a *arte da escrita* ele se refere a “um tipo anterior de escritor” em termos que se conformam à caracterização de Charron e dos libertinos eruditos vista acima, enquanto, na outra ponta, pinta o quadro do filósofo iluminista que vemos nascer a partir das estratégias de escrita nas entrelinhas:

A atitude adotada pelas pessoas em relação à liberdade de discussão pública depende de modo decisivo do que elas pensam a respeito da educação popular e de seus limites. De um modo geral, filósofos pré-modernos foram mais tímidos que os modernos nesse quesito. A partir de meados do século dezessete um número cada vez maior de filósofos heterodoxos, que haviam sofrido com a perseguição, publica seus livros não apenas para comunicar seus pensamentos, mas também porque desejam contribuir para a abolição da perseguição enquanto tal. (...) Eles aspiravam por um tempo em que, como resultado do progresso da educação popular, uma liberdade de expressão quase completa fosse possível, ou – exagerando para deixar mais claro – um tempo em que ninguém sofresse nenhum mal por ouvir qualquer verdade. Eles escondiam suas opiniões somente na medida necessária para se proteger tanto quanto possível da perseguição; se fossem mais sutis que isso, fracassariam em seu propósito, que era o de esclarecer um número cada vez maior de pessoas que não fossem potenciais filósofos (Strauss, 1988, p. 33).

Esse otimismo, ainda tímido e irregular em Bayle, é mais sensível em Fontenelle e aparece com plena nitidez no lema da *Enciclopédia* de Diderot e d’Alembert: “mudar a maneira comum de pensar” (Diderot, 1755, p. 642v). Esse percurso, entretanto, não se fará só de luzes: antes de chegar a imprimir a *Enciclopédia*, em cujo quinto volume figura a célebre divisa do Iluminismo, Diderot vivenciou e meditou sobre o dilema do escritor ilustrado numa era de perseguição.

* * *

A partição dos caminhos humanos, tal como aquela apresentada por Cleóbulo e recolhida por Aristo, já havia sido desenhada – de forma alegórica ou não – por inúmeros autores, filósofos ou homens da igreja, desde muito antes de Diderot, e constituía já um lugar-comum à época da redação de *O passeio do cético*. Vimo-la

na tripartição de Charron, indicando a existência de três tipos de sabedoria, e poderíamos acrescentar a essa lista a alegoria de Zacharie de Lisieux, que, por sua vez, é uma paródia da *carte de Tendre*,²¹ bem como o conto de Swift que, como vimos, guarda muitas semelhanças com o texto de Diderot.

O *passeio do cético* é, de certo modo, uma versão *irônica* dessas narrativas. Se cotejamos a tripartição de Diderot com a de Charron – para insistirmos em nossa tentativa de dar sentido à passagem do libertinismo erudito ao Iluminismo –, vemos que as duas se assemelham em virtude dos elementos dispostos nas três vias: O *passeio do cético* é composto pelas alamedas dos espinhos (religião) e dos castanheiros (filosofia), e pelo jardim das flores (o *mundo* ou a galanteria e a libertinagem); assim como as três sabedorias de Charron são a sabedoria divina, a humana e a mundana. O que afasta os dois autores, contudo, é a hierarquização das partes e o valor conferido a cada uma delas: enquanto Charron aponta a sabedoria divina como a mais elevada, seguida de perto pela sabedoria humana, e despreza a sabedoria mundana como uma ‘falsa sabedoria’, Diderot satiriza mordazmente a religião e, ainda que conceda importância maior à filosofia, revela que mesmo os filósofos vez ou outra dão suas escapadas até o jardim das flores. A filosofia, sempre entre dois extremos, ora se inclina a um, ora a outro.

É possível analisar esse balanço da filosofia sob dois pontos de vista. Primeiro, ele diz respeito ao modo como os autores pensam a filosofia moral: como uma moral ascética, segundo a tradição da Igreja, ou, no outro extremo, como uma moral hedonista, voltada inteiramente ao sensível, passando pelas várias gradações que medeiam esses dois polos. Teoricamente, tanto Charron quanto Diderot fazem da filosofia um saber natural e, embora o cônego de Condom seja certamente bem mais pudico que Diderot, o que vemos em *Da sabedoria* é a proposta de uma moral secularizada. Em termos práticos, porém, a ênfase de Charron recai sobre o freio

21 O *mapa de Tendre* é a representação cartográfica e alegórica de um país imaginário chamado Tendre. Aludido pela primeira vez no romance *Célie, histoire romaine* (1654), de Madeleine de Scudéry (1607-1701), é retomado em diversas ocasiões nos anos seguintes. O mapa apresenta os diferentes caminhos e etapas da vida amorosa, e participou da moda literária da *Preciosité*. O frade franciscano Zacharie de Lisieux (1596-1661) fez publicar em 1660, sob o pseudônimo de Louys Fontaines, sieur de Saint Marcel, uma paródia do mapa intitulada *Relato do país de Jansénie, em que se trata das singularidades que aí se encontra, dos hábitos, costumes e religião de seus habitantes*, atacando o jansenismo. Uma edição revista e aumentada pelos jesuítas, de 1688, trazia um título autoexplicativo: *O anti-fantasma do jansenismo, ou A nova descrição do país de Jansénie com seus confins, a Calvinie, a Libertinie, a Désespérie e o mar Prolyse ou Mar da Presunção, tudo representado em um mapa geral dessas quatro províncias com sua explicação, em que se trata das singularidades que aí se encontra, dos hábitos, costumes e religião de seus habitantes*.

das paixões em vista da conquista de um equilíbrio espiritual, enquanto para Diderot o equilíbrio é encontrado positivamente, na efetivação das paixões, e não negativamente, como na moral ascética, criticada com veemência nos *Pensamentos filosóficos*.²² É a variedade das paixões, seu uso, por assim dizer, promíscuo, o que pode conduzir a um equilíbrio do espírito. Por essa via, descobriremos um Diderot filiado à tradição da libertinagem de costumes, autor de um romance libertino, *As joias indiscretas*.

O balanço da filosofia entre o divino e o mundano pode, no entanto, ser considerado de um segundo ponto de vista, através do qual reencontraremos a tese de Strauss. Entendido como popular ou *comum*, tal como na designação de Charron, o horizonte do *mundano* se confunde com o do exotérico. Nesse sentido, é significativo que a filosofia, já na tripartição dos caminhos n' *O passeio do céptico*, incline-se na direção do *mundano*, do qual ela se afasta em Charron. *A Enciclopédia*, com efeito, será por sua própria natureza uma empresa exotérica, na qual “o homem do povo e o erudito poderão instruir-se igualmente” (Diderot, 1755, p. 637r). Colas Duflo recorda que o primeiro emprego de que se tem notícia da palavra ‘filósofo’ em Diderot ocorre na tradução de *A história de Grécia*, de Temple Stanyan, em 1743. Diderot a utiliza em substituição à expressão *wise man*, do original inglês. O trecho em questão se refere na verdade a Prometeu, cuja figura é a imagem do filósofo com a qual Diderot mais se identifica, “pois ele é o indiscreto supremo, aquele que revela aos homens o maior segredo, que deles era ocultado pelos deuses, aquele que esclarece, em todos os sentidos do termo” (Duflo, 2003, p. 21).

Mas o impulso exotérico do esclarecimento não pode se resumir, é claro, às declarações de princípios e à mera disponibilidade física do texto ao grande público. Para que ele seja efetivo é preciso que a filosofia possua uma linguagem acessível; que, por assim dizer, fale a língua do povo: “não é suficiente revelar, é preciso ainda que a revelação seja inteira e clara” (Diderot, 1994a, p. 582), dirá Diderot nos *Pensamentos sobre a interpretação da natureza*, em 1753. “Apressemos-nos”, ele continua, “em tornar a filosofia popular. Se queremos que os filósofos avancem, aproximemos o povo do ponto em que estão os filósofos” (ibidem). É o que Diderot buscaria fazer, por exemplo, através da escrita de diálogos e contos filosóficos. Nesse sentido, Sócrates é outra figura que aparece como modelar, tanto por sua

²² “É o cúmulo da loucura propor-se a ruína das paixões. Belo projeto o de um devoto que se atormenta como um fanático para não desejar nada, não amar nada, não sentir nada, e que acabará por se tornar um verdadeiro monstro se obtiver sucesso!” (Diderot, 1994a, p. 20).

busca incessante da verdade quanto por sua maneira de ensiná-la, “com candura e modéstia, com facilidade e afabilidade, temperando a secura de seus preceitos com o sal do gracejo; pois ele não ignorava que o meio mais seguro de persuadir é agradar” (Diderot apud Duflo, 2003, p. 22).

Essa postura reflete, sem dúvida, o espírito de uma época. A passagem da França de Luís XIV àquela da Regência equivaleu, para os franceses, a desfazer-se de um pesado fardo. “Os hábitos do Regente”, famoso por suas orgias, e “depois os de Luís XV, que estabelece amantes oficiais na corte, são imitados pelos grandes aristocratas antes de se difundirem amplamente pela sociedade” (Delon, 2000, p. 31). Associada a isso, a mudança da corte de Versalhes para Paris significou na prática uma dissolução do estilo e dos costumes palacianos e uma efervescência da vida cultural urbana parisiense. Não se poderia menosprezar a importância desse ambiente para Diderot, inclusive no que concerne à escrita. Ao fim de suas *Observações* a respeito da *Carta sobre o homem e suas relações*, de Hemsterhuis, Diderot elogia ao autor a beleza e fineza de suas ideias, mas lamenta que elas não tenham sido expressas em uma linguagem mais adequada: “se tivésseis vivido dois ou três anos em nossa capital, em ligação íntima com meus amigos, teríeis encontrado uma língua corrente, sempre pronta a se prestar às vossas ideias; e vossa obra poderia ter sido infinitamente mais agradável e mais fácil de ler” (Diderot, 1994a, p. 770).

A tentativa do filósofo de *ir ao mundo* ou de, como dizia Strauss, trabalhar pela “educação popular”; numa palavra, o esforço de urbanização da filosofia deverá, todavia, ser contrabalançado pela prudência em relação aos perigos de uma exposição excessiva. Nas *Observações sobre Hemsterhuis*, já mencionadas, ao elogio da leveza e urbanidade da escrita parisiense, se segue um porém: “mais lido e melhor compreendido neste país, teríeis sido lançado em uma perseguição violenta. Assim, feitas as contas, teríeis trocado o repouso pela consideração” (ibidem). Essas palavras, escritas entre 1773 e 1774, parecem retomar as de Cleóbulo no discurso preliminar a *O passeio do céptico*, pelas quais iniciamos nosso percurso. Elas visavam dissuadir Aristo justamente da ideia de popularizar a ‘filosofia local’ que Cleóbulo desenvolvera em seu jardim e, diante da obstinação do amigo, Cleóbulo acrescentava: “mais vale ser mau autor em repouso, que bom autor perseguido” (ibid., p. 77). A resposta de Aristo, dizendo que tentaria “fazer um bom livro e evitar a perseguição” (ibidem), exprime a miragem do escritor das Luzes, isto é, a conquista

de um equilíbrio fino entre clareza, leveza, apazibilidade, de um lado, e sutileza, sugestão, evasão, de outro. Um erro de dosagem pode comprometer a pretensão iluminista da obra, ou a segurança do autor.

Em julho de 1749 Diderot seria encarcerado em Vincennes, onde permaneceria por mais de três meses, acusado da autoria da *Carta sobre os cegos* e de outros textos contrários à religião, aos costumes e ao Estado. A liberdade só lhe foi restituída mediante a promessa de “não fazer nada no futuro que possa ser contrário, na menor coisa, à religião e aos bons costumes” (Wilson, 2012, p. 140). Ironicamente, a observância dessa promessa fez com que a obra ulterior de Diderot se cindisse em uma parte exotérica, destinada à publicação oficial e ‘autorizada’, e uma outra parte esotérica, que ele publicaria sobretudo na *Correspondência literária*, a revista editada por Melchior Grimm e que circulava apenas entre aristocratas e eruditos europeus fora da França.²³ Não se tratou, porém, de um retorno à ‘doutrina da dupla verdade’: mesmo as obras destinadas ao grande público conteriam ainda ideias heterodoxas ou radicais, mais ou menos bem escondidas nas entrelinhas, como na *Enciclopédia*, com seu jogo de remissões. O próprio autor, por fim, considerou ter tido nisso algum sucesso: “quanto a mim, salvei-me pelo tom irônico mais desatado que pude encontrar, pelas generalidades, pelo laconismo e pela obscuridade” (Diderot, 1994a, p. 770).

23 Franklin de Mattos lembra que a obra de Diderot teve uma recepção peculiar. Destinou-se, de modo geral, a três públicos diferentes: primeiro ao grande público contemporâneo do autor, que conheceu o Diderot diretor da *Enciclopédia*, autor de textos filosóficos em defesa do materialismo contra a metafísica e de algumas peças de teatro e reflexões poéticas; em segundo lugar, os assinantes da *Correspondência literária, filosófica e crítica*, revista que informava alguns príncipes e aristocratas europeus sobre a vida cultural parisiense; aí foram publicados seus romances, vários contos, alguns diálogos e todos os *Salões*; por fim, alguns textos, embora acabados (ou quase), foram mantidos inéditos pelo autor; é o caso de textos importantes como *O sobrinho de Rameau*, *Paradoxo sobre o comediante* e os *Elementos de fisiologia*. Estes foram destinados “a um terceiro tipo de público: a posteridade” (Mattos, 2004, p. 42).

2. FILOSOFIA E SÁTIRA

I

As noções de entusiasmo e fanatismo, por sobre estarem associadas ao fenômeno concreto do fervor religioso à época da Reforma, foram também, ao longo dos séculos 17 e 18, o objeto de uma literatura que construiu uma imagem específica dos assim chamados *entusiastas*, fossem eles os puritanos ingleses, os profetas huguenotes ou os convulsionários jansenistas. Ao construir essa imagem, a literatura – filosófica, médica ou satírica – produziu ao mesmo tempo a imagem especular de si mesma, ora como pura alteridade em relação ao fanático, ora relativizando essa oposição.

Na Inglaterra, a sátira que ridiculariza o fervor religioso remonta ao período isabelino (1558-1603), e se prolifera nas eras jacobina (1603-1625) e carolina (1625-1642), através de satiristas como Thomas Middleton, John Fletcher e Ben Jonson. Os puritanos eram atacados nos palcos em parte devido ao fato de que qualquer dissidência religiosa era vista com desconfiança, em vista da memória recente de conflitos violentos por toda a Europa, mas sobretudo porque os puritanos foram desde sempre ferrenhos opositores do teatro público.²⁴ Quaisquer que fossem as razões, contudo, as primeiras representações do puritano no teatro inglês são marcadamente caricaturais, e acentuam especialmente dois caracteres: a hipocrisia e a ignorância. Zeal-of-the-land Busy, o puritano de Jonson em *Bartholomew Fair* (1614), por exemplo, é retratado como um hipócrita que se utiliza de subterfúgios para justificar sua ida à feira, onde, aliás, são encenadas as peças que ele condena.²⁵ Ao longo de todo o século estará presente, mais ou menos nuançada,

24 O termo 'puritano' designava na Inglaterra do séc. 17 os vários grupos protestantes que desde o século 16 advogavam uma radicalização da Reforma naquele país; acreditavam que a Igreja da Inglaterra não havia se 'purificado' suficientemente das práticas católicas romanas. Embora fossem muitas vezes referidos como *dissidentes*, surgiram e inicialmente se mantiveram, em sua maioria, no interior da Igreja. Após uma ascensão ao poder via Parlamento e Cromwell durante o Commonwealth, em consequência da Guerra Civil (1642-1646), seriam forçados a uma dissidência expressiva pelo "Grande expurgo" que se seguiu à Restauração de 1660, quando muitos partiram para as colônias inglesas na América. Os clérigos que ainda assim continuaram seus ministérios, fizeram-no clandestinamente até 1689, quando o Ato de Tolerância promulgado na esteira da Revolução Gloriosa reconheceu novamente a legitimidade de seus credos, agora oficialmente dissociados da Igreja da Inglaterra (Quakers, Anabatistas, Presbiterianos, etc).

25 O título da peça de Jonson indica o cenário em que a ação transcorre: a feira de São Bartolomeu, que existiu de 1133 a 1855, e foi uma das maiores feiras de rua de Londres, unindo comércio e manifestações artísticas. O puritano Busy, ao adentrar a cena II do 3º ato, refere-se a ela nos seguintes termos: "*The wares are the wares of devils, and the whole Fair is the shop of Satan!*".

esta dupla caricatura: ou o puritano é um hipócrita que finge uma inspiração divina para alcançar objetivos inconfessos, ou é um indivíduo ignorante, em geral pertencente às classes baixas, que, facilmente ludibriado pelos clérigos puritanos, adere inocentemente ao entusiasmo.

A sátira não foi, contudo, o único discurso a forjar a imagem do puritano e do entusiasta no século 17; um discurso médico concorrerá também para moldá-la, e acabará, por sua vez, incidindo sobre a própria sátira. Enquanto esta, num primeiro momento, se contentava em pintar a caricatura do entusiasta e ridicularizar suas características externas, uma certa literatura buscará apontar as causas do fenômeno do entusiasmo e do fanatismo, e encontrará essa explicação nos fatores fisiológicos. Nesse sentido, a *Anatomia da Melancolia* (1621) de Robert Burton é provavelmente a primeira elaboração analítica sobre as causas do entusiasmo. Burton o associará a uma teoria dos humores e procederá à sua análise psicológica.

A obra monumental de Burton aborda o tema do entusiasmo em sua terceira partição, dedicada à melancolia amorosa, à melancolia heroica, ao ciúme, e à melancolia religiosa. Esta última é o tema da quarta e última seção da partição. Num primeiro momento, a abordagem do entusiasmo em *A Anatomia da Melancolia* repisa o lugar-comum da tradição satírica inglesa do século 17. A adesão sincera ao entusiasmo seria consequência da estupidez, de limitações cognitivas, enquanto que os entusiastas de nível intelectual mais elevado não passariam de hipócritas. Em seguida, todavia, Burton aponta as causas fisiológicas dos sintomas da melancolia religiosa (entusiasmo, visões, profecias, etc):

jamais qualquer estranha ilusão de demônios entre eremitas, monges; jamais qualquer visão, fantasmas, aparições, entusiasmos, profetas, quaisquer revelações se passaram sem que o jejum imoderado, a má dieta, a enfermidade, a melancolia, a solidão ou algo do gênero fosse a causa precedente, seu precursor ou concomitante (Burton, 2016, p. 1014).

Outras explicações de natureza fisiológica para o entusiasmo se seguiram à de Burton. Thomas Browne, em sua *Pseudodoxia Epidemica* (1646), se apegava principalmente à ignorância como causa do entusiasmo, mas dá indicações de uma 'psicologia de massas', segundo a qual as imperfeições do indivíduo se tornam erro completo quando os indivíduos se agrupam, como no caso dos puritanos. Meric Casaubon, em seu *A treatise concerning enthusiasm* (1655), após repisar a tese da

Ele comparecerá à feira sob o pretexto de denunciar suas iniquidades, mas logo ficaremos sabendo que sua real intenção era empanturrar-se da carne de porco que era aí servida (Cf. Ben Jonson, 1989, pp. 210-212).

propensão das pessoas comuns à ilusão e à autoilusão, define o entusiasmo como “uma extraordinária, transcendente, mas natural fervência [*fergency*] ou gestação da alma, do espírito ou do cérebro”, cuja causa seria um “calor”, um “fogo” (Webster, 1933, p. 1144). Certas condições naturais, então, preparariam o corpo do ‘fervoroso’ [*zealot*] para as manifestações extraordinárias do entusiasmo, a despeito de sua vontade. Aquele ‘fogo’, transcendente e ao mesmo tempo natural, não tem suas causas naturais explicitadas, mas descarta-se sua procedência divina, bem como a hipocrisia ou a simples falha cognitiva do entusiasta.

Por fim, seria interessante recordar ainda o *Enthusiasmus Triumphatus* (1656), de Henry More, que define o entusiasmo como “nada além do engano de estar inspirado”, e desenvolve uma explicação de base fisiológica: a alma está com frequência à mercê dos sentidos e assim como é tocada à sua revelia pelas impressões sensíveis através dos órgãos da sensibilidade, poderá sê-lo também por “fantasmas e impressões, sem sua vontade ou consentimento” (More, 1662, sect. IV, p. 3). More sugere, enfim, que uma das possíveis afecções sensíveis que deflagram na alma a ilusão de uma possessão é de natureza sexual:

O ‘espírito’ que eleva o entusiasta de maneira tão espetacular nada mais é que a flatulência contida no complexo melancólico, e que ascende do humor hipocondríaco por meio de alguma quentura; esse vapor é incensado até a cabeça e, tendo sido primeiro acionado e motivado e, de algum modo, refinado pelo calor, preenche a mente com imaginação variada, e então acelera e amplia a inventividade, tomando o entusiasta admiravelmente eloquente e fluente, como se estivesse bêbado de um vinho novo, trazido de sua adega particular, que reside na região mais baixa de seu corpo (More, 1662, sect. XVII, p. 12).

Haveria, portanto, uma causa natural para o entusiasmo e para o fanatismo, o que não poderia deixar de produzir implicações para a própria sátira, que já não lograria atacar as vítimas de uma condição doentia com a mesma ferocidade com que atacava os estúpidos e os hipócritas. Burton, de sua parte, parecia já estar em alguma medida consciente dessas implicações quando aponta a ambiguidade contida na figura do entusiasta e admite a dificuldade em representá-lo univocamente:

na tentativa de falar desses sintomas, devo rir com Demócrito, ou chorar com Heráclito? São tão ridículos e absurdos por um lado, tão lamentáveis e trágicos por outro; uma cena mista se oferece, tão cheia de erros, e uma promíscua variedade de objetos, que eu não sei de que modo representá-la (BURTON, 2016, p. 1017).

* * *

A penetração da análise fisiológica do entusiasmo na sátira é perceptível, por exemplo, em *A tale of a tub* (1704), de Jonathan Swift. Trata-se, em linhas gerais, de um conto alegórico no qual um pai idoso, em seu leito de morte, reúne seus três filhos gêmeos – que, mais tarde, o leitor saberá se tratar de Peter, Martin e Jack, representando, respectivamente, a Igreja Romana, a Igreja da Inglaterra e os dissidentes puritanos –, presenteia-os com três mantos idênticos (simbolizando sua fé ou prática religiosa) e lhes entrega seu testamento (as sagradas escrituras), no qual estão contidas as instruções quanto ao uso dos mantos.

Muitos eventos transcorrem até que a divergência dos três irmãos quanto aos cuidados com seus mantos leva à ruptura, e Martin e Jack são expulsos por Peter da grande mansão em que estavam instalados, após sofrerem uma série de humilhações. A história que, até aqui, havia sido protagonizada por Peter, centra-se então em Jack, representação alegórica do puritano entusiasta. Quando a sexta seção do conto se inicia, Martin e Jack se encontram desalojados e um pouco desorientados, e tratam de começar a retirar de seus mantos os muitos adereços com que Peter havia lhes convencido a orná-lo, ou seja, iniciam a reforma da igreja. Os dois reformadores, entretanto, lançam-se no empreendimento com espíritos diferentes. Martin se guia pelo testamento do pai; logo percebe que um procedimento muito bruto poderia danificar o manto, e prefere trabalhar com ponderação,

mas seu irmão Jack (...) entrou no assunto com outros pensamentos e um espírito um tanto distinto. A memória dos danos causados por Peter produziu um grau de ódio e despeito muito mais apto a incitá-lo que qualquer preocupação com as instruções paternas; estas lhe pareceram, na melhor das hipóteses, secundárias e subordinadas à primeira. Todavia, ele foi capaz de uma inversão para encontrar um nome muito plausível para essa mistura de humores, honrando-a com o título de fervor [*zeal*] (Swift, 2002, pp. 140-141).

A mistura de humores que compunha o estado de espírito de Jack no momento de reformar seu manto, isto é, de moldar sua fé, incluía como elemento principal o ressentimento em relação aos sofrimentos causados por Peter. Jack se põe a remoer as traições e ultrajes sofridos e, “tendo assim estimulado e inflamado a si mesmo tanto quanto possível, e colocando-se desse modo em um temperamento delicado para iniciar uma reforma, pôs-se a trabalhar imediatamente” (Swift, 2002, p. 141). É interessante lembrar que será precisamente esse um dos pontos da crítica

de Shaftesbury ao entusiasmo, poucos anos mais tarde, em *A letter concerning enthusiasm* (1708). A má disposição de humor dos religiosos ao fundarem ou reformarem suas doutrinas; sua sujeição às más paixões ou ao que, pelo menos desde Burton, se chamava de *melancolia*, é que faria com que a imagem de deus que é então forjada fosse a de um ser igualmente irascível, colérico, vingativo, etc (Shaftesbury, 2000, sect. 3, pp. 12-17). Ademais, haveria para Swift uma espécie de simbiose, uma afinidade entre o fervor e o entusiasmo, de um lado, e a ruptura e o radicalismo, de outro: “o fervor nunca é tão aplicável como quando se trata de um rompimento” (Swift, 2002, p. 142).

Cabe observar então que aqui já não se trata mais de explorar as características do puritano, pois ele não existe de antemão na alegoria de Swift. Em vez disso, vemos sua gênese a partir de um ressentimento, uma disposição melancólica que funda o puritanismo e aciona a espiral do entusiasmo, que é de tal sorte que precipitará Jack “nas mais bizarras excentricidades já concebidas por um cérebro” (ibid., p. 145). A oitava seção do conto será inteiramente dedicada à seita dos *Eolistas*, fundada por Jack. O que é aí ridicularizado são as elucubrações delirantes desses homens que, levados por suas fantasias, se creem transpassados e inspirados por uma espécie de “vento”. O *Discurso sobre a operação mecânica do espírito*, publicado em apêndice ao conto, por sua vez, fornecerá também uma explicação fisiológica para o entusiasmo, remetendo-o, em última instância, a uma corrupção dos sentidos que poderia ter origem natural e em seguida aplicar artifícios, ou, ao contrário, começar pelo artifício e se tornar natural. Por isso as assembleias dos entusiastas incluem uma série de procedimentos rítmicos, de modo a promover uma hipnose.

Desse modo, a história da tradição satírica inglesa denota certa evolução no sentido de uma sensibilização, uma modulação do riso que tem por objeto o entusiasmo e o fanatismo; ela inicia com uma sátira mais grosseira do puritanismo, que caracterizava – ou, antes, caricaturava – o dissidente sob os estigmas da hipocrisia e da estupidez, e evolui no sentido de um humor aparentemente mais razoável, não estigmatizante de indivíduos ou de grupos determinados. O fanático ou entusiasta, assim, deixa de ser uma alteridade absoluta. A evolução da sátira religiosa na Inglaterra ao longo de um século não levou à sua supressão, não interditou o riso, mas mudou seu objeto e sua abordagem; *aquilo de que se ri*, e

como se ri. Esse processo, como veremos a seguir, é tematizado e ganha novos desdobramentos com Diderot, passando à banda francesa.

II

Diderot não escreveu, propriamente falando, uma sátira da religião, mas certas passagens de alguns de seus textos se insinuam nesse sentido, e poderiam ser lidas como tal. É inegável, por exemplo, o tom de sátira religiosa assumido pelas observações de Oru em seu diálogo com o capelão, no *Suplemento à Viagem de Bougainville*, se valendo inclusive de linguagem alegórica ao mencionar os três senhores do homem – o grande obreiro, os magistrados e os sacerdotes – para referir as leis natural, civil e divina (Diderot, 2000, p. 283). Num tom bastante distinto,²⁶ *A Religiosa* não deixa de apresentar, a seu modo, uma sátira da religião, especialmente se atentarmos para a maneira como são retratadas as madres superiores dos três conventos por que passa Suzanne.

Para o que nos interessa aqui, contudo, será mais produtivo voltar o olhar para um outro texto contendo elementos de sátira religiosa. Trata-se da primeira dentre as três partes que compõem *O passeio do céptico*, de 1747, cujo *Discurso Preliminar* inscreve a obra na tradição satírica moderna ao comparar seu tom com o “de Bayle, de Montaigne, de Voltaire, de Barclay, de Woolston, de Swift, de Montesquieu” (Diderot, 1994a, p. 77). É possível reconhecer, com efeito, a herança de Woolston na crítica dos milagres (ibid., p. 95); assim como a semelhança com a comicidade típica das *Cartas persas* de Montesquieu, quando o olhar artificialmente ingênuo do narrador d’*O passeio* parece colocá-lo na posição de quem observa com espanto e curiosidade os costumes de uma nação que não é a sua; algo próximo do olhar estrangeiro de Usbek e Rica; e assim por diante.²⁷ Mas é sobretudo a proximidade com a sátira de Swift que salta aos olhos e que gostaríamos de sublinhar aqui.

26 Vale lembrar que a sátira não assume necessariamente um tom cômico. Se Horácio consagrou o estilo leve e sutilmente jocoso, Juvenal, por sua vez, celebrizou-se pela ferocidade com que manifestava sua indignação e pelo uso da invectiva.

27 Caberia ainda acrescentar que Diderot se filia aqui ao “tom satírico” desses autores, e que Jaucourt, no verbete *SATÍRICO* da *Enciclopédia*, lista Montaigne entre os autores que, não sendo satiristas em sentido estrito, conferem um estilo satírico aos seus escritos filosóficos (cf. Diderot e D’Alembert, 1765b, p. 705a).

Essa proximidade se mostra, de partida, no uso da alegoria e no simbolismo aí empregado. Trata-se de uma alegoria militar em que o *Caminho dos espinhos*, no qual todos os soldados iniciam sua trajetória – a despeito de sua vontade, pois o alistamento (batismo) é feito enquanto dormiam –, é a representação alegórica da religião católica. Os caminhantes são lançados no percurso em posse de dois adereços: uma venda que cobre seus olhos, representando sua fé, e um manto branco, representando sua virtude. O príncipe, em cuja direção eles supostamente caminham, deixou-lhes um código militar (escrituras) que contém instruções de como evitar manchas no manto, e limpá-las caso venham a ocorrer; além de instruir também sobre como conservar suas vendas em bom estado.

Segue-se então uma descrição detalhada do corpo militar a serviço do príncipe, desde as hierarquias mais altas (o papa, cardeais e bispos) até as mais baixas (padres, freiras e as diferentes congregações), que guiam os soldados pelo caminho. Um paralelo entre o puritanismo e o jansenismo fica sugerido quando a alegoria apresenta estes últimos como

[i] um secto bastante numeroso de pessoas austeras que aterrorizavam os viajantes por causa da suprema brancura do manto que julgavam necessária, e que saíam gritando nas casas, nos templos, nas ruas e sobre os telhados que o menor pingo de tinta seria uma mancha indelével; [ii] que o sabão do vice-rei e dos governantes não valia nada; [iii] que era preciso retirá-lo diretamente nas lojas do príncipe e encharcá-lo em lágrimas; [iv] que ele o distribuía gratuitamente, mas em pequena quantidade, e que ninguém o desejava; e, [v] como se não houvessem espinhos suficientes no caminho, esses raivosos salpicavam-no com estrepes e cavalos de frisa que o tornavam impraticável. Os viajantes se desesperavam; por toda parte só se ouvia gritos e gemidos (Diderot, 1994a, p. 89).

Podemos reconhecer aí (i) o mesmo *purismo* moral que levava Jack a rasgar seu manto para limpá-lo dos adereços adicionados pelo irmão; (ii) a dissidência em relação à igreja oficial; (iii) a defesa de uma comunicação direta com a divindade e da revelação imediata, tal como a dos inspirados; (iv) a referência à doutrina da graça e da predestinação, presente tanto na teologia jansenista quanto na calvinista; e, por fim, (v) os espetáculos do entusiasmo, chegando ao extremo da autoflagelação.

Há, todavia, um limite para a comparação. *O passeio do cético* não busca oferecer uma explicação do fanatismo comparável à que vimos em *A tale of a tub*; a alegoria de Diderot é mais descritiva que a de Swift, e não possui, como esta, uma gênese das seitas religiosas dissidentes; além de que o fato de tratar apenas do catolicismo lhe subtrai em alguma medida a dimensão comparativa. Desse modo, o

próprio entusiasmo jansenista – e sobretudo dos convulsionários, que, a rigor, seriam a figura mais emblemática do entusiasmo entre os franceses²⁸ – aparece diluído no entusiasmo católico ou religioso em geral. Ainda assim, a despeito dessas diferenças, o entusiasmo e o fanatismo são, por assim dizer, elementos estruturantes em *O passeio do cético*. Isso fica evidente quando a alegoria da religião é articulada às demais alegorias que compõem o texto, isto é, aos caminhos alternativos àquele dos espinhos: o *Caminho dos castanheiros*, sob cujas sombras passeiam os filósofos, e o *Caminho das flores*, onde estão os libertinos.

O *Caminho dos castanheiros* é referido como um lugar onde o pirrônico abraça o cético, o cético se alegra dos sucessos do ateu, o ateu faz empréstimos ao deísta, o deísta oferece serviços ao espinosista, e onde todas as seitas filosóficas estão “próximas e unidas por laços de amizade” (Diderot, 1994a, p. 72). Seus habitantes parecem ser, portanto, em tudo distintos dos religiosos. Ainda no *Caminho dos espinhos*, após uma longa descrição alegórica do mundo judaico-cristão, das hierarquias da igreja, dos livros sagrados, etc, o §49 anuncia um diálogo entre um habitante do *Caminho dos castanheiros*, Menipo, e os primeiros semeadores dos espinhos, isto é, os primeiros cristãos. Nesse diálogo, Menipo manifesta certas virtudes filosóficas, expressas em marcas discretas do texto, que anunciam sua fala – por exemplo, quando o narrador relata que “Menipo, que o havia escutado pacientemente e sem interromper, tomou a palavra e continuou” (ibid., p. 98). Essa moderação da fala e respeito ao decoro do diálogo contrastará com a intrepidez dos cristãos. Após escutar pacientemente, portanto, Menipo toma a palavra e faz uma crítica ao relato dos milagres, apontando sua inverossimilhança. Marcos, que a esta altura se tornou seu interlocutor exclusivo, assume então “o tom

28 Os convulsionários de Saint-Médard escreveram um dos episódios finais da história do jansenismo. Após seu surgimento a partir da abadia de Port-Royal, em meados do século 17, quando se celebrizou pela adesão de grandes pensadores e personalidades, como Pascal e Arnauld, o jansenismo se difunde e capilariza na sociedade francesa. Pierre Chantín fala num ‘jansenismo teológico’, num ‘jansenismo político’ e, por fim, num ‘jansenismo popular’ (CHANTIN, 1996). É sob esta última etiqueta que classifica o fenômeno dos convulsionários. Eles surgem a partir da morte do diácono Pâris, da paróquia jansenista de Saint-Médard, em 1727. Os fiéis, crentes de que o religioso operava milagres, passam a frequentar com assiduidade o cemitério anexo à igreja, onde ele havia sido enterrado. Os supostos milagres se realizam ali mesmo, causando grande alvoroço, o que leva as autoridades a fechar o cemitério ao público. A proibição, em vez de esfriar o interesse dos fiéis, faz aumentar o culto ao diácono e dá ensejo às assembleias dos convulsionários, realizadas agora em apartamentos privados, nas quais eles se creem possuídos pelo espírito santo, autoflagelam-se, contorcem-se, profetizam, etc. O fenômeno, porém, marca a decadência do jansenismo, que perde prestígio junto à sociedade francesa à medida que as assembleias de convulsionários se tornam mais escandalosas.

de um entusiasta” (Diderot, 1994a, p. 98); ele grita em vez de falar, e seu discurso agora se assemelha ao dos profetas:

Roma, renuncia a tua incredulidade. Soberba Babilônia, cobre-te de simplicidade; fazei penitência; apressa-te, o tempo é curto, tua queda está próxima, teu império chega ao fim. Que digo, teu império? O universo vai mudar sua face, o filho do homem vai aparecer sobre as nuvens e julgar vivos e mortos. Ele vem; ele bate à porta. Muitos dos que hoje vivem verão a realização dessas coisas (Diderot, 1994a, p. 98).

Diante desse discurso que se distancia completamente da razoabilidade e beira o delírio, Menipo se retira: o diálogo não é mais possível (§58).

À diferença do caminho das flores, onde se gargalha ruidosamente, no caminho dos castanheiros o ridículo dos supersticiosos é objeto de um “gracejo maldoso” (Diderot, 1994a, p. 85); a gente que aí habita “é naturalmente grave e séria, sem ser taciturna e severa” (ibid., p. 102). Vemos, com isso, que o filósofo está colocado num ponto intermediário de um gradiente que vai da severidade intolerante ao deboche irracional. Enquanto o supersticioso é severo em demasia, a ponto de se irritar diante do riso, e o habitante do caminho das flores, isto é, o libertino, ri em excesso ou convulsivamente, o filósofo zomba, ironiza, satiriza. Existe moderação no tom e uma certa racionalidade no conteúdo de seu riso, pois ele faz dele um uso crítico.

Raciocinador de profissão, ele gosta de conversar e mesmo de disputar, mas sem aquela acidez e obstinação com a qual se esbravejam delírios entre seus vizinhos. A diversidade de opiniões não altera aqui o comércio da amizade, e não retarda o exercício das virtudes. Ataca-se os adversários sem ódio e, ainda que se os pressione sem restrição, triunfa-se sobre eles sem vaidade (Diderot, 1994a, p. 102).

A moderação assume importância tal que, mais que uma questão de *politesse* ou de estilo, ganha, por assim dizer, status de argumento. Assim, mesmo entre os filósofos, entusiasmar-se com as próprias ideias, por melhores que sejam, é já, de certo modo, perder a razão. O razoável se identifica aqui ao moderado, ao ponderado, ao contido, numa palavra, à ausência de entusiasmo, seja ele referido à religião ou à filosofia.

A crítica ao entusiasmo se faz então por um movimento do diálogo que empurra o entusiasta para o lugar do ridículo, como ocorrerá com o ateu, que se exaspera e provoca o riso dos outros filósofos. Apegar-se ferrenhamente a uma posição é ridículo, coloca-nos numa situação cômica. O texto de *O passeio do cético* produz assim um jogo de recuos, em que cada debatedor, ou cada posição em

debate, vai se tornando ridícula, ao se crer dona da verdade; elas se afirmam, com mais ou menos arrogância, e são em seguida destronadas de sua pretensa autoridade. No ponto final desse jogo de recuos, só o narrador – que passeia sem compromisso por entre os sistemas –, se salva do ridículo. Há um deslizamento, de recuo em recuo, que faz a ironia da narrativa.

Se não há propriamente uma filosofia, pois não há adesão a nenhum sistema, há contudo a afirmação de uma atitude filosófica: o ensinamento d' *O Passeio* é um certo recuo crítico, uma refração, uma *inaderência* que, embora do ponto de vista teórico se revele essencialmente negativo, em termos práticos remete à ideia de um *ethos* democrático e tolerante.

* * *

A ideia de que o entusiasmo, e com ele, o fanatismo, não é o privilégio dos religiosos fervorosos, mas um perigo que ronda também a filosofia está sugerida em *O passeio do cético*. Para encerrar nosso percurso, todavia, gostaríamos de recuperar brevemente um texto em que Diderot tematiza explicitamente a questão, promovendo uma curiosa inversão.

O diálogo *Cinqmars et Derville* (1760) passa facilmente batido como uma obra de circunstância – as últimas frases revelam seu verdadeiro alvo: Palissot²⁹ – e por isso desimportante; cremos, contudo, que aporta uma contribuição interessante. Nele vemos Cinqmars, que em seguida reconheceremos como o porta-voz do filósofo, saindo apressado e contrafeito de um banquete. Derville sai em seu encalço, e busca saber o porquê da retirada repentina do amigo. Cinqmars então explica que, à parte outros motivos menores, enfureceu-se sobretudo com o relato, feito por um dos convivas,³⁰ de uma assembleia de convulsionários, contrafazendo

29 Ao fim do diálogo, os dois interlocutores se despedem e Derville, que havia mencionado seu interesse em assistir a uma peça naquela noite, revela que desistiu do intento após a conversa. A peça em questão é *Les philosophes*, de Charles Palissot, encenada em 1760, mesmo ano da composição do diálogo de Diderot. Nela, Palissot satiriza cruelmente os filósofos e enciclopedistas, e Diderot em especial, não se furtando a ataques pessoais. O tom da resposta de Diderot em *Cinqmars e Derville* é sério, inclusive censurando o tipo de riso que ataca a pessoa e não a ideia. Em *O sobrinho de Rameau*, porém, o contra-ataque diderotiano se valerá do humor para satirizar Palissot como um dos sacripantas do bando de Rameau.

30 O conviva que narrou e contrafez os convulsionários é Du Doyer de Gastel, que teve seu relato de uma dessas assembleias de convulsionários publicado na *Correspondance Littéraire*, editada por Melchior Grimm. No diálogo de Diderot ele é nomeado como Versac.

os gestos desses entusiastas, e provocando gargalhadas dos demais, inclusive de Derville.

Trata-se, segundo Cinqmars, de um riso irresponsável e cruel, pois se dirige contra pessoas que, num estado patológico que as coloca momentaneamente fora de si, colocam suas próprias vidas e as dos outros em risco. “Como é possível”, diz ele a Derville, “que você seja afetado apenas pelo ridículo dessa pantomima indecente e não perceba que o delírio e a alienação dessas cabeças fanáticas as tornam cruéis e homicidas contra si mesmas e seus semelhantes?” (Diderot, 1970, p. 754). Derville reconhece a correção das observações de Cinqmars, mas objeta que, afinal, são eles mesmos, os convulsionários, que escolhem tomar parte nesses horrores, ao que Cinqmars responde:

que seja. Mas a causa dessa escolha é absurda!... Ela não está ligada a um transtorno dos órgãos, e assim à fraqueza de nossa natureza?... Uma fibra mais ou menos tensionada... Saiba que uma de vossas gargalhadas imoderadas poderia vos tornar tão deplorável... ou tão cômico quanto eles (Diderot, 1970, p. 755).

Diderot inverte os lugares e mostra Du Doyer de Gastel, colaborador da *Encyclopédie* e a justo título um dos *philosophes*, como um fanático, rindo compulsivamente; ou talvez pudéssemos dizer: *convulsivamente*, à mercê de seu diafragma. Nesse momento, ele deixa de ser filósofo e pode passar do caminho dos castanheiros ao das flores, onde se ri “à gorge déployée” (Diderot, 1994a, p. 85); ou pior: se tornar convulsionário, fanático.

Após essas considerações, feitas em tom de censura, a rubrica do texto indica pela primeira vez Cinqmars “sorrindo”; é que Derville reconheceu já a tolice do riso que compartilhara à mesa de Versac (Du Doyer de Gastel), e se coloca agora numa disposição aberta à reflexão: “Admito”, diz ele, “que jamais havia refletido direito sobre o riso e suas causas. Há tantas...” (Diderot, 1970, p. 756). Cinqmars, que conseguiu restituir ao assunto a gravidade que lhe é devida, e já antevendo talvez a ‘conversão’ de Derville às suas ideias, pode agora se permitir a disposição bem-humorada indispensável à reflexão filosófica. Reencontramos neste ponto Shaftesbury, cuja teoria do sentimento moral está pressuposta em todo o percurso de Diderot até aqui.³¹

31 A propósito da vantagem de uma disposição bem-humorada para tratar de assuntos religiosos, ver Shaftesbury, 2000, sect. 3, pp. 12-17.

Cinqmars avança então uma teoria do riso, ou do cômico: “é sempre a ideia de defeito [*défaut*] que excita em nós o riso; defeito ou nas ideias, ou na expressão, ou na pessoa que age, ou que fala, ou que é o objeto da conversa” (ibid., p. 756); com uma condição: “toda vez que a ideia de perigo não se encontre aí junta; pois ela impede o riso de todos aqueles que atingiram a idade da razão” (ibid., p. 757).

Fica assim descrito um percurso de modulação do riso, que equivale a um processo de reflexão em que o próprio filósofo, enquanto aquele que ri, é colocado em questão; esse movimento, ensaiado pela sátira inglesa, é, por fim, tematizado e se torna consciente pelas mãos de Diderot, para quem “o riso é a pedra de toque do gosto, da justiça e da bondade” (ibid., p. 756).

* * *

A filosofia voltaria a se tornar alvo da sátira diderotiana anos mais tarde, em *O sobrinho de Rameau*. A peça arma, de início, a estrutura satírica convencional: o satirista, filósofo, pinta o retrato de seu alvo, Rameau, um malandro oportunista, bajulador, pouco afeito a códigos morais, exemplar de um bando que também inclui alguns desafetos do autor. O esquema satírico parece claro: ridicularizar e atacar, através de Rameau, o bando de Palissot, inimigo dos filósofos. A intenção satírica se insinua, mas não consegue se concretizar plenamente, pois Rameau escapa à posição do ridicularizado. Primeiro, porque ele próprio se ridiculariza; não é exatamente *alvo* do satirista, já que ele mesmo se oferece à sátira com sua autoironia; “mostra, sem ostentação, o que a natureza lhe deu de boas qualidades e, sem pudor, o que dela recebeu de más qualidades” (Diderot, 2006, p. 41); ao ouvir do filósofo que é “um vadio, um glutão, um frouxo”, e que possui “uma alma de lama”, responde simplesmente: “creio que eu mesmo vô-lo disse” (ibid., p. 144). Com esse movimento, Rameau desarma o satirista-filósofo e interrompe a armação inicial do esquema da sátira.

A inversão dos papéis, que fará do filósofo o alvo da sátira, se dá quando este enuncia uma de suas máximas, eivada de conotações finalistas: “seja ao que for que o homem se aplique, diz ele, a Natureza a isto o destinou” (ibid., p. 140). A réplica de Rameau denunciaria o lócus do discurso filosófico:

Quanto a mim, ele diz, não me vejo desta altura onde tudo se confunde, o homem que poda uma árvore com a tesoura, a lagarta que rói a folha, e de onde se veem apenas dois insetos diferentes, cada qual entregue ao seu

dever. Empoleirai-vos no epiciclo de Mercúrio, e de lá distribui, se vos convier, e à imitação de Reaumur, a classe das moscas em costureiras, agrimensoras e ceifeiras, como ele, e vós, a espécie dos homens em marceneiros, carpinteiros, corredores, dançarinos e cantores, é vosso problema. Não me intrometo nele. Estou neste mundo e aqui permaneço (Diderot, 2006, p. 140).

Diderot recorre aqui a uma convenção literária que remonta à comédia antiga. Em *As Nuvens*, Aristófanes retrata Sócrates “em uma cesta suspensa nos ares, ocupado com a observação do sol” (Aristófanes, 2013, p. 292), ainda que o filósofo aristofânico se assemelhe na verdade ao sofista e se ocupe da direção de uma escola de retórica, o Pensatório. De todo modo, interessa aqui isolar esse tipo de caracterização cômica, que “reúne características de sábios e cientistas diversos, compondo uma espécie de mosaico caricato do intelectual que, mais tarde, na *commedia dell’arte*, resultará na personagem do *dottore*, o sabichão pretensioso e charlatão” (Duarte, in: Aristófanes, 2006, p. 280). Já aqui temos a imagem do filósofo alienado, voltado para os céus, com a cabeça nos ares enquanto se esquece das coisas chãs. A fala de Strepsiades ao avistar Sócrates no Pensatório, com efeito, remete-nos àquela de Rameau: “Olhe ali!, diz ele, quem é aquele cara que está empoleirado naquela cesta suspensa no ar?” (Aristófanes, 2006, p. 299). O diálogo encetado em seguida fala por si:

STREPSIADES – Para início de conversa, o que é que você está fazendo aí?

SÓCRATES – Percorro os ares e contemplo o sol.

STREPSIADES – Você está olhando dessa cesta os deuses daí de cima, e não a terra, como devia!

SÓCRATES – De fato, nunca eu poderia distinguir as coisas celestes se não tivesse elevado meu espírito e misturado meu pensamento sutil com o ar igualmente sutil. Se eu tivesse ficado na terra para observar de baixo as regiões superiores, jamais teria descoberto coisa alguma, pois a terra atrai inevitavelmente para si mesma a seiva do pensamento. É exatamente isto que aconteceu com o agrião.

STREPSIADES – Que papo é este? O pensamento atrai a seiva do agrião? Calma, meu Socratezinho! Desça até onde eu estou, para me ensinar as coisas que vim aprender aqui (ibid., p. 300).

Como Rameau, Strepsiades, um camponês inculto que se mudou para a cidade, chama o filósofo à realidade da vida terrena.

A mesma convenção reaparece na célebre anedota a respeito de Tales, relatada por Platão no *Teeteto*, e que se tornaria um lugar-comum a respeito da filosofia: enquanto olhava para os céus, para estudar os astros, Tales teria caído num poço, ao que “uma decidida e espirituosa rapariga da Trácia zombou dele, com dizer-lhe que ele procurava conhecer o que se passava no céu mas não via o que

estava junto dos próprios pés” (*Teeteto*, 173c-177c). No diálogo, Sócrates complementa o retrato do filósofo dizendo que ele

só de corpo está presente na cidade em que habita, enquanto o pensamento, considerando inane e sem valor todas as coisas merecedoras apenas de desdém, paira por cima de tudo, como diz Píndaro, sondando os abismos da terra e medindo a sua superfície, contemplando os astros para além do céu, a perscrutar a natureza em universal e cada ser em sua totalidade, sem jamais descer a ocupar-se com o que se passa ao seu lado (ibidem).

Há, no entanto, uma diferença crucial no desdobramento dos diálogos no *Teeteto* e em *O sobrinho de Rameau*. Depois de descrever a caracterização do filósofo pelo senso comum, a dialética socrática, como de praxe, consegue subverter os termos da questão: se, em vez de descer e se imiscuir nas coisas terrenas, onde sua “irremediável inabilidade para as coisas práticas fá-lo passar por imbecil”, o filósofo conseguir “arrastar alguém para as alturas em que se encontra” (ibidem), então é o satirista quem se vê em maus lençóis; “é sua a vez de sofrer o mesmo castigo: sente vertigens na altura a que se viu guindado, e por falta de hábito de sondar com a vista o abismo fica com medo, atrapalha-se todo e mal consegue balbuciar, tornando-se objeto de galhofa” (ibidem). Essa subversão, porém, não ocorre em *O sobrinho de Rameau*. O filósofo bem que tenta reverter a situação: “eis também vós, diz ele, para me servir de vossa expressão, ou da de Montaigne, ‘empoleirado no epícolo de Mercúrio’, a considerar as diferentes pantomimas da espécie humana” (Diderot, 2006, p. 141). Rameau, contudo, não permite essa reviravolta: “não, não, eu vos digo. Sou por demais pesado para subir tão alto. Deixo aos palermas a estada nos nevoeiros. Fico terra a terra. Olho ao meu redor; e tomo as minhas posições, ou me divirto com as posições que vejo os outros tomarem” (ibidem). O sobrinho não é envolvido pela trama da dialética do filósofo, mas, ao contrário, enreda-o na sua, e faz descer o mundo das ideias filosóficas ao chão de seu materialismo quase cínico. De satirizado passa a satirista, enquanto o filósofo percorre o caminho contrário. A sátira final, invertida, resulta na ridicularização do idealismo do filósofo.

De Platão a Diderot, portanto, o que muda é quem ri por último. Enquanto Platão inicia pelo ridículo do filósofo, mas vinga-o com uma reviravolta ao levar seu opositor às alturas onde, premido pela vertigem, torna-se ridículo, no diálogo de Diderot o filósofo não consegue virar o jogo. Rameau se recusa a “empoleirar-se no epícolo de Mercúrio”. Não há triunfo da filosofia, que é então denunciada em suas

pretensões universais, já que, para se alçar à condição universal, ela pretende se desencarnar, privar-se de um corpo, de suas paixões. Daí que o ideal moral do filósofo seja a completa ausência de necessidades, segundo o modelo de Diógenes: “o filósofo que nada tem e que nada pede” (ibid., p. 143). Rameau, no entanto, zomba do suposto caráter sacrossanto desse ideal de virtude – é o próprio filósofo, recordemos, quem diz que “os cínicos eram os carmelitas e os franciscanos de Atenas” (ibid., p. 144) –; ele faz do filósofo um excêntrico, um entusiasta da razão; enamorado de ideias absurdas, tão abstratas que deixam à parte o que há de mais concreto, a necessidade de “uma boa cama, boa mesa, uma roupa quente no inverno” (ibid., p. 144). Rameau, o “grão de levedo que fermenta” e que “faz surgir a verdade”, acaba por restituir ao filósofo sua verdade: é um fanático; ou, o que é o mesmo, um melancólico (ibid., p. 42).

3. DO CETICISMO AO MATERIALISMO (E VICE-VERSA)

I

É quase um lugar-comum da crítica a classificação das primeiras obras filosóficas de Diderot – os *Pensamentos filosóficos*, de 1746, e *O passeio do cético*, de 1747 – sob a rubrica das ‘obras de juventude’, caracterizando um pensamento em formação. No limite, essa etapa não seria mais que a preparação e a transição para o materialismo da *Carta sobre os cegos*, de 1749, “obra de ruptura” que demarcaria o início da maturidade do autor (Piva, 2008a, p. 174).³² Há boas razões que apoiam essa interpretação, e a principal delas, parece-nos, é que esses textos colocam no centro de suas preocupações a disputa entre o deísmo finalista e o materialismo ateu e que, após a formulação da cosmologia materialista de Saunderson na *Carta*, Diderot não voltaria a dar tamanha atenção ao assunto, o que indicaria que a questão, na medida do possível, pareceu-lhe resolvida.³³

No entanto, ainda que esse procedimento interpretativo nos pareça legítimo em linhas gerais, ele não deixa de carregar consigo certo ônus, na medida em que, mesmo que de modo involuntário, diminui a importância daqueles textos. Dito de outro modo, corre-se o risco de jogar fora a criança com a água do banho, pois os textos de juventude percorrem temas que, ao contrário do que a divisão sugere, não serão descartados com a definição de uma posição materialista – como o das paixões fortes e do entusiasmo e o da possibilidade de uma moral ateia –, além de constituírem material importante para a compreensão das relações de Diderot com a filosofia clandestina, com o libertinismo e com o ceticismo. Assim, além do prejuízo possível de uma subvalorização dos textos em questão, há ainda o risco de se desconsiderar a relevância desses temas na obra diderotiana em geral, associando-os a um pensamento de transição, preconceito que contaminaria então a leitura dos próprios textos da maturidade.

No que concerne ao ceticismo, de todo modo, o olhar retrospectivo que encontra na maturidade o sentido das obras de juventude não parece ser uma

32 A mesma divisão é estabelecida, por exemplo, por Colas Duflo, que se vale igualmente da expressão “*oeuvres de jeunesse*” para se referir aos *Pensamentos filosóficos* e a *O passeio do cético* (cf. Colas Duflo, 2013, p. 79).

33 As disputas entre ateísmo e teísmo voltam à cena em textos posteriores, como a “*Promenade Vernet*”, do *Salão de 1767* e *O sonho de d’Alembert*, de 1769, mas já com uma nítida vantagem para o ateísmo, e não em pé de igualdade, como ocorre nesses primeiros textos.

peculiaridade dos intérpretes de Diderot, mas se alimenta ainda de uma concepção do pensamento cético que remonta a certa historiografia alemã da filosofia. Desde fins do século dezoito, com a obra seminal de Carl Friedrich Stäudlin, *História e espírito do ceticismo* (1794), a historiografia rompe com a visão tradicional que considerava o ceticismo apenas como uma seita filosófica da antiguidade, eventualmente revivida nos tempos modernos, e toma-o também como um momento dentro do movimento geral da filosofia e do pensamento. Stäudlin via o ceticismo como “uma postura filosófica inevitável que estimulava o pensamento. Primeiro, antigas posições filosóficas foram criticadas, uma nova filosofia foi então construída, a qual, por sua vez, continha problemas inerentes. Estes, então, atraíram novos ataques céticos” (Blackwell, 1998, p. 347). O ceticismo se torna então o conceito operatório de uma espécie de ‘filosofia da história da filosofia’, que passa a ser entendida como “a dialética entre o ceticismo e as tentativas dogmáticas de responder ao ceticismo” (Popkin, 1998, p. 342). Na mesma linha, em 1812,

uma dialética entre ceticismo e dogmatismo foi escrita por Wilhelm Gottlieb Tennemann para introduzir sua visão do desenvolvimento da filosofia em seu *Esboço da história da filosofia*. (...) Tennemann descreveu a história da filosofia como movendo-se entre as afirmações dos dogmáticos e as críticas dos céticos (Blackwell, 1998, p. 346).

Antes mesmo de Tennemann, contudo, Hegel já havia promovido esse deslocamento de modo bastante contundente. Na *Relação do ceticismo com a filosofia*, de 1802, ele ataca o ceticismo moderno, de tipo subjetivo, cujo exemplo paradigmático estaria em Schulze, seu alvo principal. Schulze publicara anonimamente, dez anos antes, seu *Enesidemo*, no qual se opunha a Reinhold em sua defesa do kantismo e acusava o fracasso de Kant em responder às objeções céticas de Hume à metafísica. A filosofia crítica, para Schulze, teria incorrido na contradição de estabelecer a causalidade como categoria a priori e, em seguida, fazer dela um uso transcendente ao pensar a relação da coisa-em-si com nossas impressões sensíveis.³⁴ Sem entrarmos no mérito da pertinência das críticas de Schulze, interessa-nos notar que Hegel percebe-as como uma interdição à possibilidade de um discurso sobre o incondicionado. Diferentemente do ceticismo antigo, de Pirro, que – na visão de Hegel – voltava seus questionamentos para os objetos sensíveis e representava assim o sentimento de uma elevação por sobre o mundo da empiria, o ceticismo moderno de Schulze se caracterizaria por ser

34 Cf. Luiz Bicca, 2010.

subjetivo: não levanta dúvidas sobre a existência dos objetos exteriores e sobre a experiência imediata, mas interdita à razão qualquer pretensão especulativa ou metafísica.³⁵

A resposta de Hegel consistirá em mostrar que, ao contrário do que afirmaria Schulze, o ceticismo não se opõe à filosofia como um todo, mas exclusivamente ao dogmatismo. Pelo contrário, o verdadeiro ceticismo integra a filosofia como um de seus momentos; é seu momento negativo. A pretensa ancoragem de Schulze no ceticismo antigo, então, será posta em questão por Hegel, que realiza uma revisão historiográfica no sentido de reconhecer como legítimos apenas os dez tropos ou modos que Diógenes Laércio atribui a Enesidemo, e que se referem ao conhecimento objetivo,³⁶ excluindo aqueles supostamente acrescentados por Agripa e reconhecidos por Sexto Empírico, justamente os de teor mais abstrato.³⁷ Esse movimento se presta a embasar o argumento hegeliano de que os tropos céticos dizem respeito, na verdade, ao tipo de conhecimento produzido pelo entendimento, e não àquele proveniente da razão; referem-se, portanto, ao conhecimento finito, sensível, e não ao conhecimento do incondicionado.

Para Hegel, o ceticismo degenerado de Schulze, que “se isolou e desgarrou da filosofia” (Hegel, 2000, pp. 329-330), forja um falso dualismo, segundo o qual, de um lado, toda transcendência habita um território nebuloso a respeito do qual nada se pode afirmar e, de outro, os *atos da consciência* são em si mesmos incontornáveis, na exata medida em que a própria consciência o é. Essa seria a prova da degeneração desse tipo de ceticismo que, voltando-se contra a filosofia, reencontra o dogmatismo na adesão à “certeza indubitável” do *fato da consciência* (ibid., p. 330). Ora, “o ceticismo autêntico não possui um lado positivo, como tem a filosofia, e mantém uma pura negatividade em relação ao conhecimento” (ibidem). A

35 Não obstante, vale lembrar que tanto Diógenes Laércio quanto Sexto Empírico são enfáticos ao notar que o que o ceticismo nega ou problematiza são as opiniões acerca das aparências, e não as aparências elas mesmas. Essa ressalva se presta sobretudo a defender os céticos de caricaturas que os pintam como homens que duvidam de tudo, até mesmo de coisas simples do cotidiano, a exemplo da anedota que narra Pirro caindo no buraco, ou como indivíduos desprovidos de qualquer restrição moral. “O cético responde que ele poderá viver em acordo com a suspensão do juízo em casos em que se trata de chegar à verdade, mas não em questões da vida e na tomada de precauções” (Diógenes Laércio, op cit. p. 519). Sexto Empírico faz a mesma ressalva em HP I, x (cf. Sexto Empírico, 2000, p. 8). Para as anedotas acerca do comportamento dos céticos, cf. Diógenes Laércio, 1925, pp. 475-483.

36 Cf. Diógenes Laércio, 1925, pp. 493-499.

37 Cf. G. W. F. Hegel, 2000, p. 330. Diógenes Laércio relata que “Agripa e sua escola acrescentam a eles [aos dez modos de Enesidemo] cinco outros modos, resultando respectivamente da discordância, da extensão *ad infinitum*, da relatividade, da hipótese e da inferência recíproca” (Diógenes Laércio, 1925, p. 501).

verdadeira filosofia, por sua vez, possuiria um lado negativo voltado contra a limitação dos *atos da consciência*. Esse aspecto negativo, provido pelo verdadeiro ceticismo, revelaria a limitação do entendimento ao apontar para o caráter relativo dos objetos aí percebidos. O entendimento, segundo Hegel, determina seus objetos ao negar determinações opostas – *omnis determinatio est negatio*. Desse modo, o ponto de vista da razão, ao qual o ceticismo permitirá ascender, percebe justamente o caráter limitado, abstrato dos *atos da consciência*.

Consequentemente esse ceticismo não se dirige de modo algum contra a filosofia, mas contra o senso comum ordinário, e isso de um modo popular, e não filosófico; contra a consciência ordinária, que se apega rapidamente ao dado, ao fato, ao finito (seja ele chamado de “aparência” ou “conceito”), e prende-se a ele como certo, seguro, eterno; os tropos céticos mostram ao senso comum a instabilidade desse tipo de certeza, de um modo ao mesmo tempo próximo da consciência ordinária. (...) Desse ponto de vista, eles podem ser vistos como o primeiro estágio para a filosofia; pois o começo da filosofia deve, é claro, ser elevação por sobre a verdade fornecida pela consciência ordinária, e o pressentimento de uma verdade maior (HEGEL, 2000, p. 332).

Como se sabe, a leitura hegeliana do ceticismo, bem como de toda a história da filosofia, atende a um programa filosófico próprio, e não nos caberia aqui emitir um juízo a seu respeito. Interessa-nos apenas ter clareza quanto ao viés interpretativo que é aí empregado na avaliação do ceticismo, e que se assemelha em linhas gerais às interpretações de Stäudlin e Tennemann. As leituras que apontam para uma ruptura entre o ceticismo das obras de juventude e o materialismo da maturidade em Diderot, parece-nos, são tributárias dessa linha interpretativa, na medida em que também tomam o ceticismo como o momento negativo da filosofia do autor, quase o “pressentimento de uma verdade maior”, positiva: o materialismo. O ceticismo presente nos *Pensamentos filosóficos* e em *O passeio do cético*, assim, nada mais seria que a filosofia residual do processo de busca por uma instância filosófica positiva. Neste estudo buscaremos propor uma via alternativa de interpretação, de modo que nem o ceticismo seja visto como pura negatividade, nem o materialismo como pura positividade. Trata-se, na verdade, de desfazer essa dualidade. O ceticismo, assim, passa a ser mais que um mero ‘pensamento de crise’. Pelo contrário, o que se entendia como o ceticismo da juventude passa a ser então o traço crítico permanente de uma filosofia materialista.

* * *

Para isso, investigaremos a presença de elementos céticos na obra de Diderot em dois registros distintos,³⁸ que correspondem aproximadamente às duas grandes vertentes do ceticismo na modernidade. Richard Popkin, em sua clássica *História do ceticismo de Savonarola a Bayle*, mostrou que a retomada do ceticismo a partir do Renascimento possui certas particularidades que a distinguem do ceticismo da antiguidade. Nesse sentido, é digno de nota o fato de que essa retomada não implica numa adesão *tout court*. Na realidade, quando ela tem início, no contexto das discussões que levaram à Reforma e, logo em seguida, à Contrarreforma, o ceticismo surge como um arsenal a serviço de protestantes e católicos, ao mesmo tempo em que consiste precisamente na pecha com a qual acusam uns aos outros. Para Popkin, o ceticismo

desempenha um papel especial e diferente no período que se estende das disputas religiosas que levaram à Reforma até o desenvolvimento dos sistemas metafísicos modernos no século dezessete; um papel especial e diferente devido ao fato de que a crise intelectual trazida pela Reforma coincidiu no tempo com a redescoberta e reavivamento dos argumentos dos antigos céticos gregos (Popkin, 2003, pp. xix-xx).

O uso do ceticismo no interior do debate confessional pode causar estranheza aos que se fiam na associação do ceticismo à descrença, tornada quase regra a partir de meados do século XVII, entretanto “‘cético’ e ‘crente’ não são classificações opostas” (ibid., p. xxi). O cético levanta dúvidas a respeito das supostas justificações racionais de uma crença, sem necessariamente eliminá-la. Basta que não se queira tomar por evidência adequada da verdade última de uma proposição o que são apenas fatores de persuasão para o assentimento a ela. Ceticismo, então, “significa uma visão filosófica que levanta dúvidas a respeito da adequação ou confiabilidade

38 Piva distingue três registros do ceticismo em Diderot: “metafísico, metodológico-epistemológico e histórico” (2007, p. 175). Segundo ele, “a alusão ao ceticismo no Diderot da maturidade não possui a mesma presença e ênfase que encontramos no primeiro período do seu pensamento. As referências no segundo momento da sua obra (...) são mais lacônicas, na verdade, alusões *en passant*, ao passo que no primeiro Diderot o ceticismo aparece como um dos problemas fundamentais da filosofia a ser resolvido. Ademais, (...) o ceticismo é tratado em cada um dos dois momentos em registros diferentes. Enquanto nos *Pensamentos filosóficos* e em *O passeio do cético* a figura do cético é contraposta, num clima de acirrada *diaphonia*, à do ateu, do cristão, do deísta, do solipsista e até do espinosista, e evocada (...) em discussões essencialmente de cunho metafísico e religioso, nas obras da maturidade (...) o enfoque dado por Diderot ao ceticismo parece ser mais metodológico e epistemológico” (ibid., p. 174-175). De nossa parte, trabalharemos com a discriminação de apenas dois registros: um metafísico-religioso e um epistemológico, buscando apontar não o abandono de um em favor do outro, mas a continuidade de ambos em paralelo desde as obras de juventude até a maturidade, bem como a comunicação e articulação dos dois registros entre si. Quanto ao registro historiográfico, isolado por Piva, presente nos verbetes da *Enciclopédia* cujo tema é o ceticismo, cremos que mesmo aí o interesse de Diderot não é apenas histórico, e esses verbetes verbalizam na verdade o ceticismo tal como aparece naqueles dois registros.

da evidência que possa ser apresentada para justificar qualquer proposição” (ibidem). Ora, foi precisamente esse o problema levantado pelo debate religioso de princípios do século XVI, dando início ao que Popkin denomina uma “crise pirrônica” (ibid., p. 3). A porta de entrada para a reintrodução de ideias céticas foi a disputa, central na Reforma, a respeito da “regra da fé” [*rule of faith*], isto é, do estatuto do conhecimento religioso (ibidem).

O resultado imediato da Reforma havia sido, como alguns católicos previam, uma proliferação das seitas religiosas, cada uma julgando segundo suas próprias luzes e afirmando possuir o critério mais justo para o conhecimento religioso, e que o critério dos concorrentes estava equivocado. “Na batalha para estabelecer qual critério de fé era verdadeiro, uma atitude cética surgiu entre alguns pensadores, primeiramente como uma defesa do catolicismo” (ibid., p. 7). Em 1524, com a publicação de *De libero arbitrio*, Erasmo forneceu uma via de defesa cética da fé católica. Ele se opõe aí a toda teologia racional e ao intelectualismo dos teólogos, e defende uma “piedade cristã simples e não teológica” (ibid., p. 8). O argumento do livro é o de que a questão do livre arbítrio, assim como outras questões teológicas espinhosas, é complexa demais para que um indivíduo a desvende a partir de uma leitura ‘selvagem’ da escritura; cada indivíduo poderá chegar a uma conclusão diferente. Assim sendo, é preferível deixar a interpretação de sutilezas da Escritura a cargo da tradição milenar da Igreja e preocupar-se apenas em manter um espírito cristão de simplicidade.

Lutero responderia a Erasmo tentando contrapor completamente fé e ceticismo, e alegando que uma fé apoiada na mera tradição, como resíduo da destruição promovida pelo ceticismo, é muito pouco para o cristão, que precisa de uma convicção absoluta. O critério dessa convicção, todavia, permanece inexplicado, e o problema da proliferação das convicções permanece sem resposta, o que alimenta a percepção dos católicos de que eram os protestantes, na verdade, quem precipitava a questão no ceticismo, ao não buscarem um ponto de apoio fixo para além das consciências individuais. Calvino tenta dar mais clareza à questão, apontando a persuasão interior do fiel pelo Espírito Santo como fiadora da veracidade da Escritura, a Palavra de Deus, e como fiadora também da leitura correta dessa palavra. A Escritura, então, seria a “regra da fé”; e a persuasão interior, a evidência fundamental da verdade. “A consequência é um círculo: o critério do conhecimento religioso é a persuasão interior, a garantia da autenticidade da

persuasão interna é que ela é causada por Deus, e somos convencidos disso por nossa persuasão interior” (ibid., p. 11).

Assim, se os autores envolvidos no debate não podem ser considerados céticos em sentido estrito, pode-se legitimamente falar em uma retomada cética com base em três elementos principais. Primeiro, o ceticismo, ainda que não reivindicado para si pelas partes, é utilizado como peça acusatória de uns contra os outros. Ao mesmo tempo, porém, a problemática que se arma a partir da questão do estatuto do conhecimento religioso é essencialmente a do ceticismo em sua forma original, a saber, aquela que gira em torno do critério de verdade – daí que se fale numa *crise pyrrhonienne*. Por fim, a redescoberta da obra de Sexto Empírico concorre de maneira decisiva para essa retomada. É a partir desse mote que Popkin desdobra a história de uma das vertentes do ceticismo na modernidade, a qual comparecerá na obra Diderot, tal como a apresentamos aqui, sob a rubrica do registro metafísico-religioso.

A chave de leitura que permitirá tornar mais nítida essa linhagem e seu prolongamento até nosso autor, porém, só começa a se delinear após o momento inaugural da querela religiosa, quando entram em cena os “novos pirrônicos” e os libertinos eruditos.³⁹ Trata-se daquilo que, na falta de expressão mais adequada, chamaremos de *antropologia cética*. Montaigne foi, segundo Popkin, “aquele que sentiu de modo mais completo o impacto dos argumentos pirrônicos em favor da dúvida absoluta e sua relevância para os debates religiosos da época” (ibid., p. 44), tendo cunhado a partir dessa síntese um novo tipo de fideísmo: um “pirronismo católico” (ibid. p. 47). Para além da recuperação dos argumentos céticos apoiada em uma longa meditação dos textos de Sexto Empírico,⁴⁰ contudo, a obra de Montaigne apresenta também uma antropologia que justifica a desconfiança cética em relação às pretensões da razão humana.

Na “Apologia de Raimond Sebond” o autor procura defender o teólogo – quem havia advogado a ideia de que “todos os artigos da religião cristã podem ser

39 A primeira utilização de que temos notícia da denominação de ‘novos pirrônicos’ [*nouveaux pyrrhoniens*], referindo-se a autores como Montaigne e Charron, foi feita por Michel Mauduit em seu *Traité de religion contre les athées, les déistes et les pyrrhoniens*, impresso em 1677.

40 Popkin aponta a “Apologia de Raimond Sebond”, de Montaigne, como o “incrível produto de sua *crise pyrrhonienne* pessoal”, e menciona que “Villey, em seu estudo das fontes e do desenvolvimento dos *Ensaio*s de Montaigne, mostrou que uma grande parte da ‘Apologia’ foi escrita em 1575-76, quando Montaigne, através do estudo dos escritos de Sexto Empírico, experimentava o trauma agudo de ver todo seu mundo intelectual dissolver em dúvida completa” (Popkin, 2003, p. 47).

provados pela razão natural” (ibidem) – de duas objeções que lhe haviam sido opostas: a de que a religião cristã deve basear-se exclusivamente na fé e não na razão; e a alegação de que as razões de Sebond não eram suficientemente boas para defender uma teologia racional. Para responder à primeira objeção Montaigne expõe sua posição fideísta, reafirmando a ideia – contida na própria objeção – de que a religião se baseia primeiramente na fé, mas concedendo à razão um “estatuto de segunda classe” (ibid., p. 48), como auxiliar na compreensão dos assuntos religiosos após a aceitação dos dogmas pela fé. Todavia, é sobretudo na resposta à segunda objeção que Montaigne dá as primeiras mostras da antropologia que fundamenta sua argumentação. Ele aí esclarece que para contrapor os que objetam que as razões de Sebond são fracas se valerá dos seguintes meios: “esmagar e pisar o orgulho e a arrogância humanos; fazê-los sentir a inaniade, a vaidade e o nada do homem; retirar de suas mãos as frágeis armas de sua razão” (Montaigne apud Popkin, op. cit., p. 48). A defesa contra a segunda objeção, portanto, alegará que não são apenas as razões de Sebond que são fracas, mas as de todos os homens.

Montaigne dá então seguimento à sua modulação das expectativas em relação à natureza humana, a fim de retirá-la das alturas em que os teólogos racionalistas pretendem situá-la. Assim, não obstante sua arrogância em considerar-se o centro da criação, os homens não possuiriam vantagens se comparados aos outros animais, e sua “assim chamada racionalidade é apenas uma forma de comportamento animal” (Popkin, 2003, p. 48). O cotejo – desvantajoso para os humanos – com os animais presta-se a sublinhar os condicionantes biológicos do homem e a nos lembrar que “nosso conhecimento não nos previne de sermos governados por funções corporais e paixões” (ibidem). Em seguida, a “Apologia” apresenta um segundo grupo de argumentos cétricos, que consiste na exposição e defesa do pirronismo e na argumentação em favor de sua utilidade para a religião. O nervo dessa argumentação reside no fato de que o pirronismo é apresentado por Montaigne como conduzindo a um “estado de completa dúvida”, no qual “os pirrônicos vivem de acordo com a natureza e o costume” (ibid., p. 51). Ora, os costumes e leis dos franceses eram católicos, e é por isso que Montaigne creu encontrar no pirronismo o antídoto perfeito contra a Reforma. “O casamento da Cruz

de Cristo com as dúvidas de Pirro foi a combinação perfeita para prover a ideologia da Contra-Reforma francesa” (ibidem).⁴¹

Trata-se aí, é claro, de uma proposição normativa do pirronismo católico, e que excede já a antropologia cética que vimos buscando caracterizar.⁴² Esta não tem caráter normativo, mas sublinha a condição natural dos homens, submetidos a condicionantes biológicos, às suas paixões, etc. Como veremos mais adiante, já na aurora das Luzes, a partir de certas obras de Pierre Bayle e de Fontenelle, o escrutínio dessa antropologia será assumido como o caminho para desvendar os mecanismos do erro e da superstição.⁴³ Quando por fim retornarmos a nosso autor veremos que tudo se passa como se Diderot visse aí a brecha para a introdução das ciências da vida enquanto um recurso fundamental para esse tipo de investigação. Há portanto dois movimentos: o primeiro, propriamente cético, põe em xeque nossa pretensão de conhecer a verdade sobre as coisas, apontando antes para a limitação de nossa condição. O segundo busca explicar o que nos leva a formar nossas crenças e opiniões – uma vez descartada a possibilidade de sua adequação à verdade –, requisitando razões que acenam para a possibilidade do materialismo, e abrindo a frincha para que Diderot introduza as ciências da vida como um fator explicativo desses fenômenos. Por ora, contudo, retomemos o fio da meada e vejamos em que consiste o segundo registro em que aparece o ceticismo de Diderot, bem como sua correspondência com uma outra vertente cética moderna.

* * *

41 O nexos que liga a Contra-Reforma francesa, sobretudo o jansenismo de Pascal e cia, ao iluminismo, pelo fio de uma antropologia que parece casar perfeitamente com a teologia da Queda agostiniana, foi tematizado por Vinicius de Figueiredo em *A paixão da igualdade*, embora o autor não aborde aí o assunto pelo viés do ceticismo. Cf. Vinicius de Figueiredo, 2021.

42 Essa mesma proposta ética, um tanto conservadora, estará igualmente presente em Charron, como vimos em nosso primeiro capítulo, e entre os libertinos eruditos. Somente às vésperas do Iluminismo veremos surgir as primeiras tentativas de denúncia pública do erro e da superstição em vista de uma busca constante da verdade, ainda que relativizada.

43 A mesma antropologia cética fundamentaria ainda a defesa da tolerância no século 18. A palavra-chave para essa defesa provinha da argumentação cética (ou fideísta) de Pierre Daniel Huet, que havia escrito no início do século um *Tratado filosófico da fraqueza [foiblesse] do espírito humano*. Voltaire, em seu *Dicionário filosófico*, não hesitou em iniciar o verbete *TOLERÂNCIA* afirmando que “somos todos amassados por fraquezas [faiblesses] e erros”, para em seguida sugerir que “perdoemo-nos reciprocamente nossas tolices” (Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, p. 375). O verbete homônimo da *Enciclopédia*, escrito por Rommily, por sua vez, afirma que “a tolerância é em geral a virtude de todo ser fraco [foible], destinado a viver com seus semelhantes” (D’Alembert; Diderot (org.), *Encyclopédie...*, p. 390).

O ceticismo de Diderot em seu registro metafísico-religioso, malgrado sua intempestividade, é tributário em alguma medida do ‘novo pirronismo’ descrito por Popkin, que fixa seu marco inicial nas disputas intelectuais que fizeram eclodir a Reforma e sua divisa final no “desenvolvimento de sistemas metafísicos modernos no século dezessete” (Popkin, 2003, p. xix). A fase seguinte do ceticismo na modernidade, que excede já o recorte proposto por Popkin em seu livro – e que não deixa de ser, por sua vez, uma resposta aos sistemas racionalistas da segunda metade do *grand siècle* –, seria caracterizada por um “ceticismo epistemológico” (Popkin, 2003, p. xxi). A “crise pirrônica” gestada desde a Reforma e radicalizada por Montaigne, desse modo, teria engendrado as linhas mestras da filosofia na modernidade, e a “Apologia de Raimond Sebond” teria sido “o útero do pensamento moderno, na medida em que levou à tentativa ou de refutar o novo pirronismo ou de encontrar um modo de conviver com ele” (Popkin, 2003, p. 56). Assumindo a alternativa apresentada por Popkin, então, diríamos que a obra de Diderot parece ser uma tentativa “de encontrar um modo de conviver” com o novo pirronismo e com tudo o que ele implica, isto é, com a provisoriedade e a incompletude do conhecimento – não em benefício da dúvida completa, mas, pelo contrário, a fim de viabilizar um conhecimento possível. Trata-se já, então, de um ceticismo metodológico ou epistemológico.

Contrastando com a primazia da prática no ceticismo antigo,⁴⁴ o elemento distintivo do ceticismo moderno – em seu registro epistemológico – aparece, segundo uma das principais linhas interpretativas, na ‘guinada epistêmica’ efetuada pelo *cogito* cartesiano. Essa virada, que funda um *ceticismo epistêmico*, traz consigo o problema do insulamento da filosofia, isto é, a restrição dos questionamentos céticos às questões teóricas, deixando a experiência da vida comum imune ao veneno do ceticismo (Marcondes, 2008). Se, por um lado, esse movimento tem a vantagem de fornecer uma solução aos problemas da apraxia e da própria

44 O ceticismo antigo, por sua natureza essencialmente negativa, teve de enfrentar certas dificuldades relacionadas à maneira de se autodefinir enquanto filosofia e em relação a outras filosofias. Como não defendiam nenhuma tese, os primeiros céticos preferiam apresentar o ceticismo como *skeptiké agogé* [σκεπτική αγωγή]: um modo de vida ou uma atitude cética, caracterizada sobretudo pela suspensão do juízo, *epoché* [ἐποχή]. O ceticismo antigo possui, portanto, um sentido eminentemente prático: “o objetivo do cético é a tranquilidade em matéria de opinião e a moderação do sentimento em questões que nos são impostas” (Sexto Empírico, *Hipotiposes*, I, 12). Os céticos iniciam sua busca tentando discernir, dentre as aparências, o que é verdadeiro e o que é falso, a fim de obter tranquilidade (ataraxia); mas entram em disputa equipolente e acabam por suspender o juízo. Ao fazê-lo, a tranquilidade em matéria de opinião se segue de modo fortuito.

possibilidade da filosofia cética,⁴⁵ por outro, pode redundar na esterilidade da filosofia, que se tornaria então inócua para a vida comum. Em todo caso, além da separação entre vida comum e doutrinas filosóficas, ausente do pensamento antigo, a guinada epistêmica inaugura uma nova problemática, relacionada à existência do mundo exterior, e até mesmo um novo vocabulário, pois “o próprio termo ‘dúvida’ não possui um correlato fiel no ceticismo antigo, ao menos não com a centralidade que adquire a partir do final do século XVI” (ibid., p. 139).

Todos recordamos os três passos cruciais percorridos por Descartes na primeira de suas *Meditações Metafísicas*, vivenciados por vezes ao nível do assombro,⁴⁶ e que instalam no coração da reflexão filosófica aquilo que se convencionou chamar de *dúvida hiperbólica*. Que se nos conceda, ainda assim, a licença para recapitulá-los brevemente. Tamanha generalização da dúvida tem por intuito, paradoxalmente, tornar “impossível que possamos ter qualquer dúvida quanto ao que descobriremos, depois, ser verdadeiro” (Descartes, 1991, p. 161). Trata-se então de demolir tudo o que sabemos ou supomos saber, tudo o que foi assentado sobre bases incertas, dando origem a preconceitos, para assim termos a esperança de refundar o conhecimento sobre bases mais sólidas. A dúvida tem, pois, função metodológica. O leitor das *Meditações*, contudo, não deve ter isso em mente, pois para percorrer o caminho ao qual o autor o convida é preciso fazer a experiência da dúvida em sua integralidade e radicalidade. Como lembra Gerard Lebrun, “tomar a dúvida levemente é expor-se a nada compreender da sequência das *Meditações*” (Lebrun, in: Descartes, 1991, p. 171, nota 22).

Para iniciar a empresa de demolição de suas antigas opiniões Descartes buscará identificar e atacar o princípio que as sustenta, fazendo-as ruir todas de uma vez e evitando assim ver-se na contingência de ter de rever cada uma isoladamente, o que seria um trabalho infinito. O autor das *Meditações* então reconhece nos sentidos a fonte de todas as suas crenças e opiniões, e recorda que esses mesmos sentidos já o enganaram algumas vezes. Ora, “é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez” (Descartes, 1991, p. 168). Eis o primeiro grau da dúvida.

45 Os cétricos da Antiguidade conviveram com a acusação recorrente de que a filosofia cética, se levada ao pé da letra, levaria à paralisia, pois para agir seria preciso sustentar crenças. Isso conduzia a uma segunda acusação: a de que o ceticismo era, na verdade, impraticável.

46 “Detendo-me neste pensamento, vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que me sinto inteiramente pasmado” (Descartes, 1991, p. 168).

Mal dado esse primeiro passo, contudo, Descartes concede que nem sempre nossos sentidos incorrem no tipo de engano que ocorre, por exemplo, ao avistarmos um objeto de muito longe. Há situações em que não parece razoável duvidar do que eles nos apresentam, como aquela em que o próprio filósofo se encontra ao escrever, em seu quarto, ao pé de uma estufa, com um papel em mãos. Ainda assim – e aqui passamos ao segundo grau da dúvida –, essas sensações tão nítidas não diferem essencialmente das que ele experimentaria se estivesse sonhando que está em seu quarto, rodeado dos mesmos objetos. Nada garante de modo absoluto que o que ele percebe por meio dos sentidos como sendo o mundo ao seu redor não seja na verdade a matéria de seus sonhos. Novamente, então, a possibilidade de que haja a menor dúvida a respeito da veracidade de nossas opiniões deverá ser motivo para que sejam todas descartadas como inteiramente duvidosas.

Por fim, será preciso reconhecer que, ainda que os objetos que vemos – e que até então críamos que fossem reais – possam ser produto de nosso sonho, as composições produzidas por esse estado onírico precisam recorrer, no limite, a certas realidades irreduzíveis. Mesmo em nossos sonhos, certos elementos aparentemente verdadeiros persistem: a matéria mais básica de que é feito o sonho, a saber, a extensão e a figura das coisas que aí vemos, assim como certas noções mais abstratas que configuram a lógica segundo a qual essas coisas, mesmo em sonho, são percebidas com algum sentido, como a quantidade, a grandeza, o número, o tempo, etc. Em suma, aquilo que torna possível a experiência em seu nível mais básico vale para o sonho tanto quanto para a vigília: “quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados” (ibid., p. 169). Essa constatação, então, requisita o terceiro grau da dúvida hiperbólica: a hipótese de que um deus enganador ou um gênio maligno, sumamente poderoso, leva-nos a crer que temos um corpo, que vemos coisas à nossa volta, que sabemos que dois e dois são quatro, etc, quando, na verdade, nada disso se confirma verdadeiro.

Eis, em linhas gerais, o percurso da “Primeira Meditação”, que não procura estabelecer nenhuma verdade, mas apenas se desfazer dos antigos preconceitos. Não nos convém aqui acompanhar a sequência da argumentação cartesiana e nem mesmo voltar nossa atenção para seu argumento derradeiro, pois é, na verdade, o argumento do sonho que nos interessa. Como vimos, ele diz respeito sobretudo ao que nossos sentidos nos apresentam como sendo coisas fora de nós, e o

procedimento de generalização da dúvida só precisa ir além desse segundo grau porque Descartes pretende abarcar também aquelas significações mais abstratas e simples, de que se valem, por exemplo, a Aritmética e a Geometria, “sem cuidarem muito em se elas existem ou não na natureza” (ibid., p. 169). O argumento do sonho, por seu turno, concerne ao que se pode dizer sobre o mundo exterior.

Para Barry Stroud, o argumento de Descartes lança pela primeira vez um desafio desse porte às nossas pretensões de conhecer o mundo pelos sentidos: “é aí que o problema filosófico de nosso conhecimento do mundo exterior é posto” (Stroud, 1984, p. 13). Para o autor de *O significado do ceticismo filosófico*, pouco importa que, na sequência das *Meditações*, Descartes encontre expedientes para reassegurar o conhecimento de tudo aquilo que a “Primeira Meditação” havia posto em xeque. O argumento do sonho, sem que o próprio autor tenha se dado conta, teria alcançado um ponto sem volta ao tornar problemático nosso conhecimento a respeito do mundo exterior. Stroud tratará, então, de esmiuçar o argumento a fim de sublinhar a radicalidade do problema que ele inaugura.

Ao se encontrar em seu quarto, aquecido pelo calor de sua estufa, coberto por seu chambre e com um papel em sua mão, Descartes crê estar numa situação exemplar. Todos os estímulos sensórios se dão aí do modo menos enganoso possível. Diferentemente da visão de uma torre, que de longe parece ter outra forma que a que apresenta quando vista de perto, a percepção dos objetos ali parece se dar sem ruído, sem opacidade, sem turvação – os sentidos estão, neste caso, imunes à maior parte dos obstáculos que, segundo os tropos céticos, configurariam motivos para a suspensão do juízo. O argumento do sonho, portanto, ao colocar em dúvida os dados da sensibilidade na situação mais insuspeita possível, faz recair essa mesma dúvida com tanto mais razão sobre todas as outras experiências sensíveis. “Com esse pensamento, se estiver certo, Descartes perde o mundo inteiro” (ibid., p. 12). Uma vez dado esse passo, vemo-nos forçados, no limite, a duvidar da existência das coisas exteriores – prenuncia-se o perigo do solipsismo.

Stroud põe em relevo o fato de que quando Descartes se pergunta, na “Primeira Meditação”, se sabe de fato que está sentado ao pé da estufa segurando um papel, ele logo em seguida se pergunta também como saber que não está sonhando que está sentado ao pé da estufa segurando um papel. A questão do sonho trazida imediatamente à baila revelaria uma pressuposição cartesiana: “saber que não se está sonhando é uma condição para saber algo a respeito do mundo

exterior com base nos sentidos” (ibid., p. 20). Parece de fato inegável a suposição de que se estamos sonhando que algo é o caso, não *sabemos* que esse algo é o caso. Tampouco sabemos, apenas pelo fato de estarmos sonhando, que esse algo *não* é o caso. Todavia, nada está dito aí a respeito da dificuldade de se distinguir o sonho da vigília. A condição imposta por Descartes, entretanto, contém essa primeira proposição e dá ainda um passo a mais: se não sabemos que não estamos sonhando, não temos conhecimento sobre o mundo exterior; logo, para conhecermos algo do mundo exterior, é preciso saber que não estamos sonhando. Descartes, por assim dizer, inverte o ônus da prova. Tudo se passa como se a própria realidade é que precisasse provar que é real.

Ora, essa condição é virtualmente irrealizável. Afinal, seria preciso alguma circunstância ou estado de coisas que funcionasse como prova e que apontasse que ele não estivesse sonhando, mas como essa circunstância poderia indicar qualquer coisa de confiável se, para saber algo de certo a respeito dela, seria preciso já saber que não se trata de um sonho? Mergulha-se numa circularidade que inviabiliza qualquer tipo de prova. “Não podemos aceitar os termos do desafio de Descartes e esperar dar conta dele” (ibid., p. 20). Ou recusamos os termos já de partida, ou aceitamos os termos e nos resignamos à impossibilidade de distinguir o sono da vigília e, por conseguinte, a uma resposta negativa ao problema do conhecimento do mundo exterior.

A legitimidade da condição proposta por Descartes, todavia, não costuma ser colocada em questão pelos leitores das *Meditações*, e isso, no entender de Stroud, deve ser sintomático de algo. A familiaridade com que o raciocínio cartesiano é comumente recebido poderia se dever ao fato de que ele evoca algum lugar-comum a respeito do conhecimento, algum procedimento pertinente à própria estrutura do conhecer, por exemplo o de que “devemos saber da falsidade de todas as coisas que *sabemos* serem incompatíveis com aquilo que conhecemos” (ibid., p. 28). No entanto, como indica o exemplo do duque de Devonshire,⁴⁷ o fato de Descartes sonhar que está em seu quarto, ao pé do fogo, com um papel em mãos, não é incompatível com a possibilidade de que ele esteja de fato nessa situação. Portanto, se parece óbvio ao leitor que a condição colocada por Descartes precisa ser atendida, isso não se deve àquele lugar-comum. Deve haver então algum outro

47 O exemplo do duque de Devonshire, evocado por Stroud, é utilizado originalmente por G. E. Moore. O duque teria sonhado que fazia um discurso na Câmara dos Lordes e, ao despertar, viu-se de fato discursando na Câmara dos Lordes.

procedimento que utilizamos em ações corriqueiras do nosso cotidiano e que fundamenta nosso assentimento a essa condição, e o livro de Stroud se dedicará a mostrar o parentesco do raciocínio cartesiano com as formas comuns e espontâneas do conhecimento, bem como o fracasso das tentativas – por Kant, Moore, Austin, Carnap e Quine – de responder ao desafio colocado pelo argumento do sonho ou de recusar seus termos.

Em resumo, a ideia apresentada por Stroud é a de que o raciocínio cartesiano é de natureza tal que nos enreda em sua malha, fazendo-nos aceitar seu desafio, pois se vale dos procedimentos normais que utilizamos para – supostamente – conhecer qualquer coisa. No entanto, uma vez aceitos os termos do desafio, fatalmente teremos de aceitar sua conclusão cética. A única maneira de evitar essa conclusão é recusar a condição colocada pelo desafio cartesiano ao conhecimento. Mas será possível fazê-lo, se essa condição for simplesmente a “instância de um procedimento geral que reconhecemos e no qual insistimos ao fazermos e avaliarmos alegações de conhecimento na vida cotidiana e científica” (ibid., p. 31), sobretudo tendo em conta que esses procedimentos e práticas são tudo o que temos de referência ao abordar o conhecimento? Assim, “se aquela condição é um ‘fato’ de nossa concepção ordinária de conhecimento, teremos que aceitar a conclusão de que ninguém sabe nada sobre o mundo ao nosso redor” (ibidem).

As consequências dessa conclusão cética, por sua vez, são mais graves do que suporia uma avaliação imediata. Com efeito, é possível olhar para essa conclusão e considerar que o que ela interdita é somente um tipo de conhecimento absoluto sobre as coisas como são em si mesmas, mas que o tipo de conhecimento com que a grande maioria das pessoas se ocupa em seu cotidiano permanece tal e qual. Stroud considera, no entanto, que o dano causado é consideravelmente maior: a própria natureza de nosso conhecimento sobre as coisas comuns do dia a dia é alterada; “o tipo de conhecimento que somos levados a perceber que nos falta é precisamente o tipo de conhecimento que originalmente pensávamos ter, a respeito de coisas como estar sentado ao pé do fogo segurando um pedaço de papel” (ibid., p. 36). Não teríamos ainda em Descartes, portanto, um insulamento completo da filosofia. É com Kant, segundo Myles Burnyeat, que isso ocorre pela primeira vez. “Para Burnyeat, Kant é efetivamente o filósofo que inaugura o insulamento na filosofia moderna ao separar o plano do empírico e o do transcendental” (Marcondes, 2008, p. 141). É Descartes, em todo caso, quem inaugura a problemática própria ao

ceticismo epistêmico, e as *Meditações* podem, sob esse aspecto, ser tomadas como seu marco inaugural. Como veremos na parte final deste capítulo, também Diderot se viu às voltas com esse problema: para se valer do tipo de ceticismo metodológico que lhe permitiria forjar um materialismo não dogmático ou crítico, era preciso enfrentar o risco do solipsismo.

II

Diderot, como se sabe, foi preparado desde a infância para a carreira eclesiástica, tendo inclusive deixado Langres, sua terra natal, para concluir em Paris os estudos que lhe permitiriam alcançar esse objetivo.⁴⁸ Depois de ter estudado em um colégio jesuíta na província, Diderot frequentou na capital um mosteiro de orientação jansenista, além da própria Sorbonne, cujos doutores eram em sua maioria papistas. Nosso autor, portanto, conheceu a partir de dentro as vertentes rivais do catolicismo francês, e adquiriu uma cultura teológica sólida, de que daria provas em alguns de seus textos. Para além de uma simples curiosidade ou do desejo de acúmulo de conhecimentos teológicos, porém, é provável que esse trânsito por entre as diferentes tendências no interior do catolicismo revelasse já a inquietação do jovem estudioso que se depara com as incongruências da religião.⁴⁹

Seja como for, a estadia em Paris não só evidenciou-lhe os conflitos internos à religião, mas colocou-o também em contato com a irreligião. Era ali que circulava – *sous le manteau*, segundo a expressão francesa – uma ampla gama de manuscritos clandestinos difundindo ideias heterodoxas, com as quais Diderot certamente travou

48 A infância e a adolescência de Diderot, em Langres, embora sejam objeto de documentação muito escassa, são narradas por inúmeras biografias. Cf. Franco Venturi, *Jeunesse de Diderot (1713-1753)*, pp. 13-45; Arthur Wilson, *Diderot*, pp. 30-59; Gerhardt Stenger, *Diderot le combattant de la liberté*, pp. 11-20; Andrew Curran, *Diderot e a arte de pensar livremente*, cap. 1, n.p.

49 Algumas dessas incongruências são apontadas já nos *Pensamentos filosóficos*. Fiquemos com alguns poucos exemplos: o pensamento VI questiona a validade de preceitos religiosos seletivos, que valem para alguns indivíduos e não para outros – lembremos que o catolicismo, já na etimologia da palavra, remete à ideia de universalismo –, e cita os exemplos da doutrina agostiniana da graça, retomada pelos jansenistas, que elege alguns predestinados, e do monasticismo, cujo exemplo, se seguido por todos, fundaria um mundo de eremitas isolados uns dos outros, sem vida em sociedade possível. O pensamento VII evidencia a contradição de um Deus entendido como pura bondade ser cultuado pela autoflagelação, como, por exemplo, a praticada pelos convulsionários de Saint Médard, na vizinhança onde Diderot residia em Paris. O pensamento IX refuta o argumento muito utilizado de que a ideia de Deus conforta os homens diante dos temores e incertezas da morte: em vista do cenário de uma vida pós-morte pintado pelos devotos, com ameaças de castigos terríveis, haveria menos a temer se Deus não existisse e a morte fosse o fim derradeiro (Cf. Diderot, 1998, pp. 12-14).

conhecimento.⁵⁰ A transição da devoção herdada do ambiente familiar em Langres para a irreligião da capital, contudo, não parece ter sido repentina, nem tampouco desprovida de perturbações. Os *Pensamentos filosóficos* (1746), com efeito, atestam ainda um estado de tensão do autor em certas passagens. Embora muitas das ideias aí avançadas tenham teor explicitamente irreligioso, o autor hesita, recua, e conclui o texto dizendo que, “depois de longas oscilações”, sua balança “pendeu para o lado do cristão” (Diderot, 1998, p. 58).⁵¹ Há uma oscilação entre o tom quase angustiado do cristão em crise, e o tom mais leve do deísta – por vezes cético – que vê seus temores se desfazerem junto com suas crenças.

O ateísmo ecoa no interior dos *Pensamentos*, mas não exatamente como a voz do autor. Pequenas dissonâncias deslocam o discurso ateu para um lugar de alteridade. Diderot reconhece sua força, mas não cede a ela. Assim, o pensamento XV, que figura entre os mais longos da obra, dá voz aos argumentos ateus,⁵² mas quase todo o fragmento aparece entre aspas, como a citação de um discurso alheio. A resposta do devoto a essa argumentação, por sua vez, é apresentada pelo próprio ateu como um discurso de ordem inferior, que ataca a pessoa em vez de opor-lhe razões e buscar a verdade. “Eis, diz o ateu, o que vos objeto; e o que tens a me responder?... ‘que sou um celerado, e que se não tivesse nada a temer de Deus, não combateria sua existência’” (ibid., p. 18). É o autor, por fim, em primeira pessoa, quem sai em defesa do ateu:

Deixemos essa frase aos declamadores, ela pode chocar a verdade; a urbanidade a interdita, e ela denota pouca caridade. Porque um homem erra ao não crer em Deus, temos o direito de ofendê-lo? Recorre-se às invectivas apenas quando faltam provas. Entre dois controversistas, pode-se apostar cem contra um que aquele que está errado se enervará. “Empunhas teus trovões em vez de responder, diz Menipo a Júpiter; logo, não tens razão” (DIDEROT, 1998, p. 18).

Note-se que a defesa do ateu é feita não pela veracidade de seus argumentos, mas pela fraqueza ou ausência de argumentos do devoto, que se destempera e parte para a ofensa pessoal. O critério para averiguar qual dos dois

50 Segundo Curran, “na época em que começou a questionar ativamente o que percebia como incoerências e falhas do catolicismo, Diderot certamente estava familiarizado com a (ou tinha ouvido a respeito da) longa tradição de livre-pensamento e de livros clandestinos que serviram para introduzir a ‘irreligião’ e mesmo o ateísmo no tecido cultural da capital” (Curran, 2022, n.p.).

51 É possível e até provável que essa conclusão cristã se deva a um cuidado do autor em relação à perseguição, assim como sua caracterização de Shaftesbury como um teísta, isto é, um crente no Deus revelado. A simpatia de Diderot neste momento parece de fato pender para o deísmo propriamente dito.

52 O discurso do ateu ataca duas das principais teses do cristianismo: a criação divina do mundo e a providência (Cf. Diderot, 1998, pp. 17-18).

deve ter razão, aliás, é aquele que Shaftesbury atribuía ao bufão que costumava ir aos tribunais assistir disputas em latim sem entender nada do que se dizia ali: aquele que se exaltasse e perdesse a calma provavelmente estava sendo derrotado.⁵³ Com efeito, é o deísmo inglês, sobretudo o de Shaftesbury – e não o radicalismo ateu dos manuscritos clandestinos que circulavam por Paris –, quem tem mais apelo sobre Diderot enquanto ele escreve seus *Pensamentos*.⁵⁴ Há, então, um reconhecimento da honestidade intelectual do ateu, mas o ateísmo é visto ainda como algo a ser combatido, e “somente o deísta pode fazer frente ao ateu” (ibid., p. 16).

O essencial da posição deísta, para Diderot, consiste em se valer do conhecimento da natureza, por meio das ciências experimentais, como argumento favorável à existência de um Deus criador. Trata-se, portanto, de uma religião natural, que se contrapõe à religião revelada do supersticioso. “Foi apenas nas obras de Newton, de Musschenbroek, de Hartzoeker e de Nieuwentyt que se encontrou provas satisfatórias da existência de um ser soberanamente inteligente” (ibid., p. 19).⁵⁵ Assim, o deísta se erige em opositor ferrenho tanto do ateu quanto do metafísico, cuja ontologia é inútil no combate ao ateísmo. “As meditações sublimes de Malebranche e de Descartes eram menos próprias a abalar o materialismo que uma observação de Malpighi” (ibidem). As considerações metafísicas, pelo contrário, trabalhariam contra a hipótese deísta. “As sutilezas da ontologia forjaram, na melhor das hipóteses, cétricos; é ao conhecimento da natureza que coube forjar os verdadeiros deístas” (ibid., p. 20).

Por fim, é ainda no interior do debate entre teísmo, deísmo e ateísmo – portanto, num registro metafísico-religioso – que desponta pela primeira vez o ceticismo de Diderot, ainda que seu sentido no texto não seja unívoco. Isso ocorre porque o percurso desenhado pelos *Pensamentos* é, na realidade, um jogo de perspectivas. Diderot aí passeia pelos pontos de vista do devoto, do ateu, do deísta e do cétrico, do mesmo modo que, pouco depois, descreveria o *Passeio* de Aristo e

53 Cf. “Quem ri por último, ri melhor: humor, riso e sátira no Século da Crítica”, in: Suzuki, 2014, pp. 385-410.

54 Ainda segundo Curran, “embora Paris estivesse sendo inundada por tais manuscritos e livros ímpios enquanto Diderot chegava à idade adulta, os estudiosos não sabem se ele chegou a ler Espinosa ou, o que é ainda menos provável, Meslier, nos anos posteriores a sua saída da Sorbonne. O que não se discute é que, se Diderot folheou alguma dessas obras, elas não o levaram a entrar de cabeça no ateísmo. Sua conversão à descrença começou bem mais devagar, com uma série de livros aparentemente mais inofensivos, em sua maioria ingleses” (Curran, op. cit. n. p.).

55 Esse deísmo, com efeito, parece ser a posição preponderante nos *Pensamentos*, e é reafirmado em um opúsculo intitulado *Da suficiência da religião natural*, cuja redação data da mesma época.

Cleóbulo pelos caminhos dos espinhos, das castanheiras e das flores. Assim, da perspectiva do deísmo, o ceticismo é, primeiramente, o objeto de uma reprovação moral: sobretudo ao ateu, mas também ao cético, faltaria o fundamento para a ação virtuosa. “O deísta afirma a existência de um Deus, a imortalidade da alma e suas consequências; o cético não se decidiu a respeito dessas questões; o ateu as nega. O cético tem então, para ser virtuoso, um motivo a mais que o ateu e uma razão a menos que o deísta” (ibid., p. 26).⁵⁶

Poder-se-ia dizer, no entanto, que é ainda do ponto de vista do deísmo que o ceticismo recebe também um comentário elogioso: louva-se o papel metodológico que ele desempenha na busca pela verdade. Trata-se aqui de entendê-lo como ferramenta metodológica, um ceticismo provisório,⁵⁷ que permitirá sopesar adequadamente e sem precipitação as posições em litígio. O cético, então, aparece aqui como “um filósofo que duvidou de tudo o que crê, e que crê no que um uso legítimo de sua razão e de seus sentidos lhe demonstrou ser verdadeiro” (ibid., p. 32). Assim, o elogio do papel metodológico do ceticismo, ainda no interior de um registro metafísico-religioso, prenuncia uma aliança entre ceticismo e filosofia experimental que perduraria ao longo de toda a obra do autor, e prepara já a transição para o registro epistemológico, que será objeto de nossas considerações mais adiante.

Por sua vez, o objeto principal de nosso interesse aqui, a saber, uma certa *antropologia cética*, forma no centro dos *Pensamentos filosóficos*, antes mesmo que o ceticismo seja aí tematizado explicitamente. Novamente é a leitura de Shaftesbury que informa a reflexão de Diderot quando, no pensamento XI, o elemento cético desponta sub-repticiamente, sem que o autor precise nominá-lo. Depois de haver mencionado algumas das “ideias sombrias da superstição” (ibid., p. 14), Diderot se pergunta por que a devoção de alguns é tão rigorista, enquanto a de outros é leve e alegre; “de onde vem essa diferença de sentimentos entre pessoas que se prostram

56 O tema da fundamentação de uma moral ateia, que se aplicaria também aqui ao cético, ocupou Diderot por muitos anos, e parece ter sido um dos principais motivos de sua resistência inicial ao ateísmo. Em *O passeio do cético*, o ateu, ao retornar para casa, encontra seu lar violado pelo ex-cristão que ele convertera ao ateísmo (Cf. Diderot, 1994a, p. 120). Nesse momento, portanto, o deísmo tem sobre o ateísmo uma vantagem argumentativa, oferecida pelo conhecimento da natureza que evidenciaria uma inteligência superior, acrescida da vantagem moral, por fornecer um fundamento para a virtude.

57 Lido nessa chave o texto de fato daria ensejo ao tipo de interpretação que mencionamos de início, que vê o ceticismo de Diderot como uma filosofia provisória, antecedendo uma suposta decisão pelo materialismo. Há no texto, porém, outras nuances do ceticismo que, cremos, justificarão nossa tentativa de argumentar em favor da interpretação de que o autor não abandona o ceticismo em favor do materialismo, mas funde-os numa nova síntese.

ao pé dos mesmos altares?” (ibid., p. 15), e avança em seguida uma hipótese explicativa:

Seguiria também a piedade as leis do maldito temperamento? E como negá-lo, infelizmente? Sua influência se faz sentir muito sensivelmente no mesmo devoto; ele vê, segundo o modo como é afetado, um Deus vingativo ou misericordioso, os infernos ou os céus abertos; ele treme de pavor ou queima de amor; é uma febre que possui seus acessos frios e quentes (Diderot, 1998, pp. 14-15).

Nessas linhas se efetua pela primeira vez um movimento decisivo do texto e da obra de Diderot, condensado de forma ainda mais límpida na frase que antecede o trecho acima: “as ideias sombrias da superstição são mais geralmente aprovadas que seguidas” (ibid., p. 14). Trata-se de estabelecer uma relação de determinação, em alguma medida, entre o fundamento inconsciente da volição dos homens – quer o chamemos de temperamento, inclinação, paixões, etc –, de um lado, e suas ideias acerca de Deus e da moral, de outro. Isso significa, ao mesmo tempo, que os discursos oficiais das religiões e das doutrinas morais são mais “aprovados que seguidos”, ou seja, o caminho inverso fica interdito – ou, dito de modo ainda mais direto: as ideias gerais não determinam a vontade e a conduta dos homens.

Daí que o aforismo XVII insinue que as questões metafísicas e religiosas, no limite, não se decidem no plano argumentativo, e que por isso os discursos metafísicos são inúteis – além é claro de sua falta de lastro na experiência –, pois, mesmo supondo que um deles estivesse correto, não é a retidão do discurso o que persuade e convence; os homens são levados a formar suas opiniões por outras causas que não a razoabilidade e a veracidade das ideias em jogo. “Toda a conversa fiada da metafísica não vale um argumento *ad hominem*. Para convencer basta às vezes despertar o sentimento físico ou moral” (ibid., p. 19). Um pouco adiante, no pensamento XXIX, Diderot tira todas as consequências dessa tese: “um sofisma não pode me afetar mais vivamente que uma prova sólida? Tenho necessidade de consentir ao falso que tomo por verdadeiro, e de rejeitar o verdadeiro que tomo por falso” (ibid., p. 31). Resulta daí um argumento para que se evite moralizar a questão, afinal “condenar um homem por maus raciocínios é esquecer que ele é um tolo para tratá-lo como mau” (ibidem).⁵⁸

Em *O passeio do cético*, como vimos no capítulo anterior, Diderot opera um descolamento entre duas camadas de sentido que teria repercussões em obras

58 O trecho em questão parece ecoar as ideias de Pierre Bayle a respeito dos direitos inalienáveis da consciência errante.

posteriores. Na segunda parte da alegoria – o caminho das castanheiras –, os filósofos das diferentes escolas, após constatarem a diversidade de suas doutrinas, partem em uma investigação que resulta inconclusa, e retornam sem uma resposta.⁵⁹ Trata-se, obviamente, do protocolo cético: a dúvida diante da contraposição de opiniões (caráter aporético) deve levar à investigação (caráter zetético) que, não podendo concluir por nenhuma das partes em disputa (caráter cético), deve conduzir à suspensão do juízo, a *epoché* (caráter efético).⁶⁰ No entanto, para além – ou aquém – da superfície em que se dá o debate filosófico, com longas explanações de sistemas filosóficos redundando na irresolução, o texto de Diderot, já sabemos, dramatiza a teoria shaftesburyana do entusiasmo. É nessa camada subliminar do texto que o sentido do debate se decide de fato. Os filósofos dogmáticos – na verdade, todos eles, inclusive o pirrônico –, ao defenderem suas teorias e sistemas, assumem um tom entusiasmado que os faz cair no ridículo. Ao fim, a sátira e o ceticismo dão a palavra filosófica definitiva. Ora, essa estrutura narrativa, apontando a heteronomia do pensamento, abre a fresta onde poderá se instalar uma teoria explicativa das crenças, uma espécie de metafilosofia que explica a determinação do pensamento pela organização biológica, como, de resto, os *Pensamentos filosóficos* já insinuavam.

Ao fim da alegoria o autor faz apenas um aceno ao materialismo de tipo sensualista e libertino: a busca do filósofo se encerra no jardim das flores, caminho da libertinagem de costumes, onde ele se vê nos braços de uma bela mulher. O terreno é preparado, mas ainda não é cultivado. O cultivo se dará pelo influxo da ciência experimental, em especial da fisiologia, que informará aquela metafilosofia e a antropologia cético-materialista de Diderot. De todo modo, os *Pensamentos* e *O passeio do cético* realizam pela primeira vez a manobra decisiva, um recuo crítico, ou, se preferirmos, um recuo cético: o sentido dos discursos e das práticas não se resolve no primeiro plano, o dos argumentos e das intenções conscientes. Essa estrutura de fundo armada pelo texto, ancorada numa antropologia cética, e que

59 Cf. Diderot, 1994a, pp. 102-120.

60 Diógenes Laércio relata que os céuticos “eram chamados pirrônicos por causa do nome de seu mestre, mas também de aporéticos, céuticos, eféticos e até zetéticos, por causa de seus princípios, se podemos nos expressar assim – zetéticos ou buscadores porque estavam sempre buscando a verdade, céuticos ou inquisidores porque estavam sempre procurando uma solução sem nunca encontrá-la, eféticos ou dubitativos por causa do estado mental que decorria de sua busca, quer dizer, a suspensão do juízo, e finalmente aporéticos ou perplexos, pois não somente eles mas até os filósofos dogmáticos por sua vez ficavam com frequência perplexos” (Diógenes Laércio, 1925, p. 483).

duplica a realidade em duas camadas de sentido, reaparecerá inúmeras vezes em textos ulteriores, reiterando sua pertinência no quadro da filosofia materialista do autor e, mais que isso, sendo corroborada por esse mesmo materialismo. Antes de adentrarmos nesses desdobramentos, todavia, vejamos de que modo a questão já vinha sendo preparada na virada do século, de modo a disponibilizar a Diderot um quadro conceitual e um aparato crítico que ele tratará de reinterpretar, em seguida, à luz das novas ciências da vida.

* * *

A retomada do ceticismo no contexto das disputas religiosas, a partir do século XVI e avançando século XVII adentro, produziu, como vimos, não apenas um reavivamento dos argumentos céticos – tal como apresentados por Sexto Empírico –, mas ainda uma espécie de horizonte cético comum, frequentemente expresso por meio da retórica agostiniana da Queda, enfatizando a fraqueza e a pequenez dos homens perante a grandeza de Deus.⁶¹ Em fins do século XVII, sobretudo na obra de dois autores francófonos, esse horizonte comum dá ensejo a investigações acerca do mecanismo interno das crenças e superstições a partir do material histórico disponível, isto é, a partir da análise das próprias crenças e superstições. Trata-se de duas obras fulcrais na demarcação da transição à Era das Luzes: os *Pensamentos diversos sobre o cometa* (1682), de Pierre Bayle, e a *História dos oráculos* (1686), de Fontenelle.⁶²

Os *Pensamentos diversos*, primeira obra publicada por Bayle, foram concebidos por ocasião da passagem de um cometa, visível em solo francês em

61 Popkin menciona o fato de que uma passagem das Escrituras, os versículos 1:19-21 de 1 Coríntios, era a preferida dos “novos pirrônicos”. No entanto, ela foi fornecida primeiro por Montaigne como suporte de seu “fideísmo completo” e apresentada “como um sumário do ceticismo que ele desenvolvia” (Popkin, 2003, p. 49). Popkin ressalta que até o momento em que o trecho da epístola paulina é introduzido Montaigne havia se valido apenas de referências a Sexto Empírico, Cícero, Diógenes Laércio e Lucrécio, e após a citação bíblica, igualmente, ele retorna à carga da argumentação cética. O autor da *História do ceticismo* pretende com isso se opor às interpretações que fundamentam o ceticismo de Montaigne a respeito do conhecimento humano “na onipotência divina e na inabilidade do homem para conhecer Deus diretamente” (ibid., p. 50). Segundo ele, “para Montaigne e seus seguidores, foi sempre o peso massivo dos argumentos e observações pirrônicos e acadêmicos que levou à apreciação e compreensão do que Paulo havia dito” (ibidem). “O uso que Montaigne faz de Paulo é significativo na medida em que coloca em modo bíblico o resultado do criticismo pirrônico” (ibidem).

62 Como veremos adiante, a *História dos oráculos* é o ponto de partida para uma contextualização da problemática comum a Fontenelle e Bayle, muito embora os desdobramentos que mais nos interessam aqui estejam presentes na verdade em *Da origem das fábulas* e em *Sobre a história*.

dezembro de 1680 – ou melhor, pela impressão causada na opinião pública após a passagem desse cometa, afinal não faltaram especulações a respeito das significações sobrenaturais daquilo que, para Bayle, não eram mais que “corpos sujeitos às leis ordinárias da natureza” (Bayle, 2007, p. 67). A crença nos presságios remontava ao tempo das religiões pagãs, e sua persistência nos tempos modernos – mesmo entre os cristãos – levantava a questão a respeito do mecanismo da crença e da superstição. “Se pretendemos compreender suas engrenagens [da superstição], é preciso interrogarmos a propensão dos homens a crer, a esperar e a temer independentemente do saber que acumularam” (Bost, in: Bayle, 2007, p. 10). O argumento que constitui o núcleo do livro, assim, teria nascido das conversas de Bayle com seus contemporâneos a respeito do significado do cometa. Diante da constatação do hiato entre o que os homens fazem e o que professam – afinal a doutrina cristã repudiava tais crenças –, isto é, de que não são suas ideias e argumentos que impulsionam suas ações, Bayle perceberá a necessidade de ajustar seu ataque à superstição a essa condição:

confrontado com o temor ou a inquietude de seus interlocutores, Bayle primeiro se esforça para acalmá-los por meio de raciocínios filosóficos. Mas, tendo logo percebido a dimensão irracional das reações que recebia, (...) ele teria trocado o fuzil de ombro e recorrido a um argumento teológico inédito: pretender que os cometas pressagiam os males pelos quais Deus quer punir os humanos significaria dizer que Deus faz milagres que reforçam necessariamente a idolatria no mundo (ibid., p. 11).

Assim, seu argumento se move, por assim dizer, dentro do campo religioso, causando menos sobressalto em seus interlocutores. Ao mesmo tempo, trata-se de criar a personagem de um autor católico como suposto autor das cartas que compõem o livro, a fim de que não transpareça o interesse polêmico de um protestante em litigar com seus adversários de confissão. A estratégia argumentativa utilizada por Bayle, por sua vez, se adéqua a seu pressuposto cético. Sabendo que os homens, muitas vezes, creem porque querem crer mais que pela persuasão de uma evidência ou de uma razão suficiente, Bayle enfileira uma série de argumentos provando o mesmo ponto. Virtualmente, isso poderia significar o enfraquecimento de cada argumento em si, já que o argumento seguinte não seria necessário caso o(s) anterior(es) bastasse(m). Na prática, porém, Bayle conta com um interlocutor movido não apenas pelo intelecto, mas apegado a suas opiniões e crenças, predisposto a perseverar nelas, segundo a inclinação de suas paixões. A série de argumentos, assim, funciona como uma sucessão de golpes que, ao valor intelectual da

argumentação, acrescenta a força da repetição e aniquila os eventuais vestígios de crença que um argumento anterior possa ter deixado incólumes.

O argumento teológico inaugurado por Bayle, portanto, responde às demandas de um debate que não se move no plano da pura ideia, e já aí, como sabemos, reside uma preocupação informada por uma antropologia cética. Ademais, os próprios termos em que Bayle coloca a questão da crença na superstição, por si sós, vinculam sua reflexão à herança cética do “novo pirronismo” e do libertinismo erudito ao fazerem referência à fraqueza humana e às propensões dos homens ao erro:

É fácil compreender que os pagãos criam fortemente que os cometas, os eclipses, etc, pressagiavam grandes males se consideramos a propensão natural do homem em atormentar-se com o futuro e seu costume de encontrar o maravilhoso e o mistério em tudo aquilo que não ocorre com frequência. (...) Quando alguém foi malicioso o bastante para querer tirar vantagem da fraqueza humana [*la faiblesse de l'homme*] e teve engenhosidade suficiente para inventar alguma coisa que pudesse servir a esse propósito, não deixou de fazê-lo, isto é, de se vangloriar do conhecimento das coisas futuras (Bayle, 2007, p. 184).⁶³

A menção à “fraqueza humana”, em seguida, tem como corolário o recurso à retórica salomônica de condenação do orgulho e da vaidade:

Quanto mais se estuda o homem, mais se conhece que o orgulho é sua paixão dominante e que ele afeta grandeza até na mais triste miséria. Débil [*chétive*] e caduca criatura que é, ele pôde se persuadir de que não poderia morrer sem perturbar toda a natureza e sem obrigar o Céu a arcar com os encargos de iluminar a pompa de seu funeral. Tola e ridícula vaidade! (ibid., p. 195).

Numa leitura um pouco a contrapelo, isto é, reordenando o texto em vista do que nos interessa aqui, diríamos que o livro de Bayle, após caracterizar abundantemente o horizonte cético do autor, opera outros três movimentos decisivos e interconectados, a saber, (i) um exame dos mecanismos pelos quais a superstição se insere nos espíritos e aí fica entranhada, (ii) uma investigação acerca dos reais determinantes das condutas dos homens e (iii) uma constatação da discrepância

63 O mesmo léxico reaparece no §92: “Ainda um comentário, senhor, sobre o que dissemos a respeito dos cristãos estarem tanto quanto os outros homens ao alcance das superstições dos presságios. Isso não deveria ocorrer. O conhecimento que a fé nos dá da natureza de Deus e a sólida doutrina daqueles que nos instruem sobre as verdades cristãs deveriam nos curar dessas fraquezas [*de ce faible-là*]. Mas qual! O homem é sempre homem. A providência divina, não vendo propósito em estabelecer sua graça sobre as ruínas de nossa natureza, contenta-se em dar-nos uma graça que sustenta nossa fragilidade [*infirmité*]. Mas, como o fundo de nossa natureza – sujeita a uma infinidade de ilusões, de preconceitos, de paixões e de vícios – subsiste sempre, é moralmente impossível que os cristãos, com todas as luzes e todas as graças que Deus espalha sobre eles, não recaiam nas mesmas desordens em que recaem os outros homens” (Bayle, 2007, p. 215).

existente entre essas condutas e as ideias gerais às quais os homens prestam tributo.

Na análise dos mecanismos da superstição Bayle faz duas considerações principais. Primeiro, corroborando uma observação feita pelos autores da *Arte de pensar* – isto é, da Lógica de Port-Royal –, ele afirma que a maior parte dos homens decide por uma ou outra crença com base em “certas marcas exteriores e estrangeiras que eles julgam serem mais próprias da verdade que da falsidade e que podem ser distinguidas facilmente” (ibid., p. 236), em vez de buscar razões mais sólidas mas que, em contrapartida, demandariam um esforço maior. Dentre essas “marcas exteriores” se destacam “a antiguidade e a generalidade de uma opinião” (ibidem), ou seja, o fato de uma opinião ou crença ser aceita desde tempos longínquos e o fato de ser amplamente difundida frequentemente são tomados como índices de sua verdade e, assim, dispensam maiores cuidados que antecedam o assentimento a ela. Em seguida, uma segunda consideração opera já a transição ao movimento seguinte do texto, pois Bayle afirma que a capacidade de persuasão de “certas opiniões falsas” não reside somente naquelas marcas exteriores, mas ainda no fato de que “vão ao encontro dos preconceitos de infância ou das paixões do coração, como é o caso de todas as pretensas regras dos presságios” (ibid., p. 235). Em alguma medida, o apelo dessas crenças reside, então, em sua capacidade de viver numa espécie de simbiose ou associação com a natureza humana, aproveitando o fluxo das paixões para retroalimentá-las. Resta saber então que paixões são essas.

Bayle dedica uma longa sequência de parágrafos à refutação do argumento, utilizado pelos cristãos, de que os idólatras se encontrariam em melhor situação aos olhos de Deus e estariam mais próximos da virtude que os ateus. Trata-se de um argumento em defesa da cristandade por meio de uma teoria dos círculos de proximidade em relação ao núcleo da fé cristã. Segundo essa teoria, comum na apologética cristã,⁶⁴ protestantes e católicos encontram-se tão próximos quanto possível da verdade, e dela se distanciam progressivamente as outras confissões monoteístas, os pagãos ou politeístas e, por fim, os ateus. É no contexto dessa refutação que Bayle realiza outros dois movimentos, dentre os três mencionados acima. A refutação de Bayle se concentra em mostrar que o princípio da conduta de

⁶⁴ Essa teoria foi veiculada, entre outros, por Pierre Charron em seu *Les trois véritez contre les athées, idolâtres, juifs, mahumétans, hérétiques & schismatiques*, de 1593.

idólatras e ateus, indistintamente, reside em suas paixões e seu temperamento, sedimentados pelos hábitos, e não naquilo que acreditam ou sabem a respeito de uma divindade qualquer.

Não há nada aí que não se pudesse atribuir ao temperamento, à educação, ao desejo de glória, ao gosto que se tem por uma certa reputação, à estima que se pode conceber pelo que parece honesto e louvável, e a muitos outros motivos que dizem respeito a todos os homens, tenham eles uma religião ou não (Bayle, 2007, pp. 312-313).

A explicitação dos verdadeiros determinantes das condutas dos homens surge de modo mais completo no §135, quando Bayle afirma que “o homem não se determina a uma certa ação em vez de outra em razão dos conhecimentos gerais que possui do que deve fazer, mas pelo juízo particular que faz de cada coisa no momento de agir” (ibid., p. 291), e que esse juízo “quase sempre se acomoda à paixão dominante do coração, ao pendor do temperamento, à força dos hábitos contraídos e ao gosto ou à sensibilidade que se tem por certos objetos” (ibidem). Os preceitos gerais da religião ou de uma doutrina moral, portanto, muito raramente são a causa da conduta dos indivíduos. Isso não quer dizer que estes jamais se comportem em conformidade com aqueles preceitos, e sim que o fazem quando “isso não os impede de satisfazer as paixões dominantes de seu coração, ou mesmo porque o temor da infâmia e de algum castigo temporal lhes conduz a isso” (ibid., p. 296).

Os homens se conformam às leis de sua religião enquanto podem fazê-lo sem muito incômodo e veem que o desprezo dessas leis lhes seria funesto. (...) As paixões do homem são tão engenhosas em se compensar que encontram ocasião de triunfar até nas coisas que lhes são opostas (ibid., p. 295).

A observação dos costumes dos diversos povos, Bayle acrescenta, ratificaria sua tese. Afinal, donde viria a razão para o fato de que os vícios dos homens são basicamente os mesmos em toda parte, a despeito das diferenças de cultura, costumes e religião?

Donde vem, eu vos rogo, que ao passo que há entre os homens uma diversidade prodigiosa de opiniões no que tange à maneira de servir a Deus e de viver segundo as regras do decoro, não obstante vemos certas paixões reinarem com constância em todos os países e em todos os séculos? (...) De onde vem tudo isso senão do fato de que o verdadeiro princípio das ações do homem (excetuando aqueles em que a graça do Espírito Santo se emprega em toda a sua eficácia) é o temperamento, a inclinação natural para o prazer, o gosto que se adquire por certo objeto, o desejo de agradar a alguém, um hábito contraído no convívio com os amigos, ou qualquer outra disposição proveniente do fundo de nossa natureza, em qualquer país

que se tenha nascido e quaisquer que sejam os conhecimentos que preenchem nosso espírito? (ibid., p. 293).

O terceiro movimento, por fim, não é mais que uma inferência feita a partir do que já foi dito, quer dizer, se o que determina de fato o comportamento de um indivíduo é o juízo particular que ele efetua em cada caso, e se esse juízo, por sua vez, responde ao pendor de suas paixões, seu temperamento, etc, então fica patente a discrepância entre a conduta desse indivíduo e as ideias gerais que ele eventualmente venha a professar. Bayle exemplifica essa constatação com a hipótese de que se pedisse a seres de outro mundo para que adivinhassem quais são os costumes dos cristãos, fornecendo-lhes apenas as seguintes informações: que “são criaturas dotadas de razão e de bom senso, ávidas de felicidade, convencidas de que há um paraíso para os que obedecem à lei de Deus e um inferno para os que não obedecem” (ibid., p. 290). Ora, sem dúvida esses seres assegurariam que os cristãos devem agir segundo a mais rigorosa observância das Escrituras, e que devem ser os indivíduos mais virtuosos dentre todos os que habitam este nosso planeta. “Mas de onde viria esse juízo tão favorável?” (ibid., pp. 290-291), questiona Bayle, respondendo logo em seguida:

Do fato de que eles considerariam os cristãos apenas segundo uma ideia abstrata; pois se os considerassem em detalhe e em todos os pontos que determinam-lhes a ação [*les endroits qui les déterminent à agir*], eles abandonariam a boa opinião que haviam tido, e não teriam completado quinze dias vivendo entre nós antes de pronunciarem que neste mundo não se procede segundo as luzes da consciência (ibid., p. 291).

Bayle propõe, desse modo, um tipo de análise que considere a experiência e a vida concreta dos indivíduos como alternativa às comparações entre sistemas abstratos de fé ou de pensamento, pois “não há nada mais sujeito ao erro que julgar os costumes de um homem pelas opiniões gerais de que está imbuído” (ibid., p. 292). A alternativa proposta pelo autor, então, quase sempre conduzirá ao reconhecimento de “uma desproporção enorme entre o que se crê e o que se faz” (p. 371). É com esse movimento, enfim, que Bayle conclui sua argumentação, radicalizando seu argumento teológico inicial com a constatação de que um idólatra não possui qualquer vantagem espiritual em relação a um ateu, afinal ambos “são governados por um mesmo princípio no que se refere aos costumes, quer dizer, pelas inclinações de seu temperamento e pelo peso dos hábitos que contraíram” (ibid., p. 308). Ao

aderirem às mesmas superstições, os cristãos, por sua vez, mostram-se movidos pelos mesmos motores.

A posição de Bayle, especificamente no que concerne à antropologia céptica aqui em questão, guarda semelhanças, mas também certas diferenças em relação àquela defendida por Fontenelle. Com efeito, num texto publicado logo depois dos *Pensamentos diversos sobre o cometa*, e animado pelo mesmo programa, Fontenelle estribou sua crítica da superstição não tanto sobre as inclinações e paixões dos homens, mas principalmente sobre a ideia de que “são as condições de exercício da razão que determinam as formas de crença de uma sociedade” (Roux-Beaulne, in: Fontenelle, 2015, p. 138). A obra em questão, a *História dos Oráculos*, publicada em 1686, é na realidade uma livre apropriação do livro *De Oraculis Ethnicorum*, publicado três anos antes pelo médico holandês Anthonius Van Dale. Fontenelle confessa ter reformulado completamente a obra de Van Dale, de modo que até mesmo a ordem das duas dissertações que a compunham foi invertida.⁶⁵ Cada dissertação expõe uma das teses principais defendidas, a saber, (i) que os oráculos da antiguidade não cessaram com a vinda do Cristo, como defenderam os Pais da Igreja e se defendia até então, e (ii) que as artes divinatórias neles operadas não eram obra do Diabo e de demônios e, na verdade, nada tinham de mágico ou sobrenatural, mas eram o artifício de impostores que se valiam da credulidade dos devotos para manipulá-los. Ao tratar das razões da superstição Van Dale parece dar ênfase à astúcia e engenhosidade dos charlatões que ludibriavam homens crédulos, sem se aprofundar na análise dos mecanismos internos da crença, como faz Bayle.⁶⁶ Fontenelle, por sua vez, inverte a ordem da exposição original, e assim promove um ligeiro deslocamento no sentido da tese geral, indicando que “os oráculos pertenceriam a um tempo determinado do desenvolvimento do espírito humano, e os impostores teriam se beneficiado dessa situação” (Roux-Beaulne, in: Fontenelle, 2015, p. 138).

65 “Mudei toda a disposição do livro, retirei tudo o que me pareceu ter pouca utilidade em si ou ser muito pouco agradável para compensar a pouca utilidade; (...) enfim, reformulei toda a obra para deixá-la no estado em que a teria deixado desde o início segundo minhas visões particulares, se tivesse tanto conhecimento quanto o senhor Van Dale” (Fontenelle, *Préface*, in: Fontenelle, 2015, p. 141).

66 O cenário retratado por Van Dale, segundo Israel, é sobretudo o da “visão épica de um mundo clássico acometido pelo conflito intelectual e ideológico incessante entre filósofos ilustrados (...), de um lado, e sacerdotes guardiães de altares e santuários, de outro” (Israel, 2001, p. 364).

Assim, ainda que mencione uma propensão humana para o maravilhoso,⁶⁷ Fontenelle apontará aí a conformidade dos oráculos com o sistema do cristianismo e com o platonismo como a razão principal da crença no poder mágico dos oráculos e em sua origem demoníaca. No primeiro caso, a crença na existência de demônios pregada pelo cristianismo foi oportuna para fornecer uma explicação para as histórias mirabolantes que se ouvia a respeito dos oráculos: “pareceu que ao atribuir-lhes [aos demônios] esses eventos, se lhes confirmava a existência, bem como a da própria religião que no-la garantia” (Fontenelle, 1908, p. 19). Essa compatibilidade era favorecida também pela alegação de que os oráculos teriam cessado à época da chegada do Cristo, o que, com efeito, foi relatado até por autores profanos. Alheios a qualquer explicação material para esse evento, os cristãos se viram tentados a crer que se tratava de um milagre operado por Deus por ocasião da vinda de seu Filho. Do mesmo modo, os cristãos julgaram por bem identificar nas referências aos demônios na obra de Platão aqueles mesmos demônios mencionados nas sagradas escrituras, o que parecia confirmar a participação destes nos oráculos. Isso fez do platonismo uma ideologia popular entre os primeiros adeptos do cristianismo, que faziam dele uma interpretação tendenciosa, sempre aproximando-o de sua religião.

Essa abordagem das causas da superstição e da crença remete na verdade à maneira como Fontenelle entendia a história do espírito humano, num domínio teórico em que se cruzam “filosofia da história” e “epistemologia histórica”.⁶⁸ Vista em ato na *História dos oráculos*, essa teoria só é exposta em seus pressupostos no par formado por *Da origem das fábulas* e *Sobre a história*, cuja datação é ainda bastante imprecisa.⁶⁹ Esses textos “deixam transparecer um cuidado constante em inscrever o desenvolvimento do saber em um quadro temporal” (Roux-Baulne, in: Fontenelle, 2015, p. 105), de modo que as fábulas da antiguidade são vistas por Fontenelle como as tentativas dos “primeiros homens” de conhecer o mundo à sua volta, segundo sua *episteme* específica, para utilizarmos a terminologia foucaultiana.

67 “Eu poderia a essas três razões acrescentar uma quarta, talvez tão boa quanto as outras, que é a de que no sistema dos oráculos operados por demônios há o maravilhoso, e quem estudou um pouco o espírito humano sabe que força tem o maravilhoso sobre ele” (Fontenelle, *Histoire des Oracles*, pp. 28-29).

68 As expressões são de Mitia Roux-Beaulne e François Pépin, respectivamente. Cf. Mitia Roux-Baulne, *Présentation à De l'origine de fables et Sur l'histoire*, in: Fontenelle, 2015; François Pépin, 2012.

69 Os estudiosos apresentam datações muito díspares, indo de fins da década de 1670 até as primeiras décadas do século XVIII. Cf. Mitia Roux-Baulne, *Présentation à De l'origine de fables et Sur l'histoire*, in: Fontenelle, 2015.

De onde pode vir este rio que corre sem parar, deve ter dito um contemplativo daqueles séculos? Estranha espécie de filósofo, mas que teria sido talvez um Descartes neste século. Após uma longa meditação, ele descobriu muito alegremente que alguém tinha o cuidado de sempre despejar essa água a partir de um jarro; mas quem lhe fornecia toda vez essa água? O contemplativo não iria tão longe. É preciso ter em mente que essas ideias, que podem ser chamadas os sistemas daqueles tempos, eram sempre copiadas a partir de coisas mais conhecidas. Via-se com frequência alguém despejar água de um vaso, imaginava-se então perfeitamente como um deus poderia ter despejado aquela do rio, e pela própria facilidade que tinham de imaginá-lo, eram levados a crê-lo (Fontenelle, 2015, p. 110).

É a maneira como é descrita a gênese desse “quadro temporal”, no entanto, o que nos traz de volta ao centro de nossa questão. Fontenelle mencionava já na *História dos oráculos*, como vimos, a força que tem o maravilhoso sobre o espírito humano, e acrescentava: “isso quer dizer que não apenas não temos os princípios que conduzem ao verdadeiro, mas que temos outros que se acomodam muito bem ao falso” (Fontenelle, 1908, p. 33). O autor, contudo, não se dedica aí a um maior aprofundamento a respeito desses princípios e de seu mecanismo de funcionamento. É precisamente em *Da origem das fábulas* e em *Sobre a história* que ele o fará. Desfazendo-se dos “olhos do hábito” a fim de recobrar o espanto em perceber que as fantásticas fábulas dos gregos tinham para eles o valor do relato histórico,⁷⁰ Fontenelle se propõe a examinar as fábulas não pelo que dizem do mundo e da história, mas enquanto “uma das mais estranhas produções” do espírito humano (Fontenelle, 2015, p. 109).

A estratégia argumentativa de Fontenelle, então, passa por uma descrição da gênese dos “sistemas daqueles tempos” que contém já os germes do que viria a ser a história conjectural ou hipotética da humanidade a partir do estado de natureza, formulada por Rousseau em meados do século XVIII. Essa descrição se dará em três etapas. Primeiro, tomando como ponto de partida “os primeiros séculos do mundo” e as nações em cujo seio “a ignorância e a barbárie devem ter existido em um excesso tal que quase já não podemos mais representá-las”, o autor deduz que esses primeiros homens viam prodígios por toda parte, já que “à medida que se é mais ignorante, e que se tem menos experiência, vê-se mais prodígios” (ibidem). Isso é deduzido a partir de um princípio constitutivo da cognição humana; “um princípio tão natural que ainda hoje nossa filosofia não possui um outro; quer dizer, o de que explicamos as coisas desconhecidas da natureza por aquelas que temos

70 “Pois as fábulas dos gregos não eram como os romances, que nos são vendidos como o que de fato são, e não como histórias. Não existem outras histórias da antiguidade a não ser essas fábulas” (Fontenelle, 2015, p. 109).

diante dos olhos e que transportamos à física as ideias que a experiência nos fornece” (ibid., p. 111). Assim, os primeiros homens, conhecendo muito pouca coisa à qual pudessem comparar as coisas desconhecidas com as quais travavam contato, viam nelas prodígios.

Em seguida, a visão dos prodígios será objeto de um relato, pois “naturalmente os pais contam a seus filhos o que viram e o que fizeram” (ibid., p. 109). É nesse momento que os prodígios ganham, por assim dizer, uma nova camada de fabulação, pois

quando contamos algo surpreendente, nossa imaginação se aquece sobre um objeto, e é levada por si mesma a engrandecê-lo e a acrescentar o que poderia faltar para torná-lo plenamente maravilhoso, como se lamentasse deixar imperfeita uma coisa bela. Além disso, sentimo-nos lisonjeados pelos sentimentos de surpresa e admiração causados nos ouvintes, e ficamos ainda tentados a aumentá-los, pois parece que há aí algo que toca nossa vaidade. Essas duas razões juntas fazem com que esse homem, que não deseja mentir ao começar um relato um pouco extraordinário, possa ainda assim se flagrar mentindo, se tomar certo cuidado; e disso decorre que seja necessário uma espécie de esforço e uma atenção particular para dizer apenas a verdade exata. O que será, em vista disso, daqueles que naturalmente gostam de inventar e de se impor aos outros? (ibid., p. 110).

Por fim, os relatos dos pais aos filhos, que já pouco ou nada continham de verdadeiro, serão deturpados de modo ainda mais definitivo ao serem passados de boca em boca. “Cada um removerá algum pequeno traço verdadeiro e acrescentará algum outro falso, e principalmente o falso maravilhoso, que é o mais agradável” (ibidem).

Essas três etapas, portanto, descrevem o percurso de formação das fábulas, fazendo “remeter sua gênese aos mecanismos mais universais do espírito humano” (Roux-Beaulne, in: Fontenelle, 2015, p. 108). Após sua criação, as fábulas serão multiplicadas, expandidas, fixadas e transmitidas pelo recurso a outros dois componentes fundamentais do espírito: “o direito que se tem de inventar coisas semelhantes àsquelas recebidas, ou de levá-las mais longe seguindo suas consequências” e “o respeito cego pela antiguidade” (Fontenelle, 2015, pp. 115-116). “Esses dois componentes que são a necessidade de inventar e o respeito pela autoridade explicam a formação e a estabilização das fábulas – entenda-se, sua institucionalização enquanto narrativas-quadros formando a história e a ‘filosofia’ de um povo” (Roux-Beaulne, in: Fontenelle, 2015, p. 107). Outros povos e outras épocas, é claro, formarão “narrativas-quadros” distintos, mas se examinarmos “os

erros deste século, descobriremos que as mesmas coisas os estabeleceram, estenderam e conservaram” (Fontenelle, 2015, p. 116).

Interessa-nos sobretudo ressaltar o fato de que, ainda que a “epistemologia histórica” de Fontenelle venha a configurar quadros ou sistemas históricos, há uma espécie de antropologia cética de fundo, que toma os homens como seres sujeitos ou até propensos ao erro ao descrever sua inclinação pelo maravilhoso, sua imaginação aquecida, sua alma envaidecida pela admiração de seus semelhantes, seu respeito pela autoridade da tradição, etc. Essas são as peças de uma engrenagem cujo funcionamento produz os sucessivos quadros históricos. Assim, ainda que possua uma história e que possa ser progressivamente minimizado, o erro é, em alguma medida, inerente à condição humana.⁷¹

Bayle e Fontenelle, portanto, analisaram as causas da persistência de superstições pagãs no seio do próprio cristianismo, e ambos localizaram-nas na dinâmica interna das paixões humanas. É nesse ponto que vemos se conformar, além da antropologia cética comum aos dois autores, um aparato crítico de análise dos discursos da religião, na medida em que ambos consideram que, embora sejam determinados por suas paixões em suas ações e costumes, os homens proferem a respeito de si mesmos um discurso que reveste sua conduta de um suposto apeço a princípios religiosos ou morais, e nem sempre – talvez na menor parte das vezes – o fazem de má-fé. Bayle, sobretudo, destrincha o mecanismo pelo qual as paixões parecem se transmutar em princípios religiosos. É esse descolamento entre o que os homens pensam e o que de fato determina sua conduta; essa heteronomia do pensamento, por assim dizer, o que caracteriza de modo mais essencial isso que vimos chamando de antropologia cética, e que configurará o chão comum no qual também Diderot pisará.

Comentando a “ofensiva anticristã” dos filósofos na década de 1760, Maria das Graças de Souza observa que Diderot toma parte na investida por meio das *Adições aos Pensamentos filosóficos*, de 1762, que, no entanto, contêm “elementos que permitem assinalar a singularidade de Diderot em relação ao movimento geral das Luzes” (Souza, 2002, p. 26). Essa singularidade, segundo a intérprete, manifesta-se em dois aspectos da parábola veiculada pelas *Adições*. Trata-se,

71 “Em tudo isso que acabo de dizer só supus nos homens aquilo que lhes é comum a todos, e o que deve ter efeito sob as zonas glaciais como sob as tórridas” (Fontenelle, 2015, p. 117); “Apenas inserimos até aqui, nessa história da origem das fábulas, o que pertence ao fundo da natureza humana, e é de fato o que é aí dominante” (ibid., p. 119); “Não procuremos nas fábulas outra coisa além de uma história dos erros do espírito humano” (ibid., p. 120-121).

lembramos, da história de um homem traído que se retira para uma caverna isolada para remoer seu ressentimento e arquitetar sua vingança; ali, com os punhos sobre os olhos, ele tem a ideia de criar uma quimera na qual todos acreditassem, mas sobre a qual jamais se entendessem, e então deixa a caverna aos gritos de “Deus! Deus!”. As pessoas do vilarejo ficam primeiro espantadas, depois se prosternam, disputam, odeiam-se, matam-se. Maria das Graças nota que, em contraste com textos contemporâneos e que compuseram a mesma “ofensiva anticristã” – como o *Sermão dos cinquenta* de Voltaire ou a “Profissão de fé do vigário saboiano”, de Rousseau –, que atacavam a religião revelada e os dogmas, a parábola de Diderot “apresenta Deus como uma quimera, ideia que nos remete à ilusão e à miragem” (ibidem). Mas a singularidade de Diderot nesse contexto, ainda segundo a intérprete, é assinalada por um segundo aspecto da parábola, que é de especial interesse para nosso assunto aqui: “essa ficção é apresentada como a vingança de um espírito ressentido que lança os homens no espanto e no medo; em seguida, na disputa e na crueldade” (p. 27). Assim, ao passo que há uma ampla bibliografia atribuindo uma origem humana à ideia de Deus, mas identificando sua motivação na ambição pelo poder – pensemos no *Tratado Teológico Político* de Spinoza e no *Tratado dos três impostores*, para ficarmos apenas com dois exemplos célebres –, na história contada nas *Adições*, “o inventor de Deus concebe essa ideia a partir de uma dupla obscuridade, ou seja, na escuridão de seu ressentimento e no escuro da caverna” (ibidem). Desse modo, a invenção de Deus não é propriamente uma invenção, mas a história de um erro, de uma ilusão, cuja causa é interna aos homens, aos mecanismos internos de sua ignorância, suas paixões.

* * *

O interesse de Diderot pelas ciências da vida data de muito antes da redação de verbetes da *Enciclopédia* nesse domínio ou de textos inteiramente dedicados ao assunto, como os *Elementos de fisiologia*. Pelo menos desde 1743 o autor trabalhava já na tradução de *Um dicionário médico*, do britânico Robert James, cuja publicação se deu de fato entre 1746 e 1748.⁷² Por sua vez, os *Pensamentos*

72 Em 1743 foi concedido o privilégio para a tradução, que havia sido encomendada a Diderot, Eidous e Toussaint. A versão francesa do célebre dicionário, para a qual “Diderot fará o essencial do trabalho” (Versini, in: Diderot, 1994a, p. XXVI), seria publicada em seis volumes, com o título de *Dictionnaire universel de médecine*.

filosóficos, como vimos, colocavam ao lado de Newton os médicos holandeses Musschenbroek, Nieuwentyt e Hartzoeker, além do italiano Malpighi, como autores cujas pesquisas produziram evidências a favor da hipótese deísta.⁷³ Com efeito, à época da redação dos *Pensamentos*, “considerava-se como provado, no mundo científico, que não existe passagem da matéria inanimada à matéria viva” (Adam, in: Diderot, 1972, p. 22). Daí que fosse necessário recorrer à intervenção divina para explicar o surgimento da vida, o que tornava plausível a hipótese do deísmo. “Mas eis que em 1748 o abade Needham sustenta ter visto, em experiências numerosas e metódicas, matérias vegetais engendrando organismos animais” (ibidem). Os experimentos de John Needham, a despeito de suas deficiências metodológicas, recolocavam na ordem do dia uma filosofia naturalista que ganharia uma argumentação de peso no ano seguinte, com a publicação da monumental *História natural* de Buffon.

Esse parece ser, com efeito, o momento da transição de Diderot ao materialismo, mas, como bem observa Antoine Adam, um materialismo “à sua maneira, que não era a mesma dos espíritos dogmáticos” (ibid., p. 23). A *Carta sobre os cegos*, também de 1749, demarca de fato essa transição, embora, conforme dissemos no início deste capítulo, o sentido do ceticismo do autor – ou antes os *sentidos*, se pensamos nos dois registros mencionados – permaneça inalterado antes e depois dela. Se a *Carta*, tanto quanto possível, abre o jogo e decreta a ruptura com o finalismo deísta, já no ano anterior o romance libertino *As joias indiscretas* indicava, pela linguagem insinuante da alegoria, a passagem a um modelo materialista para a explicação de tudo o que diz respeito ao homem, e em especial para tratar de um tema que possuía já certa história no interior da tradição materialista, a saber, o da dualidade alma-corpo. Para Diderot, a referência imediata nessa seara certamente era La Mettrie, cuja obra inaugural é justamente uma *História natural da alma*. As obras de juventude, talvez pelo pendor deísta, passam ainda ao largo do tema, muito embora seja de se supor, por uma questão de coerência, que houvesse aí ainda uma adesão tácita à ideia de uma alma imaterial. Seja como for, a colocação da questão da alma de um ponto de vista materialista, isto é, sua negação, transporta-nos novamente para a questão que vinha nos

73 Os próprios autores citados por Diderot retiravam de suas pesquisas científicas uma conclusão a favor do deísmo, como Nieuwentyt, cuja obra de maior fôlego foi traduzida para o francês com o significativo título de *De l'existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature, ou traité téléologique dirigé contre la doctrine de Spinoza par un médecin hollandais*.

ocupando. Negar a existência de uma alma imaterial equivale a negar uma causa livre na origem de nossas ações e pensamentos e, por conseguinte, apontar uma causalidade material que a substitua. Ora, é justamente na brecha aberta pela antropologia cética dos textos de juventude – no hiato entre o que os homens fazem e o que pensam ou dizem fazer – que Diderot insere o arsenal de conhecimentos anatômicos e fisiológicos que vinha acumulando ao longo dos anos, como tantas provas da determinação do pensamento – de sua heteronomia, diríamos – pela organização.

No capítulo XXVI de *As joias indiscretas*, somos apresentados à “metafísica de Mirzoza” (Diderot, 1994b, pp. 89-97). Mirzoza, a favorita do sultão Mangogul, é desafiada a preparar uma lição de filosofia, e aborda a natureza da alma. Se há algo como uma alma, diz ela, deverá estar localizada em algum lugar do corpo. Ao contrário da noção comum de que ela habita a cabeça, Mirzoza afirma que a maioria dos homens morre antes que sua alma tenha chegado tão alto;

a alma permanece nos pés até a idade de dois ou três anos; ela habita as pernas aos quatro; ganha os joelhos e coxas aos quinze. Gostamos então da dança, das armas, das corridas e outros exercícios violentos do corpo. É a paixão dominante de todos os jovens e o furor de alguns. E qual! Não residiria a alma onde se manifesta quase exclusivamente, e onde encontra as sensações mais agradáveis? (Diderot, 1994b, p. 92).

Após algumas objeções de sua plateia, Mirzoza avança em sua metafísica:

não afirmo que a alma se fixa para sempre nos pés: ela avança, viaja, deixa uma parte, retorna para deixá-la de novo; mas sustento que os outros membros estão sempre subordinados àquele que ela habita. Este varia segundo a idade, o temperamento, as conjunturas; e daí nasce a diferença de gostos, a diversidade das inclinações e a dos caracteres (ibidem, p. 93).

Em seguida, Mirzoza faz aplicações de sua metafísica, exemplificando o tipo de caráter resultante do alojamento da alma nas diversas partes do corpo. Habitando os pés e as pernas até os oito ou dez anos, ela os abandona em seguida, por seu próprio movimento ou pela força. Uma realocação pela força ocorre, por exemplo, quando um preceptor emprega seus meios para retirar a alma das pernas da criança e “conduzi-la ao cérebro, onde comumente ela se metamorfoseia em memória e quase nunca em julgamento. É o destino das crianças de colégio” (ibid., p. 94). É também o caso de uma “governanta imbecil” que, ocupando-se da formação de um jovem, “entope-lhe o espírito de conhecimentos e negligencia o coração e a moral, a alma voa rapidamente para a cabeça, detém-se sobre a língua ou se fixa nos olhos; e seu aluno não passa de um tagarela tedioso ou de uma coquete” (ibidem). Um

outro exemplo aduzido traz à baila o contraste constantemente retomado ao longo da obra do autor entre os temperamentos frios e acalorados, entre as paixões fortes e moderadas: “se a alma se fixa”, diz ele, “no coração, ela formará os caracteres sensíveis, compassivos, verdadeiros, generosos. Se, deixando o coração para não mais retornar, ela fica relegada à cabeça, constituirá então o que chamamos de homens duros, ingratos, calculistas e cruéis” (ibidem).

A ruptura com o finalismo aparece logo na sequência, quando Mirzoza é interrompida por Sélim, membro da corte de Mangogul, alegando que a metafísica da favorita do sultão suscita a afirmação de que a natureza produz coisas inúteis, e “nossos sábios, não obstante, têm por uma constante que ela não produz nada em vão” (ibid., p. 94). Mirzoza é taxativa na resposta: “deixemos aí vossos sábios e seus grandes dizeres, (...) e quanto à natureza, consideremo-la apenas com os olhos da experiência” (ibidem). O olhar livre de finalismo, então, mostrar-nos-ia que a natureza

colocou a alma no corpo do homem, como em um vasto palácio, do qual ela nem sempre ocupa o melhor apartamento. A cabeça e o coração lhe são especialmente destinados, enquanto centro das virtudes e morada da verdade; mas no mais das vezes ela se detém no caminho, e prefere um sótão, um lugar suspeito, um albergue miserável, onde ela adormece em uma embriaguez perpétua (ibid., p. 95).

Por óbvio, Diderot, através de Mirzoza, não fala aqui de alma em sentido literal; trata-se de uma metáfora para aquilo que no corpo é responsável pela volição e a determina. Essa metafísica, ainda que baseada em um anatomismo muito esquemático, contém já o princípio da heteronomia do pensamento que seria retomado por Diderot diversas vezes, sempre acrescido da complexidade aportada pelo aumento de seus conhecimentos em anatomia e fisiologia.⁷⁴ A questão da alma e de sua relação com o corpo, de resto, é um dos tópicos privilegiados que permite ligar as duas pontas da carreira filosófica de Diderot, afinal foi objeto de considerações em um texto tão precoce quanto *As joias indiscretas*, por um lado, e

74 Na obra de Diderot, uma galeria de personagens excêntricas revela a determinação da filosofia, da metafísica e da moral pela organização. Nessa linha, além do capítulo referido de *As joias indiscretas*, poderíamos citar ainda o exemplo do primeiro cego visitado pelo filósofo, na *Carta sobre os cegos*, que revela ter noções morais muito próprias, condicionadas por sua deficiência (cf. Diderot, 1994a, pp. 147 ss.); ou, ainda na *Carta*, o matemático Saunderson, também cego, que expõe uma metafísica ateia e materialista, decorrente de sua insensibilidade ao argumento deísta que depreende a existência de deus da observação do espetáculo da natureza (cf. ibid., pp. 166 ss.); Rameau, por sua vez, confia ao filósofo sua incapacidade de ser virtuoso, forçado que é por suas fibras e tendões a buscar a vagabundagem e a patifaria (cf. Diderot, 1994b, pp. 688 ss.).

naquele que é considerado o “testamento espiritual do filósofo” (Quintili, in: Diderot, 2004, p. 105, nota 3), os *Elementos de fisiologia*, por outro.

Os *Elementos* são o produto inacabado da tentativa de Diderot de sintetizar em uma obra “uma documentação e reflexões sobre a [as ciências da] vida que, revolucionárias demais, não podiam ter lugar na *Enciclopédia*” (Versini, in: Diderot, 1994a, p. 1255), e que o autor acumulava desde os *Pensamentos sobre a interpretação da natureza*, quando volta definitivamente sua atenção para esse domínio. A primeira exploração desse dossiê resulta em *O sonho de d’Alembert*, em 1769, e uma nova empresa tem início em 1778, já então visando o que hoje conhecemos como os *Elementos de fisiologia*. A julgar pela “Advertência” acrescida ao texto pelos primeiros editores, que o apresenta como apenas esboçado,⁷⁵ Diderot ainda trabalhava sobre o material quando de seu falecimento, em 1784. Apesar disso, a obra possui início, meio e fim. O texto é composto por três partes, intituladas, respectivamente, “Dos seres” – contendo os capítulos “Vegeto-animal”, “Animal” e “Homem” –, “Elementos e partes do corpo humano” – abarcando vinte e cinco capítulos cujos temas vão da “Fibra” ao “Feto” – e “Fenômenos do cérebro” – incluindo nove capítulos e uma conclusão.

O tema da relação entre alma e corpo é abordado longamente no terceiro capítulo da primeira parte, que trata do “Homem”. Nutrindo desde o início, muito provavelmente, a intenção de divulgar o texto apenas para a posteridade, Diderot vai direto ao ponto: “o corpo produziria tudo o que produz sem a alma; isso não é tão difícil de demonstrar. A suposta ação de uma alma o é muito mais” (Diderot, 1994a, p. 1281). A hipótese de uma substância incorpórea operando sobre uma substância extensa, portanto, traria mais dificuldades que soluções para o estudo do homem.

Segundo as definições que nos são fornecidas das duas substâncias, elas são essencialmente incompatíveis. Que ligação pode então haver entre elas? Existe algo mais absurdo que o contato de dois seres, dos quais um não possui partes e não ocupa espaço? Existe algo mais absurdo que a ação de um ser sobre outro sem contato? (ibid., p. 1281).

A essa altura, porém, depois do contínuo avanço da tradição materialista e da filosofia naturalista ao longo do século XVIII, a argumentação apresentada por Diderot contra o dualismo cartesiano não acrescenta nenhuma novidade. O que há

75 O autor da Advertência alega que, “por incompletos que estejam, e a despeito da falta de ordem, pensa-se que o público receberá com prazer esses fragmentos, e que um dia alguém empreenderá a partir do plano e das ideias do Sr. *** [Diderot] a obra que ele não fez senão esboçar” (Diderot, 2004, p. 105).

de novo aí é o modo como o autor opera “uma mediação entre muitas teorias médicas” (Quintili, in: Diderot, 2004, p. 80) para dar forma a uma “fisiologia filosófica” (ibid., p. 92), entendida como uma “lógica da natureza” que, obviamente, não possui caráter apriorístico, mas “segue um trajeto que passa necessariamente por tentativas e erros, através de todas as formas possíveis” (ibid., p. 98).

Dito isso, verificaremos que a compreensão, nos *Elementos*, das relações entre a volição – que a teologia e a metafísica entendiam ser prerrogativa da alma imaterial – e o corpo reproduz, em linhas gerais, nos termos de uma “fisiologia filosófica”, aquilo que *As joias indiscretas* expunham por meio da metáfora. As coisas agora podem ser ditas sem meias palavras: “a ação da alma sobre o corpo é a ação de uma porção do corpo sobre outra, e a ação do corpo sobre a alma, a ação de uma outra parte do corpo sobre uma outra” (Diderot, 1994a, p. 1283). A descrição da interação entre corpo e alma dá lugar, desse modo, àquela entre as partes de um mesmo corpo. O esquema topográfico, todavia, permanece. A exposição desse esquema nos *Elementos* toma como ponto de partida um estado de suposta normalidade, por assim dizer.

No estado de perfeita saúde, quando não há nenhuma sensação predominante que faça com que uma parte do corpo se destaque, estado que todo homem já experimentou alguma vez, o homem existe apenas em um ponto do cérebro: ele está todo no lugar do pensamento (ibid., p. 1280).

Ora, como frequentemente ocorre, a definição de uma normalidade não passa de uma medida metodológica ou pedagógica, e portanto abstrata. Ainda que todo homem tenha já experimentado esse estado de perfeita saúde, não é essa a sua condição na maior parte do tempo e para a maior parte dos indivíduos.⁷⁶ As variações desse estado, portanto, é que descreverão as situações concretas em que os homens se encontram. Desse modo,

pode ser que ao examinar bem de perto se descobrisse que triste ou alegre, na dor ou no prazer, ele [o homem] está sempre todo no lugar da sensação.

76 O estado de “perfeita saúde” descrito por Diderot parece equivaler ao que a fisiologia moderna passou a designar pelo termo homeostase, ou seja, um “estado de equilíbrio das várias funções e composições químicas que ocorrem no corpo, como, por exemplo, temperatura, pressão sanguínea, pulso, taxa de açúcar no sangue etc” (Michaelis, 2023). Nos *Elementos* esse estado ganha o estatuto de normatividade ética, por assim dizer, a qual pode ser deduzida da fisiologia humana; é isso o que significa “ser feliz”, e é isso o que almejamos enquanto seres humanos. “O desejo é filho da organização, a felicidade e a infelicidade, filhas do bem-estar ou do mal-estar. Queremos ser felizes” (Diderot, 1994a, p. 1299). “Existe uma única paixão, a de ser feliz. Ela recebe diferentes nomes segundo os objetos. Ela é vício ou virtude segundo sua violência, seus meios e seus efeitos. O órgão é um animal sujeito ao bem-estar e ao mal-estar, ao bem-estar que ele busca, ao mal-estar do qual procura se livrar” (ibid., pp. 1299-1300).

Ele é somente um olho quando vê, ou antes quando olha, somente um nariz quando cheira, somente uma pequena porção do dedo quando toca (...). Pensamos quando recebemos vivas cócegas? Pensamos no gozo da união dos sexos? Pensamos quando somos vivamente afetados pela poesia, pela música ou pela pintura? Pensamos quando vemos nosso filho em perigo? Pensamos em meio a um combate? Quantas circunstâncias em que se vos perguntassem por que não fizestes isso, por que não dissestes aquilo, responderíeis que não estáveis lá (ibid., p. 1280).

Vemos desse modo, por golpes sucessivos, a demolição da ideia de uma causa livre operando sobre o corpo: não só a hipótese de uma alma imaterial é descartada por completo, mas a própria primazia aparente do cérebro – enquanto suposto locus de uma vontade livre – sobre o restante do corpo humano cai por terra. “A vontade é o efeito de uma causa que a move e a determina; um ato de vontade sem causa é uma quimera” (ibid., p. 1298), e essa causa, por sua vez, fica então descentralizada. As partes ou órgãos, por assim dizer, periféricos do corpo é que desencadeiam, na maioria das vezes, os processos e ações corpóreas. Essa causalidade periférica pode por vezes ser acompanhada de uma ação cerebral, que de certa forma encobre a primeira, mas nem por isso a ação será mais livre. “Ação voluntária, ação involuntária. Aquela que chamamos de voluntária não o é mais que a outra, somente a causa aí está mais oculta. Na ação voluntária o cérebro está em ação, na involuntária o cérebro é passivo, e o resto age. Eis toda a diferença” (ibid., p. 1298). Atribuir uma ação do corpo a uma causa livre, portanto, é não percorrer toda a série causal, por incapacidade ou impossibilidade.

A dor, o prazer, a sensibilidade, as paixões, a boa ou má disposição, as necessidades, os apetites, as sensações interiores e exteriores, o hábito, a imaginação, o instinto, a ação própria dos órgãos comandam a máquina e o fazem involuntariamente. O que é a vontade de fato, abstração feita de todas essas causas? Nada (ibid., p. 1298).

Só mediante uma abstração – voluntária ou não –, portanto, chega-se à ideia de uma vontade livre. “Se existe liberdade, é no ignorante. Se entre duas coisas a fazer não se tem nenhum motivo de preferência, então se faz o que se quer, e o que se quer sem causa; esse homem é o homem abstrato, e não o homem real” (ibid., p. 1298). Desponta aqui uma crítica da abstração semelhante à que, como vimos, Bayle fizera nos *Pensamentos diversos* àqueles que concebem o homem a partir das ideias gerais que eles professam, e não a partir dos determinantes reais de sua conduta, a saber, suas paixões, seu temperamento, suas inclinações.

Veja o homem, acrescentam esses defensores [do espiritualismo]: de quem eles falam? Do homem real ou do homem ideal? Não pode ser do homem

real, pois não há sobre toda a face da terra um único homem perfeitamente constituído, perfeitamente saudável. A espécie humana não passa de um aglomerado de indivíduos mais ou menos contrafeitos, mais ou menos doentes (ibid., p. 1317).

A saúde perfeita, lembremos, é o estado corporal no qual o cérebro age enquanto os demais órgãos são passivos, o que equivaleria, vertendo os termos da “fisiologia filosófica” de Diderot, a um uso livre da razão, desinteressado, sem “motivo de preferência”, sem uma determinação da vontade por um órgão periférico. Ora, se não há indivíduos em que essa perfeição se realize – ou, nos termos da “metafísica de Mirzoza”, indivíduos nos quais a alma tenha chegado até o cérebro e aí se alojado –, não há então pensamento autônomo; o pensamento é, na verdade, heterônomo. Diderot faz aí o movimento do universal (abstrato) ao particular, como crítica da abstração – crítica que, de resto, já se insinuava na sátira do entusiasmo da razão por meio da metáfora da altura a que se alça o pensamento, seja nas nuvens aristofânicas ou no epiciclo de Mercúrio, mencionado por Rameau. Assim, aquela antropologia cética que, nas obras de juventude, concebia de modo quase intuitivo a determinação do pensamento por algo exterior a si, recebe nas obras da maturidade o influxo das ciências da vida e é informada por elas.

Por fim, o motivo pelo qual não se percorre toda a série causal que chegaria à causalidade concreta, se pela incapacidade individual ou por uma impossibilidade real, pouco importa. O importante aqui é a prudência que deve se seguir a essa operação, evitando atribuir a uma causa imaterial aquilo cuja causa ignoramos, ou seja, evitando incluir em nossa explicação uma hipótese que a tornaria ainda mais obscura. Essa prudência, que falta aos espiritualistas, nada mais é que o ceticismo em seu registro metodológico ou epistemológico, colocado a serviço de uma filosofia experimental.⁷⁷ Nas situações em que a investigação conduz a uma indefinição quanto às causas, só resta ao pesquisador a suspensão cética do juízo. Ora, “suspender seu juízo, o que é isso? Aguardar a experiência” (ibid., p. 1286). É disso que trataremos a seguir.

III

77 A qual, por sua vez, foi posta por Diderot a serviço do deísmo, nos *Pensamentos filosóficos*, e do materialismo ateu a partir da *Carta sobre os cegos* ou, como vimos, mesmo antes, em *As joias indiscretas*. Cf., a esse propósito, o “Sonho de Mangogul, ou a viagem ao país das hipóteses”, cap. XXIX, tomo I (Diderot, 1994b, pp. 99-102).

Nada poderia assinalar melhor a passagem do registro metafísico-religioso ao registro epistemológico do ceticismo em Diderot do que as frases de abertura de duas obras em que um e outro exercem papel capital. Enquanto nos *Pensamentos filosóficos* nosso autor declarava: “escrevo sobre Deus” (Diderot, 1998, p. 9), nos *Pensamentos sobre a interpretação da natureza* ele anuncia que “é sobre a natureza que vou escrever” (Diderot, 2005, p. 61).⁷⁸ A chave para a compreensão dessa transição está na leitura da *Carta sobre os cegos*, na medida em que nela é apresentada a primeira exposição de uma cosmovisão materialista e ateia, embora, como já dissemos, não haja aí uma ruptura com o ceticismo mobilizado pelo autor em qualquer dos registros mencionados. Afinal, já nos *Pensamentos*, e portanto ainda no interior de um registro metafísico-religioso, o deísmo convidava, como vimos, o ceticismo a exercer função metodológica na busca pela verdade – “o ceticismo é então o primeiro passo em direção à verdade”, diz o pensamento XXXI (Diderot, 1998, p. 32). Essa aparição precoce de um ceticismo epistemológico nos *Pensamentos* anunciava já a ideia de uma aliança entre ceticismo e ciência experimental, vista à época como capaz de municiar o deísmo de seus principais argumentos, ensejando uma Religião Natural. Depois da *Carta*, essa mesma aliança será colocada a serviço de uma filosofia materialista, ao passo que o ceticismo em registro metafísico-religioso, a despeito do arrefecimento da temática religiosa, ganha sobrevida na convergência de antropologia cética e antropologia materialista no sentido de afirmar a heteronomia do pensamento, em sintonia com os avanços da anatomia e da fisiologia. A antropologia cética que, em *O passeio do cético*, operava no nível da dramatização do diálogo, desdobra-se então em reflexões de teor reconhecidamente materialista a respeito da determinação do pensamento pela organização, sobretudo nos *Elementos de fisiologia*.

No que concerne ao ceticismo propriamente, o caráter decisivo da *Carta sobre os cegos* reside no fato de que ela realiza o acerto de contas de Diderot com um aspecto crucial da filosofia cética. Com efeito, o texto pode ser lido como a tentativa de enfrentar um problema que, não só para Diderot, mas para todo o Iluminismo se apresentava como o grande perigo a rondar o ceticismo e mesmo o empirismo herdado de Locke: o egoísmo ou solipsismo. Como observava Stroud, a

78 Colas Duflo observa que, além de enunciar o assunto do livro e de assinalar a “evolução própria do pensamento de Diderot”, a frase inicial dos *Pensamentos sobre a interpretação da natureza* “se endereça ao censor para assinalar que não serão tratados aí assuntos ‘perigosos’” (Colas Duflo, nota 7, in: Diderot, 2005, p. 126).

questão inaugural do “ceticismo epistêmico”, a saber, a do caráter problemático da existência de coisas fora de nós, permanece no ponto em que o argumento cartesiano do sonho a havia deixado. Desse modo,

o cartesianismo, que pretendia ser a panaceia ideal que corta na raiz as especulações céticas, não fez mais, até mesmo segundo seus defensores, do que reforçar a mais radical de todas as dúvidas, aquela que versa sobre a existência de toda e qualquer coisa, e não produziu, para seus detratores, nenhuma prova demonstrativa permitindo resolver os problemas que criou (Charles, 2005, p. 15).

A hipótese, avançada nas *Meditações*, de um deus bom e veraz como garantia da correspondência entre nossas sensações e as substâncias que supostamente são suas causas não convence. Já na primeira hora de sua difusão, Regius objeta que Deus bem poderia ter motivos para nos enganar – por exemplo, se visasse com isso o nosso bem. Para Regius, portanto, ainda é a fé que garante aquela correspondência. “Sem a fé que evoca a criação do universo, a existência do mundo exterior permanece problemática” (ibid., p. 13). Malebranche chega à mesma conclusão, fazendo-a decorrer de seu sistema, para o qual “só Deus é causa eficaz, os corpos não podendo agir sobre o espírito. Desde então, sem a fé, nenhuma certeza metafísica é possível” (ibidem).

Na virada do século, véspera das Luzes, Bayle retoma o assunto em seu *Dicionário*, introduzindo novas dificuldades ao conjecturar que “se os homens pensaram desde o começo da humanidade que as qualidades ditas secundárias eram inerentes aos objetos sem que isso seja compreendido como uma enganação divina, por que seria diferente hoje com as qualidades primárias?” (ibid., p. 14); quer dizer, o problema poderia estar antes em nossa relutância em aceitar a irrefutabilidade do solipsismo. Assim, “no momento em que termina um século e começa um outro, o solipsismo parece surgir como uma posição filosófica coerente, para não dizer legítima” (ibid., p. 15). A caixa de Pandora aberta por Descartes é então a herança deixada pelo século XVII aos que, no XVIII, quisessem continuar a tradição cética inaugurada pelo próprio problema em questão. Como observou Stroud, a alternativa que se apresentava era a de recusar os termos da problemática cartesiana, constitutiva e fundante do ceticismo epistemológico, ou aceitá-los e se ver enredado nas dificuldades do solipsismo. Para Diderot, cujo programa filosófico passava necessariamente pela forja de um ceticismo epistemológico que pudesse

temperar o materialismo dogmático de seus antecessores, a única via possível seria encarar o problema de frente.

É isso o que a *Carta sobre os cegos* se propõe a fazer, e para tanto nomeia seu alvo. Ao registrar suas impressões de leitura dos *Elementos de Álgebra* de Saunderson, o cego geômetra de que o autor se ocupa em boa parte da *Carta*, Diderot revela sua admiração por ter encontrado aí definições do ponto, da linha, da superfície, dos ângulos, etc que empregavam “uma metafísica muito abstrata e bastante próxima daquela dos idealistas” (Diderot, 1994a, p. 163), ao que se segue uma digressão a respeito desse tipo de filosofia:

Chamamos *idealistas* esses filósofos que, tendo consciência somente de sua existência e das sensações que se sucedem no interior deles mesmos, não admitem outra coisa. Sistema extravagante que só poderia, me parece, dever seu nascimento aos cegos; sistema que, para a vergonha do espírito humano e da filosofia, é o mais difícil de combater, ainda que o mais absurdo de todos. Ele está exposto com tanta franqueza quanto clareza em três diálogos do doutor Berkeley, bispo de Cloyne (ibid., pp. 163-164).⁷⁹

Com efeito, “se o egoísmo conquista cidadania no pensamento filosófico francês do início do século XVIII, é antes de tudo sob as feições de Berkeley” (Charles, 2005, p. 16), e a atribuição de uma doutrina egoísta ao bispo de Cloyne – com o acréscimo de que se tratava ainda de uma espécie de ateísmo – é obra de jesuítas como Tournemine, diretor das *Mémoires de Trévoux*. A revista de polêmica filosófica e teológica ligada à Companhia de Jesus na França incluiu um ataque a Berkeley como parte de sua ofensiva contra o pensamento de Malebranche.⁸⁰ O suposto egoísmo do autor dos *Diálogos entre Hylas e Filonous* é apresentado então como a doutrina segundo a qual “o mundo material não é senão uma fantasmagoria que só existe no espírito daquele que o pensa e que se apresenta a ele segundo uma necessidade inteiramente natural” (ibid., p. 17). O sentimento geral, tanto entre filósofos quanto em meio aos teólogos cristãos, é semelhante ao expresso por Diderot no trecho acima: trata-se de uma doutrina difícil de se refutar, mas à qual não se pode assentir.

79 Em *O passeio do cético* figura a seguinte descrição do solipsismo: “são pessoas dentre as quais cada uma sustenta que está sozinha no mundo. Eles admitem a existência de um único ser; mas esse ser pensante são eles mesmos: como tudo o que se passa em nós é apenas impressão, eles negam que haja outra coisa além deles mesmos e dessas impressões” (Diderot, 1994a, p. 105).

80 As *Mémoires* publicaram, em 1713, duas resenhas das obras de Berkeley em que caracterizavam-no como “um malebranchista de boa-fé” (Cf. Charles, 2005, p. 16). Os defensores dessa filiação se apegavam ao fato de que também Malebranche dispensou a hipótese de uma substância extensa que fosse a causa de nossas sensações, estribando sua argumentação em um sistema que reconhece apenas em Deus a causa eficaz capaz de provocar afecções nos espíritos, como mencionado acima.

Os pensadores do século XVIII, da *Logique* de Jean-Pierre de Crousaz publicada em 1724 até os textos de Condorcet e dos Ideólogos na virada do século, tentaram uma refutação em regra do egoísmo que lhe atribuem [a Berkeley]. Primeiro ponto importante: todos os filósofos do século XVIII – ateus, cristãos, deístas – foram mobilizados por esse combate, certamente por motivos divergentes, mas nem por isso se deve deixar de notar essa unanimidade, especialmente rara no século das Luzes (ibid., pp. 22-23).

No caso de Diderot e da *Carta sobre os cegos* esse combate será travado por meio do retorno a uma antiga questão, de ordem estritamente epistemológica, para a qual o próprio Berkeley havia dado sua resposta décadas antes: o problema de Molyneux. A *Carta*, com efeito, é redigida sob o pretexto de informar sua destinatária, referida apenas como *Madame*, a respeito do procedimento de remoção da catarata de um cego, realizado pelo Sr. de Réaumur. A curiosidade em torno da operação – à qual nem Diderot, nem sua interlocutora lograram assistir – se devia à expectativa de que ele pudesse lançar alguma luz sobre o problema formulado pelo irlandês William Molyneux, em 1689. Em resposta a um trecho do *Ensaio sobre o entendimento humano*, publicado naquele mesmo ano por John Locke, Molyneux envia uma carta ao autor na qual elabora um experimento ideal: tendo diante de si uma esfera e um cubo, poderia um cego de nascença ao qual fosse restituída a visão reconhecer essas formas, que conhecia até então somente pelo tato, valendo-se agora apenas do sentido recém-recuperado?

É a tentativa de resposta a esse problema o que permitirá a Diderot confrontar as filosofias do conhecimento de Locke e Condillac com o solipsismo de Berkeley, que aparece como perigo iminente rondando o empirismo dos *philosophes*. A resposta de Locke ao problema de Molyneux havia sido negativa, ainda que cuidadosa: embora as figuras sejam ideias simples, e teoricamente deveriam ser apreendidas imediatamente, na prática isso não ocorre, pois a visão percebe primeiramente a cor e a luz, mas não a figura. Apenas num segundo momento o entendimento interpretará esses dados em termos de figura. Só a experiência permitiria esse reconhecimento. Berkeley interpretara essa resposta de Locke como uma confirmação de sua tese a respeito da heterogeneidade completa de visão e tato; para ele, “não existe nenhuma ideia, nem gênero algum de ideias, comum à vista e ao tato” (Duflo, 2013, p. 126). Berkeley vai ainda mais longe e afirma que a “natureza heterogênea da extensão visível e da extensão tátil, e das figuras correspondentes, não significa simplesmente que percebemos a mesma coisa de modos diferentes, mas antes que percebemos coisas diferentes” (ibid., p. 127). Não

há, para ele, um elemento subsistente que seria a coisa mesma, para além de nossas percepções, logo, duas percepções distintas indicam duas coisas distintas. São a convenção e o costume, ele é levado a crer, que nos fazem acreditar no vínculo necessário entre essas impressões: “cremos ver uma semelhança ou mesmo uma identidade, quando temos apenas um hábito” (ibidem). O experimento realizado por William Cheseldem seria tomado por Voltaire mais tarde como uma comprovação das teses de Berkeley, pois o menino que volta a enxergar não reconhece pela visão, num primeiro momento, a figura que conhecia pelo tato.⁸¹

Voltaire, em seus *Elementos da filosofia de Newton*, de 1738, populariza as teses de Berkeley em território francês, e é ele quem é citado por Condillac e Diderot. Os *Elementos* sintetizam sua reflexão sobre o assunto numa fórmula que se tornaria célebre:

As distâncias, as grandezas, as situações não são, falando propriamente, coisas visíveis, quer dizer, não são os objetos próprios e imediatos da visão. O objeto próprio e imediato da visão não é outro senão a luz colorida: todo o resto é sentido com o tempo e pela experiência. Aprendemos a ver precisamente como aprendemos a falar e a ler (Voltaire, 1879, p. 471).

Isso quer dizer que “percebemos sempre ao mesmo tempo a extensão de um objeto e sua cor e, por efeito do hábito, cremos se tratar do mesmo ato perceptivo, quando não passa de um mecanismo de associação” (Duflo, 2013, p. 128). A extensão, por seu turno, seria então o objeto próprio do tato, o qual concorreria, junto à visão, para fornecer ao entendimento os elementos que lhe permitiriam formular as noções de grandezas, distâncias, etc, como fica claro na sequência do texto de Voltaire.

Os juízos repentinos, quase uniformes, que todas as nossas almas a uma certa idade detêm das distâncias, das grandezas, das situações, fazem-nos pensar que basta abrir os olhos para ver da maneira que vemos. Enganamo-nos; é preciso o auxílio dos outros sentidos. Se os homens possuíssem apenas o sentido da visão, não teriam nenhum meio de conhecer a extensão em comprimento, largura e profundidade (Voltaire, 1879, pp. 471-472).

Esse raciocínio, em qualquer das variações que encontramos em Locke, em Berkeley ou em Voltaire, é um dos fundamentos da resposta negativa ao problema de Molyneux. Esses autores lembram que é preciso um aprendizado da visão, sua experimentação, com o auxílio dos outros sentidos – sobretudo do tato, nos casos de

81 Referimo-nos à remoção da catarata de um garoto de treze anos, realizada em 1728 pelo cirurgião inglês William Cheselden, e que é considerado o primeiro caso de restituição da visão a um cego de nascença. Segundo Voltaire, a “experiência confirmou tudo o que Locke e Berkeley haviam previsto. Ele não distinguiu por muito tempo nem grandeza, nem situação e nem mesmo figura” (Voltaire, 1879, p. 469).

Berkeley e Voltaire –, para que o entendimento seja capaz de distinguir as figuras e as distâncias. Há, para Berkeley e também para Voltaire, uma primazia do tato.

Diderot então compreenderá que, para evitar todas as consequências idealistas ou solipsistas da filosofia de Berkeley, será necessário recusar a narrativa veiculada por Voltaire segundo a qual o experimento de Cheselden teria comprovado as teses do autor da *Nova teoria da visão*. Os primeiros elementos para uma argumentação nesse sentido haviam sido fornecidos por Condillac em seu *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, de 1746, do qual Diderot emula sobretudo a prevenção em relação à experiência de Cheselden. Os autores da experiência, diz ele, estavam na verdade propensos a aderir a essa tese desde o início e, diante da incapacidade do garoto para reconhecer as figuras, viram-na comprovada. Ora, num evento dessa complexidade, acrescentariam Condillac e Diderot, há outros fatores que podem ocasionar essa incapacidade para distinguir as figuras, como os relativos à fisiologia do órgão, que não passa a distinguir os objetos tão logo lhe seja recobrada a função. A resolução completa do problema de Molyneux, então, não passa apenas por saber se o cego que ganha a visão reconhece imediatamente as figuras, dado que se sabe que é preciso algum tempo para que exerça sua função; passa sobretudo por saber se o olho pode se experimentar por si mesmo para esse fim, sem o socorro do tato, contrariando assim a teoria berkeleyana. Condillac promove assim um deslocamento da questão, que permitirá a Diderot, contudo, ir além de seu predecessor, o qual não desenvolvera a questão até as últimas consequências. Assim deslocada e levada a seu termo, a questão poderá abrir um caminho para fundar o conhecimento na experiência dos sentidos, passando ao largo do solipsismo de Berkeley.

Condillac, portanto, estabelecia – e nisso será seguido por Diderot na *Carta* – como questão preliminar que, para responder à questão posta por Molyneux, é preciso primeiro saber como o cego chega a formar as ideias das figuras. Trata-se, para ambos os autores, de reconstituir a gênese dessas ideias, pois as ideias geométricas, assim como quaisquer outras, não são inatas. No caso do cego, essas ideias provêm da combinação de impressões táteis sucessivas, que lhe fornecem as noções das figuras e da extensão. A diferença das exposições de Condillac e Diderot consistirá então em que o primeiro apresenta essa gênese a partir das impressões dos sentidos como suficiente tanto para uma noção empírica da figura quanto para as ideias matemáticas ou geométricas, enquanto Diderot diferencia os casos do

cego geômetra e dos outros. Diderot dirá que, para os cegos em geral – como para os videntes, em relação ao registro da visão –, todas as figuras são sensações sucessivas, mas para o cego geômetra não se resumem a isso.

Uma linha reta, para um cego que não é geômetra, é apenas uma sequência de sensações do tato, situadas na direção de um fio estendido; uma linha curva, a memória de uma sequência de sensações do tato, relacionadas à superfície de algum corpo sólido, côncavo ou convexo. O estudo retifica no geômetra a noção dessas linhas pelas propriedades que ele lhes descobre (Diderot, 1994a, p. 149).

Para Diderot, portanto, o aspecto essencial da formação da ideia da figura no geômetra não é o conjunto de dados sensíveis pelos quais ele a reconhece à primeira vista, mas as propriedades matemáticas que a definem. Há, então, um salto qualitativo que vai da impressão sensível ao conhecimento.

Diderot concorda com Berkeley quanto ao fato de que só podemos nos representar figuras particulares; o vidente imagina um triângulo em particular, com linhas de uma certa cor, sobre um certo fundo de alguma outra cor; o cego, igualmente, representa para si a combinação de pontos táteis, de sensações ocorridas nas pontas de seus dedos. Essas representações, com efeito, nada têm de comum entre si. Ao contrário de Berkeley, porém, ele crê que podemos, ao lado dessas representações, compreender as propriedades do triângulo, que serão válidas para todos os triângulos particulares que podem ser representados, tanto por cegos como por videntes.

Pode-se dizer então que compreendo o triângulo separadamente de suas qualidades sensíveis, mesmo se concordamos que é efetivamente impossível fazê-lo sem ao mesmo tempo figurá-lo com qualidades sensíveis particulares. Essa separação só pode ser feita pelo pensamento. É o que Diderot nomeia como *abstração*. (...) Para alguém capaz dessa abstração, que pode resolver as questões de geometria pelo número (ou por signos quaisquer que não sejam miméticos), a diferença do círculo e do quadrado não é fundamentalmente uma diferença de qualidades sensíveis, mas uma diferença de propriedades (que se pode eventualmente expressar por esses signos); o que permanece verdadeiro mesmo se essa diferença abstrata se *exprime* diferentemente nas qualidades visuais e táteis. Berkeley age como se a diferença do quadrado e do círculo fosse uma diferença de qualidades sensíveis (em termos táteis, por exemplo, um espeta e o outro não), caso em que o reconhecimento dessa diferença quando se passa de um conjunto de qualidades sensíveis a outro, sem relações diretas, seria efetivamente impossível (Duflo, 2013, p. 136).

Berkeley teria razão, portanto, se a questão se restringisse ao fenômeno da vista, tal como, de resto, Molyneux a colocou. Mas ela diz respeito – e Condillac e Diderot o

percebem – também à geometria. Daí que Diderot ponha em cena um cego matemático.

A máquina de cálculo inventada por Saunderson, que utiliza uma notação que permite codificar numa linguagem tátil, por assim dizer, os algarismos arábicos utilizados para a visão, demonstra que “dois sistemas diferentes, que remetem a qualidades sensíveis incomparáveis entre si, permitem as mesmas operações e os números aí possuem as mesmas propriedades matemáticas” (ibid., p. 137). O número 4, portanto, não é a grafia do algarismo, nem tampouco a sinalização tátil sobre a tábua de madeira de Saunderson; o que define o número 4 são suas propriedades matemáticas, determinadas pela abstração. O mesmo valeria para as figuras geométricas – embora esse seja um passo específico de Diderot, e não de Saunderson –, de modo que não é preciso que haja uma representação comum aos dados sensíveis do tato e da visão, como queria Berkeley, para pensar algo de comum, isto é, para validar a objetividade da geometria. O comum não é sensível.

As reproduções visuais das pranchas de Saunderson, que Diderot inclui na *Carta*, operam essa passagem ao comum, essa abstração. Arranjando alfinetes e linhas, o geômetra demonstra as propriedades matemáticas das figuras a partir de representações táteis das mesmas: triângulos, quadrados e círculos empíricos. Vendo-as, o leitor compreende pela visão essas demonstrações. Saunderson não precisa se referir a objetos transcendentais, um triângulo ou um quadrado ideais; com suas pranchas, sem ver triângulo ou quadrado algum, ele é capaz de estabelecer relações lógicas. Isso invalida a alegação berkeleyana de que a geometria e a matemática seriam conhecimentos metafísicos. Através de Saunderson, portanto, podemos compreender que o objeto matemático não é sensível, mas é definido por um conjunto de relações, de propriedades. “A geometria é a mesma para o cego ou para o vidente, a despeito da diferença das qualidades sensíveis. A heterogeneidade dos dados sensíveis que Diderot concede a Berkeley não impede a identidade dos objetos matemáticos” (ibid., p. 139).

Em suma, portanto, a resposta de Diderot ao problema de Molyneux consiste em refazer no pensamento o experimento que, segundo ele, jamais foi realizado de modo adequado na prática. Esse experimento ideal deveria conter então três etapas: primeiro, deve-se ter em conta que o olho precisa se exercitar, pois num primeiro momento o cego que recupera a visão não só não distinguirá o cubo e a esfera, como não distinguirá coisa alguma. Esse seria o erro de experimentos como o de

Cheselden, que, na ânsia de confirmar certas hipóteses, negligenciou esse cuidado metodológico. Em seguida, trata-se de saber se o olho poderia se educar sem o socorro dos outros sentidos. Como vimos, para Berkeley, como para Voltaire, o olho apreende por conta própria apenas a cor, e não a extensão e as figuras. Desse modo, seria preciso o auxílio do tato para reconhecer os limites dos objetos, a situação, o relevo e as distâncias. Para Diderot, por outro lado, “concebe-se sem dificuldade que o uso de um dos sentidos pode ser aperfeiçoado e acelerado pelas observações do outro; mas de modo algum que haja entre suas funções uma dependência essencial” (Diderot, 1994a, p. 177). Embora na prática ocorra que os sentidos se auxiliem uns aos outros em sua educação através da experiência reiterada,

quaisquer que sejam as condições que se exige do olho para ser próprio à visão, deve-se convir que elas não lhe são fornecidas pelo tato, que esse órgão as adquire por si mesmo e que portanto ele chegará a distinguir as figuras que aí serão impressas sem o auxílio de um outro sentido (ibid., pp. 178-179).⁸²

Por fim, o terceiro passo que caracterizaria um experimento bem-sucedido seria averiguar o que o cego que recobra a visão de fato vê, uma vez que seu olho se experimentou e educou, sem o auxílio do tato, segundo os requisitos de um experimento ideal. Trata-se de verificar se o cego poderá remeter as formas que vê diante de seus olhos, agora capazes de distinguir os limites das figuras, às ideias que já possuía do círculo e do quadrado, advindas do tato. Afinal, ainda que o olho possa educar a si mesmo para perceber a extensão, o espaço, etc, nada garante de antemão que essa extensão e esse espaço sejam os mesmos percebidos pelo tato. É nesse ponto que vêm a propósito as digressões de Diderot a respeito de Saunderson, o cego geômetra. Diferentemente de um cego ignorante, que

82 O olho, dirá Diderot, é uma máquina destinada a ver, e não haveria razão para que fosse feito tão imperfeitamente quanto o creem os empiristas. Essa *destinação*, contudo, nada tem de finalista, mas deve ser compreendida no contexto do quadro evolutivo da cosmologia materialista expressa por Diderot através das palavras de Saunderson em seu leito de morte (cf. Diderot, 1994a, pp. 166-169). Se as criaturas que possuíam órgãos deficitários e que não cumpriam com as funções vitais necessárias tendiam ao desaparecimento, como poderia o olho, que se perpetuou na grande maioria das espécies animais, não executar por si mesmo a função que lhe cabe? O olho, porque sobreviveu à seleção natural, deve cumprir sua função, a função à qual foi destinado. De resto, a estrutura anatômica do olho, em sua complexidade, revelaria justamente a capacidade de exercitar a si mesmo. Há uma série de movimentos e disposições, como o dilatamento ou retraimento das pupilas, o avanço ou recuo do cristalino, etc que designam sua capacidade de adaptar-se, de se exercitar, de educar-se autonomamente. “O importante é que esse agenciamento, por complicado que seja, faz-se pelo exercício do olho sozinho, sem a concorrência de outrem” (Duflo, 2013, p. 145). Daí que a eficácia do experimento com o cego de nascença dependa de que se dê tempo ao olho para que experimente e eduque a si mesmo.

aguardaria inutilmente ser afetado por certas impressões visuais nas quais identificasse o círculo ou o quadrado que conhecia pelo tato, ou de um cego metafísico, que buscaria comparar ideias da visão com as ideias táteis que detém a fim de encontrar semelhanças, e tiraria conclusões sem saber exatamente por quê, sem um critério objetivo, o cego geômetra é o único que pode dar uma resposta satisfatória e demonstrar a correspondência que os outros apenas pressentem ou adivinham.

Se substituimos um geômetra ao metafísico, Saunderson a Locke, ele dirá que, a crer em seus olhos, as duas figuras que vê são aquela que ele chamava quadrado e a que chamava círculo: “pois percebo, acrescentaria ele, que somente na primeira eu poderia arranjar os fios e fixar os alfinetes que marcavam os pontos angulares do quadrado; e somente na segunda eu poderia inscrever ou circunscrever os fios necessários para demonstrar as propriedades do círculo. Eis então um círculo! Eis então um quadrado!” (Diderot, 1994a, p. 182).

Saunderson consegue, portanto, operar a tradução de um sentido a outro por meio das ideias matemáticas, que correspondem às ideias sensíveis tanto da visão quanto do tato. Nesse sentido, o fato de Saunderson ter lecionado a Geometria com êxito para alunos videntes reforça ainda mais o argumento diderotiano.

Se o geômetra cego pôde mostrar os quadrados às pessoas que viam, sem tocar, seus agenciamentos de fios, e retirar daí consequências geométricas a que pudessem consentir, é a prova de que falavam da mesma coisa. O fato de haver dado lições públicas mostra que as propriedades matemáticas são as mesmas para todos, mesmo se as qualidades sensíveis do quadrado tátil não possuírem relação de semelhança com aquelas do quadrado visual (Duflo, 2013, p. 148).

A resposta de Diderot ao problema de Molyneux, enfim, é positiva dentro de certas condições. Saunderson, que possui conhecimentos matemáticos, se lhe proporcionassem o experimento de forma correta, dando tempo e condições para que seu olho se experimentasse após a cirurgia, “poderia discernir o círculo e o quadrado, nomeá-los corretamente e demonstrar o fundamento dessa nomeação” (ibid. p. 150). Desse modo, fica comprovada a possibilidade da ciência enquanto conhecimento geral, abstrato, e não de objetos particulares da sensibilidade, e se afasta o perigo do solipsismo. Ao fim da *Carta*, o saldo é modesto, mas positivo.

* * *

A refutação do solipsismo na *Carta sobre os cegos* encaminha o pensamento de Diderot por uma via específica do ceticismo. Com efeito, em mais de uma oportunidade o autor expõe, ainda que com designações equívocas, uma visão nuançada do ceticismo. Além do solipsismo ou egoísmo, visto como uma espécie de ceticismo absoluto, haveria ainda um outro tipo indesejável de ceticismo, que atende muitas vezes pelo nome de ‘pirronismo’. Essa distinção aparece já nos *Pensamentos filosóficos*, quando, ao elogiar o ceticismo metodológico – que ele então punha a serviço de uma cosmologia deísta –, Diderot lança mão de uma fórmula muito peculiar para definir o que entende por pirronismo: “tornai sincero o pirrônico, e tereis o cético” (Diderot, 1998, p. 32), ao passo que o cético, por sua vez, é definido como aquele que já “duvidou de tudo aquilo que crê, e que crê naquilo que um uso legítimo de sua razão e de seus sentidos lhe demonstrou ser verdadeiro” (ibidem). O pirronismo, portanto, seria uma espécie de teimosia ou má-fé; uma insistência dogmática na tese de que não se pode conhecer nada, ainda que as evidências apontem em sentido contrário.

Em *O passeio do cético*, os pirrônicos são descritos, no mesmo tom jocoso empregado em toda a obra, como um tipo de “gente que vos diz claramente que não existe alameda, nem árvores, nem viajantes; que tudo o que se vê bem poderia ser alguma coisa, e bem poderia também não ser nada” (Diderot, 1994a, p. 103), ao que se segue uma série de anedotas sobre Pirro, retiradas da obra de Diógenes Laércio. Não há uma descrição dos céticos em separado, mas, como tentamos apontar em nosso segundo capítulo, cremos ser legítima a interpretação de que o ceticismo – que, de resto, figura no título da obra – é a posição assumida pelo próprio narrador da alegoria, e se caracterizaria pela perspectiva distanciada e não entusiasmada que passa em revista todas as doutrinas dos dogmáticos – aí inclusos os pirrônicos –, sem apegar-se a nenhuma.

O verbete *CETICISMO E CÉTICOS*, da *Enciclopédia*, mantém-se fiel às fontes históricas para descrever a seita nascida na antiguidade, à qual se refere indistintamente pelas designações de ceticismo e pirronismo. A única distinção aí estabelecida, na esteira de Sexto Empírico, é aquela entre o ceticismo pirrônico e o ceticismo acadêmico. A comparação entre as duas escolas céticas termina, no verbete, com uma ligeira vantagem para os acadêmicos, aos quais, segundo o autor, a maior parte dos filósofos céticos prefere ter seu nome associado. A causa disso seria sua percepção de “que se ridicularizou Pirro e os pirrônicos, como se

houvessem reduzido a vida dos homens a uma completa inação, e que aqueles que se disserem pirrônicos cairão necessariamente no mesmo ridículo” (ibid., p. 484). Ademais, o verbete inicia esclarecendo que “o principal dogma” dos cétricos antigos “consistia em sustentar que tudo é incerto e incompreensível” (ibid., p. 481), acrescentando que compunham ainda o ‘dogma’ desses cétricos as afirmações de “que os contrários são igualmente verdadeiros; que o espírito não devia nunca dar seu consentimento a nada, mas permanecer em completa indiferença a respeito de todas as coisas” (ibidem).

O verbete *PIRRÔNICO OU CÉTICO*, finalmente, completa o quadro das referências aos tipos distintos de ceticismo com uma contribuição mais significativa. Apesar de não levar a assinatura do autor na *Enciclopédia*, a autoria é atribuída a Diderot por Naigeon quando de sua reedição na *Encyclopédie méthodique: Philosophie ancienne et moderne*, em 1791, e novamente na primeira edição das *Obras* do autor, em 1798. Laurent Versini observa em nota que o verbete é “estritamente dependente de Brucker” (Diderot, 1994a, p. 481, nota 1). A nota, que se refere ao verbete *PIRRÔNICO OU CÉTICO*, mas que consta no verbete *CETICISMO E CÉTICOS*, aparentemente se presta a justificar a ausência do primeiro na seleção de verbetes da *Enciclopédia* nas *Oeuvres* de Diderot editadas por Versini (Cf. Diderot, 1994a). Ele faz referência aí à *Historia critica philosophiae*, de Jakob Brucker, cuja primeira edição, em cinco volumes, teve ocasião entre 1742 e 1744, em Leipzig.⁸³ Trata-se de uma obra monumental, que persistiu ao longo do século como a mais completa história do pensamento filosófico ocidental, digna do elogio de um concorrente como Stäudlin, e até mesmo de alguém da estatura de Schopenhauer.⁸⁴ “Brucker desenvolveu pela primeira vez um tratamento inteiramente sistemático da história da filosofia até seu próprio tempo, encontrando uma categoria para todos os sistemas especulativos anteriores” (Schmitt, 1987, p. 192).

83 Certamente foi essa a edição consultada por Diderot, já que uma segunda edição, com seis volumes, foi publicada somente entre 1766 e 1767, um ano após a publicação do volume XIII da *Enciclopédia*, que contém o verbete em questão.

84 “Este escritor [Stäudlin] valoriza imensamente o êxito de Brucker e tem com frequência se ressentido do fato de que esse *scholar* é tão frequentemente ignorado quando mereceria uma menção grandiosa, e de que seja às vezes abertamente desprezado enquanto é lido na surdina” (Stäudlin, *Geschichte und Geist des Skeptizismus*, 1:149, 1794); “é preciso reconhecer que um fazedor de dinheiro escrevendo sobre a filosofia não pode ter lido mais que um décimo das obras que recenseia. Seu estudo real exigiria uma vida inteira de labor, longa e estudiosa, tal como a que levou outrora o valoroso Brucker, na época em que ainda se trabalhava” (Schopenhauer, *Parerga & Paralipomena*, tome I, p. 59; Paris: Éditions Coda, 2012).

É possível então que a dívida dos verbetes da *Enciclopédia* que tratam da história da filosofia para com Brucker, longe de ser um demérito, seja um fator positivo. A consideração mais detida da fonte desses verbetes, em todo caso, poderá ser esclarecedora do pensamento de Diderot sobre o ceticismo – ou sobre os *ceticismos*. Para Constance Blackwell, com efeito, “existem vários ceticismos na *Historia critica philosophiae*” (Blackwell, 1998, p. 344, nota 5). Ela observa que os historiadores do ceticismo no século XVIII, como Brucker e Stäudlin, tinham à disposição três grandes fontes do ceticismo antigo: a “vida de Pirro”, de Diógenes Laércio, a *Academica* de Cícero e a obra de Sexto Empírico, e “havia até diferentes interpretações dessas tradições” (ibidem). O Pirro de Diógenes Laércio era lido ora como alguém que, apesar de suas considerações céticas, levava uma vida cotidiana normal, ora como alguém que duvidava até dos próprios sentidos, fazendo jus às anedotas a respeito de sua suscetibilidade a sofrer acidentes por ignorar as coisas exteriores. Cícero ora era contado entre os céticos, ora não. A obra de Sexto Empírico, desde sua edição em latim e grego por J. A. Fabricius, em 1718, vinha recebendo acolhida diversificada. Além disso, muitas das obras do ceticismo francês do século XVII, de Montaigne a Bayle, passando por La Mothe Le Vayer e Huet, ganham reimpressões, recepção crítica e traduções para o alemão ao longo do século XVIII, informando o trabalho de Brucker.

Um dos objetivos principais de Brucker em seu tratamento do ceticismo foi desvencilhá-lo das anedotas e permitir que fosse levado a sério. Para isso, uma de suas estratégias foi realizar uma revisão histórica da figura fundante do ceticismo, por meio de uma

defesa de Pirro contra as acusações de ateísmo e ceticismo universal. Sua defesa de Pirro se valeu da interpretação de La Mothe Le Vayer em *Da virtude dos pagãos*. Pirro é aí descrito como um homem que usou suas percepções sensoriais em questões cotidianas. (...) Essa visão foi utilizada por Pierre Bayle, por Brucker em sua maturidade, por Stäudlin, por Buhle e por Tennemann. Poder-se-ia dizer que o interesse de Brucker em Pirro era motivado tanto por um desejo do Iluminismo em restringir a acusação de ateísmo lançada sobre os filósofos gregos quanto por um interesse no ceticismo antigo (ibid., pp. 349-350).

Alinhado à proposta de Brucker, o texto do verbete *PIRRÔNICO OU CÉTICO*, embora inicie repisando o anedotário celebrizado por Diógenes Laércio e reproduzido pelo próprio Diderot em obras anteriores, dispensa-o em dado momento e adota um tom mais elogioso a respeito de Pirro: “qualquer que tenha sido sua filosofia”, diz ele,

o bem foi sempre a regra de sua vida. Não devemos duvidá-lo. A acatalepsia de Pirro não se estendia para o uso dos sentidos: era uma arma que ele inventou contra o orgulho dos dogmáticos, e que só empregava contra eles. Ele possuía seus sentimentos particulares na escola e a conduta comum na sociedade (Diderot; D'Alembert, 1765a, p. 608).

Note-se que o argumento central dessa defesa, em Brucker e Diderot, reside na alegação de que o ceticismo criado por Pirro se prestava unicamente ao embate contra os dogmáticos, não se estendendo ao uso dos sentidos e à vida prática, justamente o ponto explorado pelas anedotas. Acontece que, mais do que livrar o pirronismo do anedotário que historicamente o acompanhava, esse movimento prepara uma aproximação do ceticismo antigo com o moderno. Como vimos acima, é tipicamente moderna – e diz respeito sobretudo ao ceticismo epistemológico – a restrição das objeções céticas ao campo especulativo, dando origem ao que já se chamou de ‘insulamento’ da filosofia. Pondo à parte o eventual anacronismo da historiografia de Brucker, no entanto, interessa-nos aqui notar que ela se presta, no caso da apropriação de Diderot, a uma ressignificação do ceticismo.

O enciclopedista irá ainda mais longe em sua revisão do pirronismo. Depois de elencar “os principais axiomas” dos pirrônicos, seguindo de perto a relação de Sexto Empírico, Diderot afirma que, “sob esse ponto de vista, o cético não forma uma seita; toda seita supondo um sistema de muitos dogmas ligados entre si, e enunciando coisas conformes aos objetos dos sentidos” (ibid., p. 609). Com essa afirmação fica preparado o palco para que o ceticismo moderno entre em cena, pois o aspecto não sectário do ceticismo é precisamente o que permitirá seu uso metodológico na ciência experimental. As últimas frases que antecedem – e antecipam – a passagem ao tratamento dos autores modernos sintetizam a visão reformulada do pirronismo apresentada por Diderot no verbete:

Donde se vê que esses filósofos renderam à Filosofia um serviço muito importante ao descobrir as fontes reais de nossos erros e demarcar os limites de nosso entendimento. Que ao sair de sua escola era preciso se pronunciar com muita circunspeção sobre as coisas que se acreditava saber melhor. Que sua doutrina indicava os objetos sobre os quais nos encontrávamos na escuridão e que jamais conheceríamos. Que ela tendia a tornar os homens indulgentes uns para com os outros, e a temperar em todos a impetuosidade das paixões. E que a conclusão que dela se tirava era que há no uso da razão uma espécie de sobriedade da qual não nos afastamos impunemente (ibid., p. 611).

Brucker, por seu turno, menciona ainda um outro aspecto do pirronismo antigo, apenas tangenciado pelo verbete de Diderot, que antecipa características do

ceticismo moderno, a saber, a ideia de que o ceticismo é um tipo de pensamento decorrente de certas formulações da filosofia natural como as da escola eleática ou do atomismo, com suas elaborações sobre a matéria e as dificuldades para se pensar a relação dessa noção com as percepções sensíveis. Ele acredita que o ceticismo pirrônico nasceu da própria física de Demócrito e dos problemas colocados por ela ao tornar impossível fazer certas afirmações sobre a realidade segundo o que os sentidos nos apresentam. Ora, essa descrição da gênese do pirronismo prenuncia um dos aspectos decisivos do ceticismo moderno, tal como Brucker o apresenta. Com efeito, ao tratar das variantes modernas do ceticismo, o autor da *História crítica* aborda o que ele chama de “ceticismo modificado, que seria utilizado como um método científico e que, segundo ele acreditava, desempenhava um papel importante no desenvolvimento da filosofia natural” (Blackwell, 1998, p. 350). Brucker defende que autores modernos como Glanvill e Descartes fazem um uso metodológico do ceticismo, como uma espécie de ferramenta crítica para estabelecer um uso moderado da razão. “O ceticismo moderado na ciência, do tipo advogado por Glanvill, é um exemplo de método cético aceitável e de modéstia intelectual recomendável” (ibid., p. 351).

O panorama do ceticismo moderno apresentado pela *História crítica*, porém, é diverso, e não se restringe ao “ceticismo modificado”.

Brucker identificou diferentes tipos [modernos] de ceticismo; primeiro, houve o ceticismo da escola acadêmica ou pirrônica, que Brucker identificou com La Mothe Le Vayer, Foucher e Huet; depois, o ceticismo gerado pelos debates escolásticos de Sanchez, Arriaga e Lallemandet, e o ceticismo causado pela incompreensibilidade da filosofia natural. Houve ainda homens modestos como Glanvill, que Brucker aplaude por terem reconhecido os limites do conhecimento humano. Os tipos mais perigosos de céticos ou duvidaram do cristianismo, como John Toland e Anthony Collins, ou, como os fideístas, eram tão céticos quanto à possibilidade de conhecimento que se submeteram à autoridade cega da religião. As discussões mais longas no capítulo são sobre Huet e Bayle. O ceticismo de Huet estava baseado na incerteza da percepção dos sentidos afirmada por vários grandes filósofos, de Demócrito e Platão a Descartes. E enquanto Brucker louva Bayle e considera-o um ornamento da época e um grande gênio, sua discussão de Bayle faz uma fortíssima afirmação dos perigos do ceticismo ao citar o verbete Acosta, de Bayle, contra o próprio Bayle. Ali, Bayle admite que, ainda que a filosofia refute erros, ela pode refutar a verdade se não nos detemos aí (ibid., p. 355).

Há então uma variedade de ceticismos na modernidade, dos mais legítimos, como o de Glanvill, aos perniciosos, como os de Toland e Collins, ou mesmo de Huet e Bayle. Enquanto o uso legítimo, por um lado, se caracterizaria pela instrumentalização do ceticismo como ferramenta para se libertar do peso de

doutrinas dogmáticas do passado ou para auxiliar no avanço das ciências, como fizeram Glanvill e Descartes, há sempre a possibilidade, por outro, de um uso temerário do ceticismo, quando a dúvida ameaça se tornar absoluta. São os casos em que o ceticismo, paradoxalmente, torna-se dogmático, e os céticos formam seitas, como veremos adiante.

Diderot, no verbete, considera que o período antigo do ceticismo se encerra com Sexto Empírico. Depois dele, o ceticismo teria ficado adormecido até 1562, quando nasce o português Francisco Sanchez, cuja obra é descrita como “uma maneira hábil de atacar o aristotelismo sem se comprometer” (Diderot; D’Alembert, 1765a, p. 611), em consonância com a ideia de uma vocação cética para a destruição da velha metafísica. Por algum motivo, Diderot se esquece momentaneamente de Montaigne, ao qual retorna depois de haver mencionado ainda Jérôme Hirnhaym, François de La Mothe Le Vayer e Pierre-Daniel Huet, mas se detém então mais sobre o estilo do autor dos *Ensaaios* que sobre suas ideias. Por fim, o último citado é Bayle, anunciado como o “atleta mais temível” de todo o ceticismo, considerando antigos e modernos (ibid., p. 612). “Tudo o que Sexto Empírico e Huet dizem contra a razão, um em suas *Hipotiposes*, o outro em seu *Tratado da fraqueza do entendimento humano*, não vale um verbete escolhido do *Dicionário* de Bayle” (ibid., p. 613). Terminada a parte propriamente histórica da exposição, Diderot faz um balanço em que, como Brucker, separa o que há de legítimo e de ilegítimo na história do ceticismo, embora sem especificar os autores a que se refere:

Segue-se do que precede que os primeiros céticos se voltaram contra a razão apenas para mortificar o orgulho dos dogmáticos; que entre os céticos modernos, uns procuraram desacreditar a filosofia para conceder a autoridade à revelação; outros, para atacá-la mais seguramente, arruinando a solidez da base sobre a qual se deve estabelecê-la, e que entre os céticos antigos e modernos há alguns que duvidaram de boa-fé, porque percebiam na maior parte das questões somente motivos de incerteza (ibidem).

Interessa-nos então atentar para o fato de que, dentre todos os pirrônicos que menciona no verbete,⁸⁵ Diderot distingue – ainda que sem nomeá-los – os de “boa-

85 É digno de nota também o fato de que o verbete não diferencia céticos e pirrônicos, utilizando os dois termos indistintamente, tendo por base a nomenclatura consagrada por Diógenes Laércio: “Pirro, discípulo de Anaxarco da seita eleática, exerceu por primeiro essa filosofia pusilânime e dubitativa, que chamamos segundo seu nome de pirronismo, e segundo sua natureza de ceticismo” (Diderot; D’Alembert, 1765a, p. 608). A única diferenciação em relação a outros tipos de ceticismo é feita em referência aos acadêmicos e, quiçá, aos empiristas, se considerarmos estes últimos como uma variante da filosofia cética: “não se deve confundir o ceticismo nem com o heraclitismo, nem com o democritismo, nem com o sistema de Protágoras, nem com a filosofia da

fé”, além de se referir num tom bem mais generoso ao pirronismo em geral. Salta aos olhos a diferença de abordagem entre o tom ameno do verbete e a caracterização mordaz lançada sobre o pirronismo como um todo em *O passeio do cético*, assim como na menção ao pirrônico nos *Pensamentos filosóficos*, que o caracterizavam como um cético de má-fé, empenhado em negar a possibilidade do conhecimento em qualquer circunstância. Parece plausível supor então que a mudança de tratamento em relação ao pirronismo se deve à leitura de Brucker, embora não haja elementos para afirmá-lo categoricamente. A rigor, porém, pouco importa a motivação por trás dessa nova abordagem, e sim o fato de que ela permite ao autor articular elementos da história da filosofia em favor de seu próprio programa filosófico. É, com efeito, com uma referência aos princípios desse programa que Diderot conclui o verbete, expondo agora os limites desse pirronismo:

De nossa parte, concluímos que, tudo estando ligado na natureza, não existe nada, falando propriamente, de que o homem tenha um conhecimento perfeito, absoluto, completo, nem mesmo dos axiomas mais evidentes, pois seria preciso ter o conhecimento de tudo. Tudo estando ligado, se ele não conhece tudo, acontecerá necessariamente que de discussão em discussão ele chegue a algo de desconhecido: então, partindo desse ponto desconhecido, haverá fundamento para concluir de sua ignorância, obscuridade ou incerteza em relação ao ponto precedente, e do que precede este, e assim até o princípio mais evidente. Existe então um tipo de sobriedade no uso da razão ao qual é preciso se submeter, ou se resolver a flutuar na incerteza; um momento no qual a luz, que só fazia crescer, começa a enfraquecer, e no qual é preciso se deter em todas as discussões (ibidem).

O verbete *PIRRÔNICO OU CÉTICO*, portanto, é concluído com um recuo. O ceticismo sem freios se degenera, passa a afirmar coisas absurdas e pode acabar por se converter em sua pior variante, o solipsismo.⁸⁶ É então que ele se precipita em seita, e já não serve aos propósitos de um uso metodológico. Somente num terceiro verbete de história da filosofia da *Enciclopédia* é que o ceticismo figurará plenamente sob a forma de um ceticismo epistemológico, secundando a filosofia experimental que forma o núcleo do pensamento de Diderot. Trata-se do verbete *ECCLETIISMO*, também ele tributário de *História crítica* de Brucker. O elogio do

academia, nem com o empirismo” (ibid., p. 609).

86 O último parágrafo do verbete, de fato, é uma refutação do solipsismo pelo absurdo: “Que diria eu àquele que pretende que, seja lá o que for que ele veja, que ele toque, que ele ouça, que ele perceba, trata-se sempre apenas da sensação que ele percebe: que ele poderia ter sido organizado de maneira que tudo se passasse nele como se passa, sem que houvesse nada por fora, e que talvez ele seja o único ser existente? Eu sentiria subitamente o absurdo e a profundidade desse paradoxo; e me resguardaria de perder meu tempo destruindo em um homem uma opinião que ele não possui, e à qual nada tenho a opor de mais claro que aquilo mesmo que ele nega. Seria preciso para confundi-lo, que eu pudesse sair da natureza, tirá-lo daí e raciocinar de algum ponto fora dele e de mim, o que é impossível” (Diderot; D’Alembert, 1765a, p. 614).

historiador alemão aos autores que se valem do ceticismo moderado ou “modificado” para avançar em suas investigações de filosofia da natureza é, na verdade, um elogio do ecletismo.⁸⁷ “Brucker atribui grande valor ao ecletismo, que claramente toma como o caminho a seguir diante da ampla diversidade de sistemas filosóficos esboçada por ele” (Schmitt, 1987, p. 192). A categoria de eclético designa o filósofo que se vale do ceticismo para perseguir certos fins que escapam ao ceticismo em si mesmo. Montaigne, por exemplo,

é colocado em uma categoria diferente do ceticismo contemporâneo e é visto como o primeiro dentre aqueles filósofos morais que filosofam ecleticamente, isto é, de um modo original. Ele é discutido no fim do Livro Cinco junto aos outros filósofos morais ecléticos, em vez de figurar no Livro Quatro com os filósofos que reviveram antigas seitas filosóficas. O método filosófico de Montaigne é descrito como individual (Blackwell, 1998, p. 355).

O ecletismo de Brucker, portanto, parece estar associado a um senso de liberdade no exercício do pensamento, que passa pela recusa da autoridade da tradição, sobretudo de sistemas dogmáticos, o que é proporcionado, via de regra, por um uso do ceticismo como ferramenta crítica. Por outro lado, trata-se da preferência pela pluralidade em detrimento da adesão à seita. “A avaliação positiva do novo ecletismo, que ele distingue claramente do ecletismo antigo, é possível, ao menos em parte, graças a uma crítica aguda da retomada cética” (Schmitt, 1987, p. 193). Ao estilo eclético ele opõe, então, a retomada de sectos de filosofia da antiguidade, como o próprio pirronismo.

O verbete *ECLETISMO*, de Diderot, é inequívoco ao reafirmar as qualidades do filósofo eclético apontadas por Brucker. A liberdade de pensamento é a primeira delas, e figura logo no primeiro parágrafo, que define o eclético como

um filósofo que, calcando sob os pés o preconceito, a tradição, a antiguidade, o consentimento universal, a autoridade, em uma palavra tudo o que subjuga a multidão dos espíritos, ousa pensar por si mesmo, remontar aos princípios gerais mais claros, examiná-los, discuti-los, admitir somente o que lhe testemunham sua experiência e sua razão (Diderot, 1994a, p. 300).

A sequência do texto enfatiza então o caráter individual do método do filósofo eclético, que Brucker identificava em Montaigne: “de todas as filosofias, que ele analisou sem prevenção e sem parcialidade, [ousa] fazer-se uma particular e

87 O ecletismo de que Brucker e Diderot tratam não deve ser confundido com o ecletismo antigo, nem tampouco com aquele da Escola Eclética, capitaneada por Victor Cousin, no século XIX, e que teve grande adesão entre nós. O ecletismo de Cousin se baseia na ideia de que todos os sistemas filosóficos fazem recurso a ideias preexistentes no espírito humano; há uma redução da diversidade dos sistemas a uma antropologia espiritualista que os comporta e explica. O ecletismo do século XVIII, como se verá a seguir, não opera essa redução do diverso a um núcleo comum.

doméstica que lhe pertence” (ibidem). Isso significa que o conjunto dos filósofos ecléticos reunido não implica a formação de uma escola eclética, afinal “a ambição do eclético é menos de ser o preceptor do gênero humano, que seu discípulo; de reformar os outros, que de se reformar a si mesmo” (ibidem). Mais que isso, a diversidade de opiniões reinante entre os ecléticos impede a formação de uma escola, bem como de seitas. Os ecléticos se diferenciam nisso dos céticos,

que não possuíam divisão entre si; ao passo que um eclético, adotando muito comumente de um filósofo aquilo que um outro eclético rejeita, pertence ao seu secto como a esses sectos de religião, nos quais não há dois indivíduos que tenham rigorosamente a mesma forma de pensar (ibidem).

Assim, ainda reforçando o caráter não escolar do ecletismo, mas também seu antagonismo ao espírito de sistema e ao dogmatismo, o eclético é oposto ao sectário, o qual é descrito como “um homem que abraçou a doutrina de um filósofo; o eclético, ao contrário, é um homem que não reconhece mestre” (ibidem). Nesse sentido, Diderot acrescenta ainda que “aquele que recebe o sistema de um outro eclético perde tão logo o título de *eclético*” (ibid., p. 302).

Segue-se então uma comparação entre o cético e o eclético que terá especial interesse para nosso assunto; uma comparação que Diderot percebe como natural, dada a proximidade das duas filosofias:

Os céticos e os ecléticos poderiam ter tomado por divisa comum *nullius addictus jurare in verba magistri* [sem a obrigação de jurar sobre a palavra de nenhum mestre]; mas os ecléticos, que não eram tão difíceis quanto os céticos e faziam proveito de muitas ideias que estes desdenhavam, acrescentariam esta outra palavra, pela qual fariam justiça aos seus adversários sem sacrificar uma liberdade de pensar da qual eram tão orgulhosos: *nullum philosophum tam fuisse inanem qui non viderit ex vero aliquid* [nenhum filósofo foi tão louco a ponto de não perceber uma parte da verdade]. Se refletimos um pouco sobre essas duas espécies de filósofos, veremos como é natural compará-los; veremos que o ceticismo sendo a pedra de toque do ecletismo, o eclético deveria caminhar sempre ao lado do cético para recolher tudo o que seu companheiro não reduzisse a uma poeira inútil pela severidade de seus ensaios (ibid., pp. 300-301).

Eis apresentada, finalmente, e de modo explícito, uma concepção do ceticismo como ferramenta metodológica. Ela nos remete, ademais, às considerações sobre a filosofia cética dos *Pensamentos filosóficos*, em cujo pensamento XXXI o autor se refere ao ceticismo como “a pedra de toque” da verdade (Diderot, 1998, p. 32). Em ambos os casos se trata de sublinhar o uso metodológico do ceticismo; sua vocação para secundar a filosofia experimental na busca pela verdade. O que nos remete, aliás, a uma outra passagem dos *Pensamentos*, já mencionada, em que Diderot

distinguiu pirronismo e ceticismo indicando que faltava ao primeiro a sinceridade para acatar à verdade quando a encontrasse. Aqui, trocam-se as posições, mas a fórmula permanece válida. Reelaborando-a, então, à luz do verbete *ECLETISMO*, diríamos: tornai sincero o cético, e tereis o eclético.

Por fim, algumas palavras de Diderot no verbete a respeito do “método do eclético” nos darão já as primeiras pistas sobre o funcionamento de um método que é o da filosofia experimental, ou, como dirão os *Pensamentos sobre a interpretação da natureza, do intérprete da natureza*, e que mobiliza o ceticismo propriamente sob a forma de um ceticismo epistemológico.

O eclético não reúne as verdades ao acaso; ele não as deixa isoladas; ele se obstina bem menos ainda a fazê-las se ajustarem a algum plano determinado; quando ele examinou e admitiu um princípio, a proposição da qual ele se ocupa imediatamente depois ou se liga evidentemente com esse princípio, ou não se liga de modo algum, ou lhe é oposta. No primeiro caso, ele a enxerga como verdadeira; no segundo, ele suspende seu juízo até que as noções intermediárias que separam a proposição que ele examina do princípio que ele admitiu lhe demonstrem sua ligação ou sua oposição com esse princípio; no último caso, ele a rejeita como falsa. Eis o método do eclético (ibid., p. 302).

O trecho retoma, a propósito, o fim do verbete *PIRRÔNICO*, que afirmava que tudo está ligado na natureza. É desse encadeamento, ou melhor, do sentido que Diderot lhe atribui, que trataremos a seguir.

* * *

A *Carta sobre os cegos*, mesmo depois de concluir sua investida contra o solipsismo de Berkeley e apresentar uma resposta positiva para o problema de Molyneux, não abandonava o tom cético em suas considerações finais.

Do fato de que nossos sentidos não estão em contradição quanto às formas, segue-se que as conhecemos melhor? Quem nos disse que não tratamos com falsos testemunhos? E todavia assim julgamos. Oh! Madame, quando se colocou uma vez os conhecimentos humanos sobre a balança de Montaigne, não se está distante de assumir sua divisa. Pois que sabemos nós? O que é a matéria? Absolutamente; o que é o espírito e o pensamento? Menos ainda; o que é o movimento, o espaço e a duração? De modo algum (...). Não sabemos então quase nada: entretanto, quantos escritos em que os autores pretenderam todos saber alguma coisa! (Diderot, 1994a, pp. 184-185).

Ainda assim, como vimos, *certo* ceticismo é mobilizado como método ou ferramenta para se chegar a *certa* verdade. O uso do pronome indefinido, anteposto ao ‘ceticismo’ e à ‘verdade’, parece se impor. Por mais que tenhamos destrinchado o vai

e vem semântico da terminologia cética em Diderot, uma sensação de paradoxo ou, no mínimo, de estranheza seria inevitável se não tomássemos esse cuidado gramatical, por assim dizer – e talvez o seja mesmo com ele. E, no entanto, era o próprio autor quem nos dizia sem constrangimento, em seus *Pensamentos filosóficos*, que “o ceticismo é o primeiro passo para a verdade” e “sua pedra de toque” (Diderot, 1998, p. 32). Ora, cabe então perguntar, que ceticismo será esse? E de que verdade se trata? Nossa exploração das nuances do emprego do vocabulário cético por Diderot já nos permitiram ao menos uma resposta aproximada para a primeira questão; vejamos agora se conseguimos nos aproximar da segunda.

Pela própria formulação da questão, a noção de verdade aparecendo imbricada com certo ceticismo, o leitor poderá facilmente adivinhar uma resposta negativa: certamente não se trata da verdade em sentido metafísico. Que essa primeira resposta nos sirva então de norte para essa investigação. Com efeito, se seguimos o fio da história do ceticismo na modernidade, tal como fizemos até agora, recordaremos que o ceticismo epistemológico – de que se trata aqui – surge como uma derivação da reflexão de Descartes, que, no entanto, pretendia fundar uma metafísica como resposta ao ‘novo pirronismo’ advindo das disputas religiosas, e o fez.⁸⁸ A exploração das fraquezas e incongruências dessa metafísica – a hipótese do Deus veraz, dizia-nos Stroud –, portanto, dá origem a formas variadas de ceticismo, desde o solipsismo ao ceticismo ‘modificado’ ou ‘moderado’, mencionado por Brucker. É, então, da metafísica moderna que se trata e, para voltarmos à nossa questão, da noção de verdade dessa metafísica. Simplificando um pouco as coisas, diríamos que essa noção implica em unicidade: a evidência única do *cogito* que funda o edifício do conhecimento, em Descartes; a substância única, com seus atributos e modos, em Spinoza, e assim por diante – o que significa o privilégio de uma forma única de conhecer a verdade: a especulação metafísica. Ela implica também o caráter absoluto ou total da verdade: não se trata de um conhecimento relativo aos nossos sentidos ou ao nosso intelecto, mas do conhecimento das coisas elas mesmas, assim como não há nele um resíduo de desconhecido – são ideias claras e distintas; ideias adequadas, ciência intuitiva. Por fim, ela é também definitiva, perene: muda o conhecimento do que é modificável, não o da substância.

88 Essa maneira de arranjar a história da filosofia colocaria Descartes como fundador tanto da metafísica moderna, de modo direto, como do ceticismo epistêmico, de modo indireto. Diderot, talvez tendo em vista sua participação na origem das várias linhas de força da filosofia moderna, afirma que “Descartes, entre os modernos, foi um grande eclético” (Diderot, 1994a, p. 302).

Unicidade, totalidade, perenidade. É no reverso dessas qualidades que encontraremos, talvez, a caracterização da noção de verdade com que trabalha a filosofia de Diderot, secundada por um ceticismo epistemológico ou metodológico.

Em vez de negar todo caminho à verdade como o pirrônico,⁸⁹ ou afirmar um único, como o metafísico, Diderot multiplica os caminhos; daí o elogio do ecletismo. Contudo, para além da divisa eclética, que recomendava que “nenhum filósofo foi tão louco a ponto de não perceber ao menos uma parte da verdade” (Diderot, 1994a, p. 301), e portanto sugeria uma multiplicidade no interior da filosofia, nosso autor busca a variedade de caminhos para a verdade também nas ciências e nas artes. Essa multiplicidade de vias se reflete na diversidade da expressão literária de Diderot. Em sua obra, são complementares a narrativa ou a forma dos textos e sua engenharia argumentativa, seu conteúdo. Sua prática de utilizar formas literárias com status de argumento, elaborando ferramentas complexas de expressão – como vimos ser o caso da dramatização do diálogo, em *O passeio do cético* –, reflete sua concepção complexa e sutil da verdade ou do real.

Tratando desse assunto, Colas Duflo sugere que se interrogue de onde vem a separação entre o ensaio teórico e o romance ou a ficção que nos leva a estranhar essa prática do filósofo. A raiz dessa separação, tal como é vigente ainda hoje, segundo o intérprete, tem início com a própria *Encyclopédia*, que, em seu prospecto, seguindo uma classificação proposta por Bacon, estrutura o sistema dos conhecimentos em função das faculdades dos homens: memória, razão, imaginação. Assim, as colunas mestras do saber seriam, respectivamente, a história, a filosofia e a poesia, incluindo nesta última toda obra de ficção. Vários verbetes – não escritos por Diderot – corroboram a visão de que romance e ficção não pertencem ao domínio do verdadeiro. Essa classificação, porém, põe em risco a própria eficácia da poesia quando se trata de provocar a ilusão – eficácia defendida por Diderot em mais de uma ocasião. Em *Dois amigos de Bourbonne*, Diderot responde a esse problema distinguindo três tipos de conto: o maravilhoso – em que a natureza é exagerada –, o divertido – que não busca a imitação da natureza, mas se lança em espaços imaginários – e o histórico, que “salpica” elementos verazes na narrativa ficcional: “é assim (...) que a verdade da natureza cobrirá o prestígio da arte, e que [o poeta] satisfará duas condições que parecem contraditórias, ser ao mesmo tempo

89 Entendido aqui na acepção que lhe atribuíra Diderot e o século XVIII, isto é, a de um ceticismo absoluto.

historiador e poeta, verídico e mentiroso” (Duflo, 2013, p. 30). É esse, de resto, o procedimento que ele elogia em Richardson e que procurou pôr em prática em *A Religiosa*. Diderot fará então o elogio do romance do ponto de vista estético, mas também do ponto de vista filosófico; “a ficção pode ser um meio para a verdade” (ibidem).

A essa ideia de uma verdade múltipla e da variedade de caminhos para buscá-la e para expressá-la, corresponde uma percepção da própria natureza como multiplicidade. Havia, aliás, a esse propósito, uma discordância entre os editores da *Enciclopédia*. Ainda que a relação necessária da filosofia experimental com uma filosofia racional fosse um princípio consensual para Diderot e d’Alembert, os termos dessa relação não eram evidentes, e eles possuíam divergências a esse respeito. A discordância entre os dois se dava quanto à concepção de natureza e ao método para conhecê-la, e se desenhava sobretudo pela crítica de Diderot ao modelo matemático, que remetia a “um combate contra a abstração, mas talvez mais ainda à recusa da metafísica subjacente a essa física racional que supõe uma teologia da ordem e do uno” (ibid., p. 153). Nesse sentido, d’Alembert permanece ainda cartesiano, enquanto para Diderot

é o múltiplo que é primeiro, e não o uno, a abundância do particular, eventualmente agenciado, por ocasião, em sistemas transitórios, mas que não remetem mais a uma intenção nem tampouco a uma ordem transcendente da natureza – o que não impede a afirmação da unidade da natureza, mas é uma unidade dessa multiplicidade primeira (ibidem).

Essa concepção de uma natureza múltipla se traduz então numa diferença de paradigma científico: “se o múltiplo é primeiro, cabe às ciências do múltiplo, do heterogêneo, do particular, como a química ou a biologia, desvendar-nos a verdade da natureza, e não a essa ciência do Uno, a matemática, que diz sempre a mesma coisa, sempre o Uno” (ibidem).

Assim, nos conceitos metafísicos, ou mesmo nos científicos, acontece de a linguagem trair o real – ou de o universal trair o particular –, pois a segmentação produzida por esses conceitos não corresponde à realidade dos seres na natureza, que é quase contínua; a cadeia dos seres une-os numa espécie de *continuum*, de graus imperceptíveis, tornando artificial sua divisão em reinos ou mesmo em espécies. “Se é verdade”, diz o verbete *ANIMAL*,

como não se pode quase duvidar, que o universo é uma única máquina onde tudo está ligado e onde os seres se elevam ou baixam uns sobre/sob os outros por graus imperceptíveis, de modo que não há nenhum vazio na

cadeia, e que a fita colorida do padre Castel, jesuíta, onde de nuance em nuance se passa do branco ao preto sem que se perceba, seja uma imagem adequada dos progressos da natureza, será difícil fixar os dois limites entre os quais a animalidade, se é permitido se exprimir assim, começa e termina (Diderot, 1994a, p. 250).

Aqui, somos conduzidos a um segundo aspecto da noção de verdade empregada por Diderot. Vimos, primeiro, que ela é múltipla e corresponde a uma natureza entendida, na mesma medida, como múltipla. Haveria, assim, uma primazia do particular. No entanto, a crítica ao caráter abstrato dos conceitos metafísicos – que, de resto, insinuava-se já no capítulo anterior, com a sátira do olhar de sobrevoo dos filósofos, bem como neste, com Bayle e depois com Diderot nos *Elementos de fisiologia*, apontando o equívoco de se julgar os homens por ideias gerais que obscurecem os determinantes reais de sua conduta – essa crítica da abstração, dizíamos, fez despontar a ideia de que “o universo é uma única máquina onde tudo está ligado”, assim como havíamos visto já nos verbetes *PIRRÔNICO* e *ECLÉTICO* menções à ideia de que “tudo está ligado na natureza” (Diderot, 1765a, p. 613; 1994a, p. 302). Ora, não podemos experimentar, ou seja, perceber por meio de nossa sensibilidade a série causal que supostamente perfaz esse encadeamento ligando tudo na natureza, nem em sua integridade, e nem mesmo uma parte relevante dela, e poderíamos então legitimamente desconfiar que se trata de uma noção metafísica contrabandeada para dentro da filosofia experimental. Acontece que esse princípio é apresentado nos *Pensamentos sobre a interpretação da natureza* não como postulado metafísico, mas como imperativo metodológico capaz de nortear a experiência do *intérprete da natureza*.

A descrição da árvore dos conhecimentos, no verbete *ENCICLOPÉDIA*, anunciava já, de certa forma, esse recuo crítico ao estabelecer as faculdades humanas como modelo para a divisão dos saberes. Como no prospecto, propõe-se que a memória, a razão e a imaginação estruturem as grandes linhas do conhecimento humano – a história, a ciência e as artes. Trata-se, na expressão de Duflo, de um “antropocentrismo metodológico” (2013, p. 153); não se ousa organizar os saberes segundo a ordem da natureza porque não temos acesso direto a essa ordem; temos, sim, um acesso mediado por nossa natureza e organização, nossos sentidos e faculdades. Se, então, certos postulados metafísicos são reativados nos *Pensamentos sobre a interpretação da natureza*, isso é feito já não segundo uma formulação dogmática, mas pela via da consideração metodológica que serve de

orientação ao intérprete da natureza; a unidade da natureza aparece como pressuposto que dá sentido aos fenômenos particulares, e nada além disso.

Assim, no pensamento XII, desenvolvendo a ideia de que a Natureza varia “o mesmo mecanismo de uma infinidade de maneiras diferentes” (Diderot, 2005, p. 68), Diderot se vale do exemplo dos quadrúpedes, dentre os quais não seria possível apontar uma única espécie que não tenha partes ou funções semelhantes às de uma outra, o que apontaria para a hipótese de que tenha havido um único animal protótipo que serviu de modelo à produção de todos os outros, pelas inúmeras variações do mecanismo da natureza. A hipótese, então, é levada ainda mais longe:

imaginai os dedos da mão reunidos e a matéria das unhas tão abundante que, vindo a se expandir e a se dilatar, envolve e cobre tudo; no lugar da mão de um homem, tereis a pata de um cavalo. Quando se vê as metamorfoses sucessivas do invólucro do protótipo, qualquer que ele tenha sido, aproximar um reino de outro reino por graus insensíveis, e povoar os confins de dois reinos (se nos é permitido nos servirmos do termo *confins* onde não há nenhuma divisão real); e povoar, digo, os confins de dois reinos com seres incertos, ambíguos, desprovidos, em grande parte, das formas, das qualidades e das funções de um, e revestidos das formas, das qualidades e das funções do outro; não nos sentiríamos levados a crer que houve apenas um primeiro ser protótipo de todos os seres? (ibid., pp. 68-69).

Antes que a ousadia da ideia aventada possa dar azo à acusação de que o autor se alça num voo metafísico, porém, Diderot acrescenta:

quer essa conjectura filosófica seja admitida com o Dr. Baumann como verdadeira, ou rejeitada com o Sr. Buffon como falsa, não se negará que ela deva ser acolhida como uma hipótese essencial ao progresso da física experimental, ao da filosofia racional, à descoberta e à explicação dos fenômenos que dependem da organização (ibid., p. 69).

A metafísica será, então, esvaziada de seu sentido ontológico e convocada a servir de guia metodológico para as ciências. Desse modo, estando tudo ligado na natureza, se não percebemos a ligação, isso não significa que ela não existe, mas que devemos buscá-la; eis o sentido da conversão do postulado metafísico da unidade da natureza em princípio metodológico. Quase impossível não associar esse procedimento ao realizado por Kant, primeiro no “Apêndice à Dialética Transcendental” da *Crítica da Razão Pura*, e em seguida na primeira introdução à *Crítica da faculdade de julgar*. Na “Dialética da razão pura”, após ter estabelecido – numa Estética e numa Analítica transcendentais – que o conhecimento, em sentido estrito, só pode se dar dentro dos limites da experiência, isto é, quando aos dados apreendidos pela sensibilidade se aplicam as categorias do entendimento, Kant

ressignifica as ideias da metafísica clássica. Os objetos da especulação metafísica – Deus, a imortalidade da alma e a liberdade – não podem ser conhecidos segundo os critérios definidos pela *Crítica* e, no entanto, sua recorrência na história da filosofia tem uma razão de ser. Essas ideias “respondem à exigência racional de que a experiência configure uma totalidade” (Figueiredo, 2005, p. 18). Assim, o erro dos metafísicos não está exatamente em tematizar esses objetos, mas em pretender ter deles um conhecimento objetivo, como se fossem coisas reais, quando, na verdade, são condições subjetivas da experiência; seu erro é o dogmatismo. A tendência natural da razão à totalização, portanto, não deve e nem pode ser suprimida, mas precisa ser canalizada adequadamente.

Todo condicionado é posto sobre o fundo do incondicionado, e cada determinação transcorre no horizonte da totalidade de determinações da qual ela hipoteticamente faz parte. Nem o incondicionado nem o sistema que articula em um todo as partes do conhecimento empírico dispõem de um correlato objetivo. Ao contrário, são meras ideias da razão, mobilizadas a cada passo do conhecimento da experiência a fim de investir o conjunto de suas determinações de harmonia e finalidade (ibid., pp. 18-19).

Vale acrescentar ainda que, além da recusa de um uso dogmático dos conceitos, descartando a pretensão de atribuir às coisas mais que aquilo que pode ser comprovado pela experiência – a não ser como hipótese organizadora da própria experiência –, o sentido da verdade em Diderot inclui também um outro aspecto oposto ao caráter absoluto da verdade metafísica, na medida em que esta se pretende total ou totalizante. Nos *Elementos de fisiologia*, tratando de refutar as teorias dos “nossos espiritualistas”, Diderot sugere que seu erro consiste em se preocupar demais com as causas, quando o chão mais firme para a edificação do conhecimento parece estar nos efeitos.

Quantos fenômenos muito bem determinados dos quais a causa primeira é desconhecida. Quem sabe como o movimento está no corpo? Quem sabe como reside aí a atração? Quem sabe como um se comunica e o outro age? Mas são fatos, e a produção da sensibilidade é um outro fato. Deixemos as causas desconhecidas e sigamos atrás dos fatos (Diderot, 1994a, p. 1283).

As ideias fantasmáticas da metafísica, portanto, proviriam de uma preocupação excessiva com a totalização do conhecimento. É o espírito de sistema, impulsionando uma busca pela causa primeira, o que move esses espiritualistas. O ceticismo metodológico de Diderot aparece aqui, então, como uma prevenção a essa obstinação pela origem, pela totalização, pela sistematicidade. O trecho acima, aliás, retoma as reflexões sobre o ceticismo contidas nos *Pensamentos filosóficos*, ligando

o princípio e o fim da carreira filosófica de Diderot. O pensamento XXVIII, com efeito, afirmava já que “os espíritos fervescerem, as imaginações ardentes não são compatíveis com a indolência do cético” (Diderot, 1998, p. 30), acrescentando em seguida um relato a respeito desse *tipo*, sob cuja rubrica o autor agrupará, nos *Elementos*, os “espiritualistas” de seu tempo:

Vi indivíduos dessa espécie inquieta que não concebiam como se poderia aliar a tranquilidade de espírito à indecisão. “O meio de viver feliz sem saber quem somos, de onde vimos, para onde vamos, por que viemos!” Fico satisfeito em ignorar tudo isso, sem por isso ser mais infeliz, respondia friamente o cético: não é minha culpa se me deparei com minha razão muda quando a questioneei a respeito de minha condição. Eu ignoraria por toda a vida, sem tristeza, o que me é impossível saber. Por que eu lamentaria os conhecimentos que não pude obter e que, sem dúvida, não me são tão necessários, uma vez que deles sou privado? (ibid., p. 31).

Desse modo, o ceticismo epistemológico de Diderot, por oposto ao espírito de sistema, convive pacificamente com a incerteza, especialmente aquela proveniente da falta de respostas às questões metafísicas. Ora, essa suspensão do juízo, se podemos falar assim, coaduna-se com um materialismo que entende a natureza como dinâmica, sempre em transformação, sempre produzindo o novo e, portanto, jamais podendo ser enquadrada como o objeto de um conhecimento absoluto e totalizante, o que nos leva ao terceiro e último aspecto de nossa investigação.

Como vimos, o postulado da unidade da natureza, segundo o qual tudo nela está ligado, não possui para Diderot o estatuto de uma verdade metafísica, mas funciona como uma hipótese organizadora da experiência. Somente nesse sentido o recurso a uma totalização é legítimo, além de necessário, pois “sem a ideia do todo, não há filosofia” (Diderot, 2005, p. 68). Há, todavia, um outro postulado de que o autor lança mão, e que possui os mesmos estatuto e função. Trata-se da hipótese materialista por excelência, isto é, a ideia de matéria, que é tematizada pelo autor em diversas ocasiões. Ficaremos aqui com a exposição feita na *Carta sobre os cegos*, por já termos nos referido a ela mais de uma vez neste trabalho, e porque a noção de matéria aparece aí no contexto de uma cosmologia materialista mais ampla, que nos permitirá desdobrar algumas considerações sobre o aspecto provisório da verdade em Diderot.

A cosmologia de Saunderson é introduzida na *Carta*, aparentemente, como uma digressão. Depois de expor longamente a geometria do cego, preparando sua resposta ao problema de Molyneux, que será dada ao fim do texto, Diderot narra um diálogo – de sua lavra – travado entre Saunderson e um ministro, o Sr. Gervaise

Holmes. O tema e a ocasião do diálogo estão intimamente ligados: trata-se de “uma conversa sobre a existência de Deus”, estabelecida quando o cego “estava a ponto de morrer” (Diderot, 1994a, p. 166). O ministro cristão, portanto, foi enviado para preparar a passagem do cego materialista, que resistirá ao seu proselitismo opondo-lhe uma cosmologia ateia. Tema e ocasião, portanto, bem poderiam remeter a um fato verídico, a situação semelhante vivida por Spinoza em seu leito de morte, emblematicamente narrada por Bayle em seu *Dicionário*. O ministro toma a iniciativa do debate e faz referência às “maravilhas da natureza” (ibidem), um típico argumento deísta, ao que o cego responde em dois golpes. Primeiro, por uma objeção que, de tão óbvia, soa inusitada: todas as maravilhas que Holmes alega apontarem para um criador não têm efeito nenhum sobre quem não pode vê-las, e por isso o argumento não tem apelo sobre Saunderson. Diante da insistência do ministro, solicitando que o cego tocasse a si mesmo para perceber a perfeição do corpo humano, o geômetra desfere o segundo golpe, mais potente, e que faz recordar as considerações de Fontenelle sobre a origem das fábulas:

Se isso vos maravilha, talvez seja porque tendes o hábito de tratar como prodígio tudo o que vos parece além de vossas forças. (...) Um fenômeno está, em nossa opinião, acima do homem? Dizemos logo: “é a obra de um Deus”; nossa vaidade não se contenta com menos (ibid., p. 167).

O ministro Holmes sente os golpes, e tenta um último contra-ataque, um pouco desesperado. Ele recorre às opiniões de Newton, de Leibniz, de Clarke, enfim, dos grandes nomes da ciência da época que reconheciam a existência de um criador, e que têm sobre Saunderson uma grande ascendência. O cego, por seu turno, responde expondo sua cosmologia materialista e ateia, que nos interessa particularmente aqui e da qual, por isso, tomaremos a liberdade de citar dois longos trechos:

eu não vejo nada; contudo, admito em tudo uma ordem admirável; mas conto que vós não exigais nada além disso. Cedo-vos quanto ao estado atual do universo, para obter de vós em troca a liberdade de pensar o que eu quiser de seu antigo e primeiro estado, sobre o qual vós não sois menos cego que eu. Vós não tendes aqui testemunhos a me opor, e vossos olhos não vos são de nenhuma serventia. Imaginai então, se quereis, que a ordem que vos espanta sempre existiu; mas me deixe crer que não é nada disso; e que, se remontássemos ao nascimento das coisas e dos tempos, e que se sentíssemos a matéria se mover e o caos se arranjar, reencontraríamos a proporção de uma multidão de seres informes para alguns seres bem organizados. Se não tenho nada a vos objetar sobre a condição presente das coisas, posso ao menos vos interrogar sobre sua condição passada. Posso vos perguntar, por exemplo, quem disse a vós, a Leibniz, a Clarke e a Newton que nos primeiros instantes da formação dos animais uns não estavam sem cabeça e outros sem pés? Posso sustentar-vos que estes não

tinham estômago, e aqueles, intestinos; que uns a que um estômago, um palato e dentes pareciam prometer duração, cessaram de existir por algum vício do coração ou dos pulmões; que os monstros foram aniquilados sucessivamente; que todas as combinações viciosas da matéria desapareceram, e que só restaram aquelas em que o mecanismo não implicava alguma contradição importante e que podiam subsistir por si mesmas e se perpetuar (ibid., pp. 167-168).

A ordem do cosmo, tão cara ao argumento deísta, pode então não ter existido desde o início dos tempos. O segundo trecho que transcreveremos, por sua vez, indicará que ela poderá também não existir no futuro.

O que é este mundo, Sr. Holmes? Um composto sujeito a revoluções que indicam todas uma tendência contínua à destruição; uma sucessão rápida de seres que se seguem, empurram-se e desaparecem; uma simetria passageira; uma ordem momentânea. Eu vos reprovei há pouco por estimar a perfeição das coisas segundo vossa capacidade; e eu poderia agora vos acusar de medir sua duração segundo a de vossos dias. Vós julgais da existência sucessiva do mundo como a mosca efêmera julga da vossa. O mundo é eterno para vós, como sois eterno para o ser que vive apenas um instante. E ainda o inseto é mais razoável que vós. Que sequência prodigiosa de gerações de efêmeros atesta vossa eternidade! Que tradição imensa! Entretanto passaremos todos, sem que se possa determinar nem a extensão real que ocupamos, nem o tempo preciso que duramos. O tempo, a matéria e o espaço são talvez somente um ponto (ibid., p. 169).

Eis, pois, a hipótese materialista que constitui o horizonte teórico da filosofia experimental e que organiza seu trabalho. De Diderot a Kant, para voltarmos à comparação, tudo se passa como se a matéria assumisse “o lugar da razão transcendental” (Pimenta, 2018, p. 6). O §58 dos *Pensamentos*, refletindo a respeito da incidência dessa hipótese sobre nossas concepções de filosofia, do conhecimento e da verdade, reconhece seu caráter provisório. “Se a natureza está ainda em obra; apesar da cadeia que liga os fenômenos, não há filosofia. Toda a nossa ciência natural se torna tão transitória quanto as palavras. Isso que tomamos pela história da Natureza, é apenas a história muito incompleta de um instante” (Diderot, 2005, p. 114). A sequência do texto, por fim, num lance retórico, chama novamente à cena a figura do cético e, de certo modo, explicita sua participação na formulação da cosmologia materialista enquanto hipótese organizadora da experiência: “depois de haver meditado profundamente sobre certos fenômenos, uma dúvida que se vos perdoará, oh cétricos, não é tanto que o mundo foi criado, mas que ele seja tal como já foi e como será” (ibidem). Diante de uma Natureza em constante mutação, portanto, Diderot redireciona a pergunta cética que, nos *Pensamentos filosóficos*, voltava-se para a investigação a respeito da existência de Deus: “por que nos decidimos tão rápido? De onde nos vem esse tom tão resoluto?”

(Diderot, 1998, p. 27), e que repercutirá, já tratando então da investigação da natureza, em *O sonho de d'Alembert* – “aguardai, e não vos apresseis em se pronunciar sobre o grande trabalho da natureza” (Diderot, 1994a, p. 633) – e nos *Elementos de fisiologia* – “aguardemos, e não nos apressemos em julgar” (ibid., p. 1262). Se os *Elementos*, a propósito, são o testamento espiritual de Diderot, como se costuma afirmar, será ainda interessante notar que em suas considerações finais, além do tom estoico adotado ao ressignificar a morte à luz da filosofia materialista, o autor adota também um tom cético, com o qual encerramos nossa exposição: “O que eu percebo?”, diz ele, “Formas, e o que mais? Formas; ignoro a coisa. Caminhamos entre sombras, sombras nós mesmos para os outros, e para nós. Se olho o arco-íris traçado sobre a nuvem, vejo-o; para quem olha de outro ângulo, não há nada” (ibid., p. 1317).

CONCLUSÃO

Para concluir, gostaríamos apenas de chamar a atenção para um aspecto de nosso trabalho que aponta já para o passo seguinte desta pesquisa: os três capítulos que compõem este estudo descrevem, por assim dizer, o movimento negativo do pensamento de Diderot; faltaria a descrição de seu movimento positivo. Expliquemo-nos. No coração da filosofia diderotiana está a ideia de que o conhecimento – qualquer que seja sua natureza: científica ou epistemológica, metafísica ou ontológica, moral, estética – e a prática que dele decorre dependem sempre de um movimento pendular que oscila entre o universal e o particular. Trata-se, em linhas gerais, do esquema proposto pelos *Pensamentos sobre a interpretação da natureza*, segundo o qual é preciso partir da observação, em seguida formular hipóteses ou conjecturas e, enfim, efetuar experiências. “A observação recolhe os fatos, a reflexão os combina, a experiência verifica o resultado da combinação” (Diderot, 2005, p. 70). Movimento dito pendular por ir do particular ao universal e então retornar ao particular, mas bem poderia ser descrito como circular ou, antes, em espiral, já que jamais se retorna ao mesmo conceito universal que iniciou a série, desprovido de experiência. A prática repetida desse procedimento permite que o intérprete da natureza desenvolva um “tato” para a observação, retomando a série já em outro nível.

Ora, o que os *Pensamentos* expunham como um método de interpretação da natureza é, na verdade, o núcleo metodológico de toda a filosofia de Diderot, ou mesmo, se nos for permitido expressarmo-nos assim, a atitude crítica adotada pelo autor ao se debruçar sobre qualquer objeto. Assim, o mesmo esquema é mobilizado na cosmologia do autor, sobretudo em *O sonho de d’Alembert*, onde há um “constante balanço da molécula ao todo” (Versini, in: Diderot, 1994, p. 1258), que garantiria a unidade do ser vivo. Ele reaparece também na moral e na reflexão poética de Diderot, a partir de um núcleo teórico comum, a saber, a teoria do modelo ideal. Essa mescla dos campos moral e poético ocorre porque tanto o homem moral quanto o artista são, para nosso autor, expressões do ‘homem de gênio’, que se eleva por sobre a sensibilidade. A diferença entre os dois está em que, enquanto o artista observa as paixões sobretudo em seu aspecto exterior, como elas marcam os homens em sua fisionomia, em sua expressividade, em sua conduta, etc, o homem

moral recolhe suas observações vendo as paixões humanas e as suas próprias por uma espécie de olhar interior, isto é, experimentando-as.

Assim, um sistema moral sem contraprova na experiência não possui nenhuma validade. Esse raciocínio, aliás, está na raiz da crítica moral ao ascetismo religioso, acompanhada do elogio das paixões fortes, nos *Pensamentos filosóficos*. Ora, as paixões de toda sorte, que os devotos querem suprimir, são justamente o núcleo da experiência moral; as paixões, sentimentos, afecções ou afetos, como se queira, são o material sobre o qual pode haver reflexão moral e fora delas há apenas conjectura vazia. Depois do trato com as paixões, há que se elevar a um grau maior de universalidade. O modelo ideal, então, é sempre trabalho de ultrapassagem das sensações. Com o modelo ideal, o indivíduo se distrai de si mesmo; torna-se outro; se esquece enquanto ser sensível. A experiência sensível repetida é que permite formulá-lo, assim como permite a aquisição de um *tato* para a própria observação, como dissemos acima, o que se traduz no campo da poética como *gosto*. É esse o percurso positivo, ainda por ser percorrido, para o qual este trabalho sinaliza.

O universal que figura em todas essas variantes do esquema nuclear de Diderot, porém, não é um universal abstrato, mas um universal que se forja, justamente, a partir do particular e a ele retorna. O fundamento de toda universalização está sempre nos elementos singulares da experiência. Assim, foi preciso ‘quebrar’, ‘desenrijecer’ o universal abstrato, hipostasiado da metafísica. Ora, foi precisamente esse o movimento descrito em nosso texto; movimento de desconstrução e, portanto, essencialmente negativo. O caráter abstrato dos conceitos filosóficos foi denunciado e criticado pela sátira de Rameau, que zombava então daqueles que optam por se ‘empoleirar no epiciclo de Mercúrio’ para de lá analisarem com a frieza dos conceitos gerais o que se passa na terra. Foi ainda por meio da sátira que vimos ser esse o procedimento típico de um ‘entusiasmo da razão’ e, portanto, de uma espécie de fanatismo. É ainda contra a abstração, agora no campo da moral, que se voltam as críticas de Bayle, nos *Pensamentos diversos*, aos que julgam da conduta dos homens pelas ideias gerais que fazem de si mesmos, e de Diderot, nos *Elementos de fisiologia*, aos espiritualistas que atribuem à ideia de uma alma dotada de vontade livre o que são, na verdade, determinações da organização. Por fim, o universal metafísico foi desativado também em suas pretensões absolutas, totalizantes, sistematizantes, definitivas, por meio de um ceticismo epistemológico que opera como uma espécie de freio ao entusiasmo da

razão. Daí que já se tenha dito que “Diderot é um materialista a quem o cético, que nele habita, chama constantemente à prudência” (Bourdin-Duflo, 2008, p. 10).

REFERÊNCIAS

- ADAM, Antoine. *Les libertins au XVIIe siècle*. Paris: Buchet/Chastel, 1964.
- ARISTÓFANES. *As Nuvens*. In: Eurípides... [et al.] *O melhor do teatro grego*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- BAYLE, Pierre. *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14.23, "Compel Them to Come In, That My House May Be Full"*. Trad.: John Kilcullen e Chandran Kukathas. Indianápolis: Liberty Fund, 2005.
- _____. *Historical and Critical Dictionary – Selections*. Trad.: Richard Popkin. Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1965.
- _____. *Pensées diverses sur la comète*. Paris: Flammarion, 2007.
- _____. *Pour une histoire critique de la philosophie – choix d'articles philosophiques du Dictionnaire historique et critique*. Paris: Honoré Champion, 2001.
- _____. *Various thoughts on the occasion of a comet*. Trad.: Robert Bartlett. Nova Iorque: State University of New York Press, 2000.
- BICCA, Luiz. "O ceticismo de Schulze como crítica do idealismo pós-kantiano". In: *O que nos faz pensar* nº28, dezembro de 2010, pp. 111-130.
- BLACKWELL, Constance W. T. "Skepticism as a sect, skepticism as a philosophical stance: Johann Jakob Brucker versus Carl Friedrich Stäudlin". In: Zande, Johan Van der; Popkin, Richard H. (org.). *The skeptical tradition around 1800. Skepticism in philosophy, science and society*. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1998.
- BLOCH, Olivier. L'héritage libertin dans le matérialisme des Lumières. *Dix-huitième Siècle*, nº24, 1992. *Le matérialisme des Lumières*. pp. 73-82.
- BOURDIN Jean-Claude, DUFLO Colas, "Diderot philosophe. Introduction", *Archives de Philosophie*, 2008/1 (Tome 71), p. 5-11. DOI: 10.3917/aphi.711.0005. URL: <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2008-1-page-5.htm>
- BURTON, Robert. *The Anatomy of Melancholy*. Anboco, 2016.
- CAVAILLÉ, Jean-Pierre. *Les Déniaisés. Irréligion et libertinage au début de l'époque moderne*, Paris: Garnier, 2013.
- _____. Libertinage, irréligion, incroyance, athéisme dans l'Europe de la première modernité (xvie-xviiie siècles). Une approche critique des tendances actuelles de la recherche (1998-2002). *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], 2007. Disponível em: <https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/279>. Último acesso em: 16 de junho de 2021.

CHANTIN, Jean-Pierre. *Le jansénisme. Entre hérésie imaginaire et résistance catholique (XVII^e – XIX^e siècle)*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996.

CHARLES, Sebastien. "Berkeley no país das Luzes: ceticismo e solipsismo no século XVIII". In: *DoisPontos*, Curitiba, vol. 1, n. 2, p.11-33, jan/jun, 2005.

_____. "O solipsismo como forma extrema de ceticismo no Século das Luzes". In: *DoisPontos*. Trad.: Luiz Eva. Curitiba, São Carlos, vol. 4, n. 2, p.13-38, outubro, 2007.

CHARLES-DAUBERT, Françoise. *Les libertins érudits en France au XVII siècle*, Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

CHARRON, Pierre. *De la sagesse. Trois livres*. T. 1. Paris, 1827. Fonte: gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France. Último acesso em: 16 de junho de 2021.

_____. *Pequeno Tratado da Sabedoria*. Trad.: Maria Célia Veiga França. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

CURRAN, Andrew. *Diderot e a arte de pensar livremente*. São Paulo: Todavia, 2022.

DARNTON, Robert. *Censors at work: how states shaped literature*. Reino Unido: British Library, 2014.

DELON, Michel. *Le savoir-vivre libertin*. Paris: Hachette, 2000.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. In: *Descartes (Os Pensadores)*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

DIDEROT, D. *Diderot Obras II*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. *Diderot Obras III: O sobrinho de Rameau*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. *Éléments de physiologie*. Paris: Honoré Champion, 2004.

_____. *Oeuvres*, t. I *Philosophie*. Paris: Robert Laffont, 1994a.

_____. *Oeuvres*, t. II *Contes*. Paris: Robert Laffont, 1994b.

_____. *Œuvres complètes 4*. Paris: Le Club Français du Livre, 1970.

_____. *Pensées philosophiques*. Paris: Actes Sud/Babel, 1998.

_____. *Pensées philosophiques; Lettre sur les aveugles; Supplément au voyage de Bougainville*. Paris: Garnier-Flammarion, 1972.

_____. *Pensées sur l'interprétation de la nature*. Paris: Flammarion, 2005.

DIDEROT e D'ALEMBERT. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Vol. XIII (1765a). Disponível em: <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v13-1475-0/>. Consultado pela última vez em 10 de março de 2023.

_____. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Vol. XIV (1765b). Disponível em: <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v14-2417-0/>. Consultado pela última vez em 03 de agosto de 2021.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Pyrrho*. In: *Lives of eminent philosophers*, vol. II. Trad.: R. D. Hicks. Londres: William Heinemann, 1925.

DUFLO, Colas. *Diderot philosophe*. Paris: Honoré champion, 2003.

FIGUEIREDO, Vinicius B. de. *A paixão da igualdade. Uma genealogia do indivíduo moral na França*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

_____. *Kant & a Crítica da Razão Pura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2005.

FONTENELLE, Bernard Le Bovier de. *Digression sur les anciens et les modernes et autres textes philosophiques*. Paris: Classiques Garnier, 2015.

_____. *Histoire des oracles*. Paris: Société Nouvelle, 1908.

GARASSE, François. *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels*. In: ADAM, Antoine. *Les libertins au XVIIe siècle*. Paris: Buchet/Chastel, 1964.

HEGEL, G. W. F. "On the relationship of skepticism to philosophy, exposition of its different modifications and comparison of the latest form with the ancient one". In: *Between Kant and Hegel. Texts in the development of post-kantian idealism*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000.

ISRAEL, Jonathan. *The radical enlightenment*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2001.

JONSON, Ben. *The Selected Plays of Ben Jonson Volume 2*. Cambridge University Press, 1989.

LA MOTHE LE VAYER, François. *Quatre dialogues faits à l'imitation des anciens*. Paris, 1633. Fonte: gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France. Último acesso em: 16 de junho de 2021.

LAÉRCIO, Diógenes. *Pyrrho*. In: *Lives of eminent philosophers*, vol. II. Trad.: R. D. Hicks. Londres: William Heinemann, 1925.

LITTRÉ, Émile. *Dictionnaire de la langue française*. Paris: L. Hachette, 1873-1874. Disponível em: <http://www.littre.org>. Último acesso em: 16 de junho de 2021.

MARCONDES, Danilo. "Rústicos x Urbanos: O problema do insulamento e a possibilidade de uma filosofia cética". In: *O que nos faz pensar* nº24, outubro de 2008, pp. 135-149.

MATTOS, Franklin de. *A cadeia secreta: Diderot e o romance filosófico*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

McKENNA, Antony. *Les masques de Pierre Bayle: pratiques de l'anonymat*. *Littératures Classiques* - janeiro 2013.

MORE, H. *A collection of several philosophical writings of Dr. Henry More*. 1662. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr>. Consultado pela última vez em 03 de agosto de 2021.

PÉPIN, François. "Fontenelle, premier représentant d'une tradition française d'épistemologie historique". In: *Dix-huitième siècle*. Société Française d'Étude du Dix-Huitième Siècle, 2012/1 n° 44. pp. 381 a 398. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-dix-huitieme-siecle-2012-1-page-381.htm>

PIMENTA, Pedro Paulo. *A trama da natureza. Organismo e finalidade na época da Ilustração*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

PINTARD, René. *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Genève, Paris: Slatkine, 2000.

PIVA, Paulo Jonas Lima. "O acerto de contas de Diderot com o ceticismo". *Trans/Form/Ação*. São Paulo, 31(2): 79-95, 2008.

_____. "O ceticismo no Diderot da maturidade". *Philosophos* 13 (1): 125-147, jan./jun. 2008.

_____. "O jovem Diderot e o ceticismo dos *Pensamentos*". *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 4, n. 2, p.171-201, outubro, 2007.

PLATÃO. *Teeteto*. In: *Diálogos: Teeteto - Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973.

POPKIN, Richard. "Some thoughts about Stäudlin's "History and spirit of skepticism"". In: Zande, Johan Van der; Popkin, Richard H. (org.). *The skeptical tradition around 1800. Skepticism in philosophy, science and society*. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1998.

_____. *The history of ceticism from Savonarola to Bayle*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2003.

SCHMITT, Charles B. "The development of the historiography of scepticism: from the renaissance to Brucker". In: Popkin, Richard; Schmitt, Charles B. (org.). *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1987.

SEGUIN, Maria Susana. La littérature philosophique clandestine et l'imposture: introduction. In: *La Lettre clandestine*. Classiques Garnier; no prelo. Disponível em: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03168579>. Último acesso em: 16 de junho de 2021.

SEXTO EMPÍRICO. *Outlines of scepticism*. Trad.: Julia Annas & Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

SHAFTESBURY. *Characteristics of men, manners, opinions, times*. Cambridge University Press, 2000.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga & Paralipomena*, tome I, p. 59; Paris: Éditions Coda, 2012.

SOUZA, Maria das Graças de. *Natureza e ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Unesp, 2002.

STENGER, Gerhardt. *Diderot le combattant de la liberté*. Paris: Perrin, 2013.

_____. *Sur la chronologie des premières oeuvres de Diderot*, in: *Dix-huitième siècle*, n°25, 1993. *L'Europe des Lumières*. pp. 411-421.

STRAUSS, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

SUZUKI, Márcio. *A forma e o sentimento do mundo*. São Paulo: Editora 34, 2014.

SWIFT, J. *The basic writings of Jonathan Swift*. Nova Iorque: The Modern Library, 2002.

TARANTO, Pascal. "O livre-pensamento: um entusiasmo da razão?". *Dois pontos*. Curitiba, vol. 1, n. 2, p.75-95, jan/jun, 2005.

VENTURI, Franco. *Jeunesse de Diderot (1713-1753)*. Paris: A. Skira, 1939.

VIAU, Théophile de et al. *Le parnasse des poètes satyriques*. 1622. Disponível em: gallica.bnf.fr

_____. *Théâtre du XVIIe siècle I*. Paris: Gallimard, 1975.

VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique*. Paris: Classiques Garnier, 2008.

_____. *Éléments de la philosophie de Newton*. In: *Œuvres complètes de Voltaire*, tome 22, Garnier, 1879 (pp. 393-595).

_____. *Mémoire sur la satire*. In: *Œuvres complètes de Voltaire*, tome 23, Garnier, 1883 (pp. 47-64).

WEBSTER, C. M. Swift and Some Earlier Satirists of Puritan Enthusiasm. *PMLA*, vol. 48, no. 4, 1933, pp. 1141–1153. Disponível em: www.jstor.org/stable/458201. Consultado pela última vez em 03 de agosto de 2021.

WILSON, Arthur. *Diderot*. São Paulo: Perspectiva, 2012.