

## O jovem Diderot e o ceticismo dos *Pensamentos*

Paulo Jonas de Lima Piva

Universidade São Judas Tadeu, Projeto Temático Fapesp

prof.piva@usjt.br

**resumo** Este artigo trata da presença, da interpretação e do diálogo com o ceticismo na primeira fase do pensamento de Denis Diderot, em particular nos seus *Pensamentos Filosóficos*, palco de uma crise metafísica e religiosa que antecedeu a formulação do seu materialismo ateu.

**palavras-chave** ceticismo; pirronismo; Luzes francesas

### I – Os dois Diderots e o ceticismo

O passeio do enciclopedista Denis Diderot pelo tema do ceticismo começa um pouco antes da redação do seu pequeno e pouco estudado livro *O passeio do cético ou As alamedas*, redigido entre 1746 e 1747, mas só publicado em 1830, portanto, muitos anos após a sua morte, ocorrida em 1784. A propósito, grande parte do melhor e do mais instigante da sua obra como, por exemplo, *O sonho de D'Alembert*, *O sobrinho de Rameau*, *Jacques, o fatalista, e seu amo*, os *Salões* e *O paradoxo sobre o comediante*, foi absolutamente desconhecida dos seus contemporâneos. Um dos motivos dessa publicação póstuma privilegiada foi certamente a implacável repressão do Antigo Regime ao livre pensamento, a qual, é sempre bom lembrar, vitimou seriamente Diderot, e não cercarando-o por meio de uma *lettre de cachet* no castelo de Vincennes. Como justificativa, o fato dele ter feito um uso público da sua razão contrário às crenças e aos valores vigentes no seu tempo. Não nos esqueçamos que o castelo de Vincennes

Recebido em 30 de maio de 2007. Aceito em 03 de novembro de 2007.

doisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 4, n. 2, p.171-201, outubro, 2007

abrigou do mesmo modo e quase pelos mesmos motivos o também materialista e ateu Marquês de Sade.

Seja como for, o trauma com a prisão foi tamanho que compeliu Diderot a manipular a sua pena e usar sua inteligência com mais prudência depois daquela experiência, comprometendo assim em grande medida o tom direto, de certo modo petulante e quase sem eufemismos que caracterizava os seus textos antes do inesquecível episódio. Optar por escrever para a posteridade e expressar suas opiniões pelas entrelinhas, mesmo assim deixando-as escapar com muita discrição e cálculo, foram as saídas mais diligentes encontradas por Diderot para não voltar a ser o alvo da censura e do obscurantismo dos seus maiores adversários, isto é, a Igreja e o absolutismo monárquico.

Assim como o ateísmo, o deísmo, o materialismo, o jansenismo, o solipsismo – freqüentemente confundido na época com o imaterialismo de Berkeley, como nos mostra Sébastien Charles em suas pesquisas (Cf. CHARLES, 2005, p. 11-33 e CHARLES, 2003) – e as idéias de Espinosa, o ceticismo estava entre as doutrinas filosóficas mais visadas pelos censores e pela intolerância das instituições da sua época. Mesmo assim, no início de forma despercebida e posteriormente com a precaução necessária, Diderot se aventurou pela exploração do tema. Poderíamos dizer após um trabalho de mapeamento das ocorrências dos termos “ceticismo”, “cético” e “pirronismo” pelo substancial de sua obra, que o passeio do enciclopedista pelo ceticismo percorre pelo menos dois momentos distintos do seu caudaloso e mutante pensamento. Num primeiro momento, o ceticismo surge como problema e como interlocutor num contexto de muitos questionamentos metafísicos, de muitas dúvidas de fundamentação e várias oscilações de assentimento em relação aos dogmas da sua formação moral e da teologia católica. Tal clima de instabilidade metafísica acabou por lançar o filósofo numa profunda crise religiosa, cuja fase mais aguda se deu entre 1747 e 1749, exatamente entre a redação de *O passeio do cético* e a publicação da *Carta sobre os cegos para o uso dos que vêem*.

Na verdade, o processo de conturbação do pensamento do primeiro Diderot, por assim dizer, foi desencadeado com a tradução que ele fez para o francês dos *Ensaio sobre o mérito e a virtude*, de Anthony Ashley Cooper, mais conhecido como o terceiro conde de Shaftesbury, lançado

em 1745. Nesta obra, a propósito, encontramos várias citações de Michel de Montaigne, que é classificado por muitos estudiosos, dentre eles Richard Popkin, como um personagem central na história do ceticismo moderno. Nessa direção, Jacó Guinsburg, estudioso de Diderot responsável entre nós por várias das traduções das mais importantes de suas obras, refere-se ao enciclopedista como “esse Montaigne das Luzes” (GUINSBURG, 2001, p. 99).

O mais célebre e substancial biógrafo de enciclopedista, Arthur Wilson, afirma que na edição francesa do livro de Shaftesbury sob responsabilidade de Diderot há muito mais uma paráfrase da obra original do que uma tradução propriamente dita (Cf. WILSON, 1985, p. 43). Embora Diderot conhecesse muito bem a língua inglesa, uma habilidade rara na França do século XVIII por sinal, que chegou inclusive a lhe garantir a sobrevivência por um certo tempo como tradutor, sua reputação era de ser displicente e sobretudo de não ser impessoal em relação aos assuntos contidos nas traduções que fazia. Seja como for, a publicação em língua francesa do *Ensaio sobre o mérito e a virtude* deixará explícita a simpatia de Diderot pelo deísmo inglês, particularmente pelos argumentos de Shaftesbury contra a superstição, a intolerância, o fanatismo religioso e em defesa da idéia de uma religião natural. Com efeito, trata-se do ponto de partida do processo de afastamento de Diderot das suas convicções católicas e teístas moldadas durante a sua formação familiar e eclesiástica, formação esta que o fez usar cilício e dormir sobre a palha em nome da fé, que o instigou um dia a querer ser jesuíta e que acabou levando-o até à faculdade de teologia da Sorbonne (Cf. MME DE VANDEUL, 1975, p. 37). Do mesmo modo, destacam-se nessa fase e com assuntos e enfoques similares, além de *O passeio do cético*, os *Pensamentos filosóficos*, estes, se Madame Vandeuil, a filha de Diderot, estiver certa, concebidos curiosamente no intervalo entre a sexta-feira santa e o dia páscoa do ano de 1746 (Cf. Idem, p. 20).

De volta ao ceticismo, este também é examinado por Diderot no segundo momento da sua obra, o qual poderíamos designar como “o segundo Diderot” ou “o Diderot da maturidade”. Trata-se do período da filosofia diderotiana iniciada em 1749 com a publicação da *Carta sobre os cegos* e que se prolonga e se desenvolve até o final de sua carreira com os *Ensaio sobre a vida de Sêneca e sobre os reinos de Cláudio e Nero*, de 1778, e

*História filosófica e política das duas Índias*, concluída em parceria com abade Raynal em 1781.

Convém salientar que a *Carta sobre os cegos* foi um dos principais motivos do encarceramento do filósofo em Vincennes. E não podia ser diferente. Trata-se antes de tudo de uma obra de ruptura, mais precisamente de um divisor de águas em sua doutrina. Nela se verifica pelo discurso em primeira pessoa do narrador e mediante os raciocínios dos seus personagens, em particular do genial matemático e cego de nascença Nicholas Saunderson, a superação das suas incertezas metafísicas e religiosas do início, bem como a consolidação de uma certa estabilidade teórica, pelo menos no que se refere aos fundamentos da nova etapa da sua reflexão metafísica. Tal estabilidade fora proporcionada pela sua adesão à cosmovisão materialista e ateísta e suas conseqüências epistemológicas e éticas, contra a qual ele havia se debatido nos seus escritos anteriores. Assim sendo, não só o catolicismo, o ponto de partida de sua reflexão, é desacreditado. O deísmo de um modo geral, com a sua concepção de religião baseada não na revelação nem nos escritos bíblicos, mas na razão, a doutrina de uma religião natural, a idéia de um cristianismo mais racional, isto é, menos dogmático e mais tolerante, e em especial o próprio ceticismo, tornam-se para o Diderot da maturidade explicações e soluções insatisfatórias, portanto, refutáveis e não merecedoras de credibilidade. Em termos mais atuais diríamos que o seu assentimento à ontologia materialista e à cosmologia ateísta verificada a partir da *Carta sobre os cegos* o desvinculou definitivamente da perspectiva religiosa da realidade e até de uma eventual tentação cética, tendência esta sugerida por algumas passagens do primeiro Diderot.

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, com exceção dos verbetes da *Enciclopédia*, que é um empreendimento coletivo, embora ele seja o autor de vários deles, essas referências 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, como veremos com mais profundidade, 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 contra-

posta, num clima de acirrada *diaphonia*, à do ateu, do cristão, do deísta, do solipsista e até do espinosista, e evocado em debates em torno de assuntos clássicos como a existência ou não de uma divindade, a questão da Providência, sobre a natureza e a imortalidade da alma, sobre a relação entre fé e moral, o caráter divino ou não da *Bíblia*, e a respeito da existência ou não de uma ordem no universo e de uma moral natural, ou seja, em discussões essencialmente de cunho metafísico e religioso, nas obras da maturidade como *Diálogo entre D'Alembert e Diderot*, *O sobrinho* de Rameau, *Pensamentos sobre a interpretação da natureza* e na própria *Carta sobre os cegos*, além dos verbetes da *Enciclopédia* oriundos do seu punho nos quais o assunto é discutido, o enfoque dado por Diderot ao ceticismo parece ser mais metodológico e epistemológico, vinculado mais propriamente à fundamentação do conhecimento e das ciências ainda em estado de insipiência naquele século<sup>1</sup> (1). Contudo, nos verbetes da *Enciclopédia* “Ceticismo e céticos” e “Filosofia pirrônica ou cética”, por exemplo, ambos da autoria de Diderot e da sua produção posterior à da década de cinquenta, sua investigação sobre o assunto é mais detida e minuciosa, revelando-se por meio dela ser um historiador da filosofia bastante sério, rigoroso e de certo modo equilibrado, embora deixe transparecer em partes dos verbetes a sua posição sobre o cético e o seu método de pensar.

Em suma, não obstante as duas principais etapas do dinâmico pensamento de Diderot, diríamos que são no mínimo três os tipos de abordagens empreendidas pelo filósofo no que tange ao ceticismo. No primeiro Diderot, a abordagem do ceticismo é feita de um ponto de vista metafísico e religioso com preocupações morais. Contudo, também é possível constatar nesse período uma certa interpretação metodológica do método da *epokhé*. Já no segundo Diderot, em que o materialismo, o empirismo e a preocupação com o desenvolvimento das ciências roubam a cena dos seus escritos, encontramos além de uma interpretação metodológico-epistemológica também um tratamento descritivo e histórico do ceticismo, mediante o qual o enciclopedista revela toda a sua erudição sobre o assunto.

Estabelecidas então a divisão da obra de Diderot em dois momentos ou períodos e a maneira como ele lida com o ceticismo, isto é, em três registros (metafísico, metodológico-epistemológico e histórico), começamos então nossa investigação e análise da questão do ceticismo em

Diderot valendo-nos e, sobretudo, nos restringindo primeiramente às suas inquietações metafísicas e religiosas. E façamos isso privilegiando o exame das passagens mais pertinentes dos seus *Pensamentos filosóficos*. Quanto ao problema do ceticismo em *O passeio do cético* e sobretudo nas obras concernentes ao Diderot da maturidade, trataremos desses assuntos em outra oportunidade com a devida atenção.

## II – Os *Pensamentos filosóficos*

Laurent Versini nos relata que os *Pensamentos filosóficos* consistem num conjunto de apontamentos de leitura feitos por Diderot nas margens das páginas dos seus exemplares de dois livros de Shaftesbury: o *Ensaio sobre o mérito e a virtude*, traduzido de modo parafraseado por Diderot, como vimos, e a *Carta sobre o entusiasmo*, de 1707 (Cf. VERSINI, 1994, p. 15). Laurent Versini nos informa ainda que o livro foi publicado sem a identificação do autor. Ao contrário talvez das próprias expectativas de Diderot, a repercussão da obra foi retumbante nos meios letrados, um “sucesso imediato, considerável e durável”, como assinala Versini (Cf. VERSINI, 1994, p. 16). A autoria omitida dos *Pensamentos* causou infindáveis especulações. Como prováveis autores foram cogitados os nomes do temido e respeitado Voltaire e de La Mettrie, o que para Diderot certamente foi um motivo de grande orgulho, além de um bom começo na carreira das idéias (Cf. VERSINI, 1994, p. 16). E divergindo de Madame Vandeuil, Versini afirma que os *Pensamentos* apareceram na primavera de 1745, e não entre a sexta-feira santa e a páscoa de 1746 como narra a filha de Diderot (Cf. VERSINI, 1994, p. 15).

Seja como for, o fato relevante é que temos nos *Pensamentos* um Diderot explicitamente influenciado pelas idéias de Shaftesbury e de outros deístas ingleses como Herbert de Cherbury e Wollaston, como o elogio à tolerância, as objeções à superstição e ao fanatismo religioso, e particularmente a valorização da razão como fonte principal de conhecimento das verdades da religião e da moral em detrimento da autoridade de personalidades e das escrituras bíblicas, posições essas características de um partidário da religião natural. Por outro lado, além do deísmo, também compõem a cena de interlocução dos *Pensamentos* o cristianis-

mo, o ateísmo, a perspectiva do supersticioso e, o que mais nos interessa aqui, o ceticismo. Para Versini, mais uma vez, o resultado desse debate será “uma profissão de fé muito clara em favor do deísmo que triunfa sobre o ceticismo e o ateísmo” (VERSINI, 1994, p.15). Vejamos se é isso mesmo o que ocorre nos *Pensamentos*.

Iniciemos nosso exame dos *Pensamentos* pela sua forma e estilo. Os trechos curtos, resolutos e aparentemente autônomos que compõem o livro nos remetem à forma e ao estilo de um outro e certamente mais célebre livro com o mesmo título, a saber, os *Pensamentos* de Blaise Pascal. Quanto aos *Pensamentos* de Diderot, eles são redigidos em forma de fragmentos tal como Pascal faz nos seus. Outro dado que parece aproximar ambos é a semelhança da situação psicológica dos autores no momento da elaboração de seus respectivos fragmentos. Tanto Pascal – que não foi um filósofo cético, vale frisar, e sim um adversário combativo do ceticismo em nome da religião cristã tradicional – quanto Diderot mostram-se atormentados em seus textos pelo conflito entre fé e razão suscitado pelos seus questionamentos de ordem metafísica e religiosa, afinal, são pensadores cristãos, mais exatamente católicos, testando suas convicções em face das objeções e dos argumentos implacáveis da filosofia, particularmente das reflexões céticas, que parecem se destacar mais até do que as investidas ateístas.

O resultado desse conflito, porém, parece afastá-los um do outro. Em linhas gerais, enquanto Pascal, após ter enfrentado o ceticismo como um adversário sedutor e resistente, portanto, temerário, reafirma de maneira peremptória e trágica a sua fé nos dogmas do catolicismo mediante a sua aposta na existência de Deus e o seu projeto de apologia da religião cristã, Diderot, em face desse mesmo catolicismo, mesmo titubeante, muda de comportamento nos seus *Pensamentos*. Ora Diderot parece se distanciar integralmente do catolicismo aproximando-se por sua vez do deísmo de inspiração shaftesburiana e de outros deístas que tanto o cativaram, ora esse deísmo revela-se um tanto confuso e contraditório em sua mente, isto é, misturado com resquícios recalcitrantes do cristianismo católico da sua formação.

Diderot introduz o leitor nos seus *Pensamentos* com uma epígrafe curiosa, em latim: “Esse peixe não é para todo mundo” (DIDEROT 1994a, p. 19). Em seguida, outra epígrafe não menos curiosa, também em

latim: “Quem lerá essas linhas?”. A primeira frase é de Macróbio, gramático que viveu no século V d. C. A segunda, de Perseu, poeta e satirista da Antiguidade. A metáfora que a primeira frase comporta e a idéia que a pergunta da segunda sugere denotam à primeira vista uma concepção de filosofia presente nos *Pensamentos* bastante distinta e até antagonica ao projeto que Diderot irá sustentar e exercitar alguns anos depois. Declarar logo no início do livro, já por meio de duas epígrafes, que as reflexões que constituirão os *Pensamentos* não são acessíveis a todos, como nos faz pensar a metáfora do peixe, tal postura consiste no mínimo numa concepção esotérica de filosofia, portanto, como dissemos, divergente em muito da proposta do segundo Diderot, que será esforçar-se para popularizar a filosofia o máximo possível. Tal proposta – uma opção em certa medida ideológica – efetivou-se em iniciativas como a *Enciclopédia*, por exemplo, na confecção e na encenação das suas peças teatrais, e no tratamento de assuntos filosóficos por meio de diálogos, cartas e romances. Diderot acreditava que a utilização desses expedientes, juntamente com um linguajar mais próximo do utilizado nos cafés e nos salões, pudessem tornar a filosofia e o conhecimento mais compreensíveis e, portanto, mais acessíveis, à maioria dos seus contemporâneos (Cf. MORTIER, 1990 e PIVA, 2003). É o que lemos em termos eloqüentes e militantes em outros *Pensamentos* do próprio Diderot, desta vez nos *Pensamentos sobre a interpretação da natureza*, de 1754:

“Apressemos-nos para tornar a filosofia popular. Se nós queremos que os filósofos caminhem adiante, aproximemos o povo do ponto em que estão os filósofos. Dirão que há obras que nunca se colocarão ao alcance do comum dos espíritos? Se o dizem, mostrarão apenas que ignoram o que podem o bom método e o longo hábito” (DIDEROT 1994c, p. 582).

Mas as epígrafes não param por aí. Há ainda uma terceira epígrafe nos *Pensamentos*, esta mais longa, porém, não menos esotérica ou elitista. A frase é de um neo-estóico do século XVI, Justo Lúpsio, e diz o seguinte:

“Eu escrevo sobre Deus; conto com poucos leitores e aspiro apenas a alguns sufrágios. Se esses pensamentos não agradarem a ninguém, eles serão apenas maus; mas eu os terei por detestáveis se eles agradarem a todos”. (DIDEROT, 1994a, p. 19).



Dito de outro modo, para o primeiro Diderot assuntos de teor metafísico eram incompreensíveis para o grande público. Dentre tais assuntos estava o ceticismo. Contudo, como já dito, por ironia da história, os *Pensamentos* foram um sucesso editorial para os números da época.

Depois desse festival de epígrafes, Diderot inicia propriamente o seu conjunto de fragmentos, fazendo uma grandiloquente e contagiante apologia das paixões. Sua premissa é que as paixões são a “energia da natureza”, de onde se segue que paixões vigorosas geram grandes homens, enquanto “paixões amortecidas degradam os homens extraordinários” (DIDEROT, 1994a, p.19). Entre tais extremos teríamos as “paixões sóbrias”, estas responsáveis pelos indivíduos triviais, medíocres, mais exatamente, pelos “homens comuns” (DIDEROT, 1994a, p.19). Com isso, Diderot explicita o alvo de sua crítica: o cristianismo, em especial suas normas de comportamento e valores referentes à sexualidade. Nas palavras do filósofo, a moral sexual cristã propõe “a ruína das paixões”, o que seria, a seu ver, “o cúmulo da loucura”, uma insanidade que transformaria o ser humano num “verdadeiro monstro” (DIDEROT, 1994a, p. 20). E contra essa concepção de moral religiosa que tenta fazer do homem estátuas, ou seja, que faz do controle e do sufocamento da concupiscência o núcleo de todo agir, Diderot preconiza um outro tipo de moral: aquela que faz da verdade o critério fundamental de todo julgamento. Tal verdade, por sua vez, seria obtida mediante uma filosofia norteada por um uso adequado da razão. Feito isso, ao invés de estátuas teríamos então, nas palavras do próprio Diderot, “verdadeiros cristãos” (DIDEROT, 1994a, p. 20). De onde podemos concluir que Diderot em vista nos *Pensamentos* a reforma da religião cristã, isto é, a proposta de um cristianismo mais racional, a começar dos seus preceitos morais.

Da apologia das paixões e de um ideal muito vago de um “verdadeiro cristão”, Diderot aborda em seguida a representação de divindade da tradição. Em essência, Diderot recusa todos os retratos de Deus difundidos sobretudo pelo catolicismo. O Deus tirano, rancoroso, vingativo, que se deleita em assistir aos sofrimentos dos seus filhos neste vale de lágrimas, mas também o Deus misericordioso são ambos rejeitados nos *Pensamentos* (Cf. DIDEROT, 1994a, pp. 20 e 21).

Por meio desse esforço de valorizar as paixões em detrimento dos dogmas ascéticos da cartilha sexual do cristianismo do seu tempo,

Diderot apresenta ao leitor dos *Pensamentos* as duas primeiras figuras, a rigor, os dois primeiros personagens conceituais que comporão o cenário de controvérsias no livro: a do supersticioso – que se confunde com o catolicismo – e a do “verdadeiro cristão”, isto é, o seu cristão ideal, ou melhor, ele próprio. Em seguida, ao asseverar que o Deus pintado pelos supersticiosos – lembrando, um deus tirânico, rancoroso, vingativo, como é o deus do *Velho Testamento* e até mesmo misericordioso, como é a divindade dos *Evangelhos* – fosse melhor que ele não existisse, pois tamanha é a aberração e a blasfêmia da sua representação tradicional, surge o terceiro personagem e interlocutor: o ateísmo. Este desponta no fragmento de número 12 dos *Pensamentos*:

“Sim, eu sustento, a superstição é mais injuriosa a Deus do que o ateísmo” (DIDEROT, 1994a, p. 21).

Mas qual seria afinal a representação mais racional da divindade no entender de Diderot? Ele nos fornece uma característica essencial desse deus:

“Não é preciso imaginar Deus nem demasiado bom, nem demasiado mal. A justiça está entre o excesso da clemência e o da crueldade, assim como as penas consumadas estão entre a impunidade e as penas eternas” (DIDEROT, 1994a, p. 21)

E quanto ao ateísmo? O que Diderot entende por isso? Como uma posição metafísica radical, uma perspectiva baseada na afirmação categórica de que não há uma divindade no universo, de que a idéia de criação é uma quimera, logo, que a natureza é eterna. O ateu sustenta ainda que a desordem moral e as calamidades naturais que sempre vitimaram e continuarão a vitimar milhões de seres humanos, dentre eles muitos inocentes, são incompatíveis com a tese de uma providência e de um deus absolutamente bondoso e onisciente, responsável por uma presumida harmonia e perfeição nas relações entre tudo o que existe (DIDEROT, 1994a, p. 22).

Ao que tudo indica, Diderot, a essa altura, já havia absorvido as críticas vindas da filosofia que circulava no mercado de manuscritos clandestinos, em particular mediante escritos como o *Testamento*, de Jean Meslier, *As dificuldades da religião*, de Robert Chalé, o *Tratado dos três impostores*, de

autor desconhecido, e provavelmente até do *Theophrastus Redivivus*, obras representativas desse universo proibido e sobretudo subversivo (CHARLES, 2006, p. 2). Como atenta Laurent Versini a respeito, os *Pensamentos* foram muito influenciados também pelas diatribes e outras vozes corrosivas do submundo literário e filosófico do Antigo Regime (VERSINI, 1994, p. 15). Tais vozes, produzidas na sua maioria por céticos, deístas, materialistas, espinosistas, ateus radicais e agnósticos, eram implacáveis e impiedosas contra todas as formas de superstição e de concepções de religião revelada da época (CHARLES, 2006, p. 5). As pretensões dos teístas de fazerem da *Bíblia* um documento de inspiração divina, as macerações, os ascetismos e todas as investidas da moral cristã contrárias às manifestações da natureza no indivíduo, do mesmo modo são contempladas e atacadas por essa intelectualidade subterrânea.

Quase como uma conseqüência lógica no interior das intenções filosóficas de Diderot, o ateísmo traz junto consigo no desenvolvimento dos *Pensamentos* outro interlocutor: o deísta. Se, por um lado, no entender de Diderot, o ateísmo é menos injurioso a Deus do que a superstição – isto é, do que o catolicismo –, como vimos, mesmo assim ele continua sendo injurioso à divindade e, em última instância, perigoso para a integridade da moral e a manutenção dos costumes. É precisamente neste momento que Diderot evoca o deísta, e de modo triunfante:

“O deísta é o único que pode fazer frente ao ateu. O supersticioso não tem a sua força. Seu Deus é apenas um ser da imaginação”  
(DIDEROT, 1994a, p. 21)

No fundo, esse deísta seria o contraponto de Blaise Pascal, o qual, no julgamento ríspido do enciclopedista, seria um indivíduo “medroso e crédulo”, como seriam, aliás, todos os supersticiosos. Mas será que há de fato “verdadeiros ateus”?, indaga Diderot logo em seguida a esse julgamento surpreendente da reputação de Pascal. E a resposta do jovem filósofo é uma outra pergunta, bastante provocativa a propósito: há por acaso “verdadeiros cristãos”? (DIDEROT, 1994a, p. 22).

Depois da figura do supersticioso encarnada por Pascal, do vislumbre de um verdadeiro cristão, do ateu como alguém menos injurioso a Deus e do deísta como o mais poderoso de todos os pensadores, o próximo personagem conceitual a compor essa arena metafísica é o *pirrônico*. Este

entra em cena no fragmento 17 dos *Pensamentos*, quando o autor de *O passeio do cético* escreve o seguinte:

“Todos as vanidades da metafísica não valem um argumento *ad hominem*.

Para convencer, é preciso às vezes despertar o sentimento ou físico ou moral. Foi com um porrete que se provou ao pirrônico que ele não tinha razão de negar sua existência.(...)” (DIDEROT, 1994a, p. 23)

Neste fragmento, Diderot deixa transparecer a sua interpretação do pirronismo que, nada mais é, à primeira vista, do que a caricatura engendrada por Descartes inicialmente no seu *Discurso do método*, de 1637, segundo a qual os céticos seriam aqueles que “duvidam por duvidar e simulam estar sempre indecisos” (DESCARTES, 1979a, p. 44), chegando ao ponto de colocarem em questão até a própria existência do mundo. Esse cético cartesiano, por assim dizer, acabou dando origem ao problema moderno do mundo exterior (Cf. PORCHAT, 1994a, p. 121 a 165). Enfim, na trilha de Descartes concluiríamos que os céticos seriam, na verdade, pensadores de má-fé, logo, pessoas indignas de serem levadas a sério como interlocutores. Não obstante, em face da clareza e da distinção ofuscantes do irrefutável *cogito, ergo sum*, felizmente essa espécie de sofistas – e sofistas aqui numa acepção socrático-platônica – descrita por Descartes teria sido derrotada na história da filosofia, ao que podemos inferir, por ele mesmo, o próprio Descartes, como podemos ler abaixo:

“E, notando que esta verdade, *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava” (DESCARTES, 1979a, p. 46).

É importante notarmos que o termo empregado por Descartes no *Discurso do método* é “céticos” e não “pirrônicos”. Todavia, convém adiantar que o cético tal como descreveu Descartes, ou seja, aquele que duvida de tudo, inclusive dos fenômenos que afetam seus sentidos independentemente de sua vontade, e o faz por pura má-fé, essa interpretação ficou associada à idéia de pirrônico entre os contemporâneos de Diderot. Em última instância, pirrônico tornou-se sinônimo de solipsista, egoísta

e adepto do imaterialismo de Berkeley (Cf. CHARLES, 2005, p. 15). Em contrapartida, a palavra “cético” passou a designar o filósofo pirrônico sincero, isto é, aquele filósofo que suspende o juízo em relação aos discursos sobre o mundo e não propriamente em relação à existência do mundo ao qual tais discursos fazem alusão.

O cético, aliás, é o próximo personagem conceitual de relevância a aparecer nos *Pensamentos*. Antes, porém, Diderot faz uma menção muito *en passant* ao materialismo como um outro modo de tratar mais uma vez do ateísmo (DIDEROT, 1994a, p. 23). Neste mesmo fragmento de número 18 o espinosismo também é alvejado, e do mesmo modo que o materialismo, em especial a sua tese de que o mundo é Deus ou *Deus sive natura* (Cf. DIDEROT, 1994a, p. 23)

Diderot apresenta o cético ao seu leitor como um resultado das “sutilezas da ontologia” (DIDEROT, 1994a, p. 23). Por outro lado, as investigações voltadas para o “conhecimento da natureza” produziram os “verdadeiros deístas” (DIDEROT, 1994a, p. 23). O tom de desdém empregado pelo autor quando se refere à ontologia é bastante perceptível. E é o mesmo de quando ele se refere à metafísica. Recordando, Diderot usa a expressão “vanidades da metafísica”, que somada ao adjetivo “sutilezas” justaposto ao substantivo “ontologia”, revela a posição de menosprezo do enciclopedista em face desse âmbito da reflexão.

Para entendermos melhor a concepção diderotiana de metafísica, a via mais adequada parece ser recorrermos ao verbete “Metafísica” da *Enciclopédia*. Embora pertencente à fase de maturidade do seu pensamento, encontramos nesse verbete talvez o desdobramento de uma opinião sobre o assunto gerada naqueles fragmentos do jovem filósofo em crise. Nesse texto, portanto, a metafísica é definida e explicada por Diderot da seguinte maneira:

“É a ciência das razões das coisas. Tudo tem sua metafísica e sua prática: a prática sem a razão da prática e a razão sem o exercício formam apenas uma ciência imperfeita. (...) Quando se limita o objeto da metafísica a considerações vazias e abstratas sobre o tempo, o espaço, a matéria, o espírito, é uma ciência desprezível; mas, quando a consideramos sob o seu verdadeiro ponto de vista, é outra coisa. (...)”.

(DIDEROT, 1994d, p. 478)

Verifica-se nesse verbete duas acepções antagônicas de metafísica: uma positiva e outra negativa. A metafísica é positiva e boa para Diderot quando a teoria se faz experiência e prática, ou seja, quando a razão torna-se ciência tal como a entendemos hoje e que começava a se desenvolver na época das Luzes. Já a acepção negativa de metafísica, a metafísica como “ciência desprezível”, ocorre quando a razão se circunscreve e se perde nos meandros e nas aporias teóricas por ela mesma suscitadas em infundáveis especulações que não levam em consideração a experiência tampouco a necessidade de se fazer prática.

Ora, os *Pensamentos* de Diderot são um exemplo claro de metafísica como “ciência desprezível” ou má metafísica, uma vez que seleciona como objetos de sua reflexão entes e questões puramente abstratas, como Deus, a matéria, o espírito, a imortalidade da alma, e como debatedores o teísta, o deísta, o ateu, o espinosista, o materialista, o cético, especuladores por excelência.

Dando continuidade à sua “má metafísica”, Diderot enfrenta o ateísmo mais de perto. Assevera no fragmento de número 20 que é possível constatar a existência de uma divindade inteligente apenas observando a racionalidade que há no funcionamento das suas obras:

“É sobre esse raciocínio e em alguns outros da mesma simplicidade que *eu admito a existência de um Deus* (grifo nosso) e não sobre esses enredos de idéias secas e metafísicas, menos próprias para revelar a verdade do que a lhe dar o ar da mentira”. (DIDEROT, 1994a, p. 25)

Sua investida contra o ateísmo é retomada no fragmento 22 dos *Pensamentos*, no qual Diderot postula três classes de ateus (Cf. DIDEROT, 1994a, p. 26). Uma delas merece destaque e toda nossa atenção. Trata-se da segunda classe. Constituiriam a primeira classe os “*verdadeiros ateus*” (grifo do autor), aqueles que declaram abertamente que Deus não existe e sobretudo que acreditam de fato nisso. A terceira classe (deixemos a segunda classe, que é a que mais nos interessa aqui, para o final) seria aproximadamente, e numa tradução bem literal, a dos “*fanfarrões do prosélito*”, ou, no original francês, “*fanfarons du parti*” (Cf. DIDEROT, 1994a, p. 26). Segundo Diderot, trata-se daqueles que desejam muito mais a inexistência de Deus do que propriamente acreditam nela. E assim o fazem para poderem gozar sem limites nem escrúpulos as suas liberdades.

Por fim, a segunda classe de ateus:

“um grande número que não sabe o que pensar a esse respeito, e que decidiram de bom grado a questão na cara ou coroa: *esses são os ateus céticos*” (Cf. DIDEROT, 1994a, p. 26)

Após classificá-los e defini-los, Diderot expõe então o seu juízo de valor sobre os três tipos de ateus:

“Detesto os fanfarrões: são falsos; lastimo os verdadeiros ateus: toda consolação me parece morta para eles; e *eu rogo a Deus* pelos céticos: faltam-lhes luzes”. (Cf. DIDEROT, 1994a, p. 26)

### III – Breve digressão sobre o “ateísmo cético”

Um cético pirrônico ou neopirrônico consideraria uma aberração, uma contradição em termos mais precisamente, a expressão “ateísmo cético”, afinal, nada mais dogmático do que formular ou dar assentimento à sentença de que divindades não existem ou de que politeísmos e monoteísmos são tão-somente mitologias sem consciência de si. Portanto, falar em “ateus céticos”, como faz Diderot nos *Pensamentos*, implica admitir a existência de algo que infringe em certa medida o próprio princípio de contradição, ou seja, a figura conceitual do “dogmático cético”.

Contudo, não obstante as objeções dos pirrônicos e neopirrônicos, com seus fortes vínculos ao paradigma de cético exposto pelas *Hipotiposes pirrônicas*, a idéia de um “ateu cético” não é fruto da criatividade de Diderot. Sébastien Charles, destacado estudioso dos manuscritos filosóficos modernos, notadamente do “ceticismo clandestino”, analisa os argumentos de três autores acerca da relação deste ceticismo com o ateísmo. Um desses autores, Winfried Schroder, verifica dois tipos distintos de ateísmo nesse submundo filosófico, a saber, o “ateísmo a rigor” e o “ateísmo radical” (Cf. CHARLES, 2006, p. 16). Ao contrário do “ateu radical” que sustenta a proposição dogmática de que Deus não existe, o “ateu a rigor” é definido por Schroder como aquele que julga altamente improvável a existência de uma divindade no universo, logo, é compelido por essa razão a não aceitar a sua existência. Mas, para chegar a tal

conclusão, o “ateu a rigor” vai buscar no universo jurídico o “argumento do ônus da prova”. Esse expediente é por ele utilizado no seu debate sobretudo com os religiosos. Assim como ocorre nos litígios entre os magistrados, o ônus da prova metafísica caberá, no raciocínio do “ateu a rigor”, àquele que sustenta e argumenta a favor da tese da existência de Deus. Em síntese, quem assegura a existência de Deus tem de prová-la. No entanto, como tal prova nunca é demonstrada de modo irrefutável ou mesmo satisfatório pelos teólogos e supersticiosos em seus proselitismos e elucubrações, esta incapacidade do interlocutor religioso acaba levando o “ateu a rigor” não só a não dar assentimento à proposição “Deus existe”, mas também a considerar válida a presunção do “ateu radical” de que Deus de fato não existe.

Podemos dizer que essa solução engenhosa do “ateu a rigor” antecipa o que hoje chamamos de “agnosticismo” (CHARLES, 2006, p. 16). Ou ainda, lembrando um dos grandes representantes do ateísmo contemporâneo – talvez até um dos principais expoentes do “ateísmo cético” da atualidade –, André Comte-Sponville, o “ateísmo a rigor” de Schroder aproxima-se muito da sua definição de “ateísmo negativo”, que consiste numa perspectiva marcada pela ausência de uma crença em Deus e não pela sustentação de uma crença antagônica, a de que Deus não existe. Crer que Deus não existe seria uma posição própria do “ateu radical” ou, no vocabulário sponvilliano, do “ateísmo positivo ou militante” (COMTE-SPONVILLE, 2003, p. 64). Em outras palavras, para Schroder é perfeitamente possível recusar a existência de Deus sem necessariamente resvalar num ateísmo dogmático. Esse posicionamento “sutil”, como adjetiva Schroder, provocado pelo argumento do ônus da prova, equivale ao que ele mesmo denomina de “ateísmo cético” (Cf. CHARLES, 2005, p. 17).

Gianluca Mori também encontra nas relações e facetas possíveis do ceticismo clandestino um “ateísmo agnóstico” (CHARLES, 2005, p. 18). Gianni Paganini, por sua vez, é outro autor a fazer menção à expressão “ateísmo cético” na filosofia clandestina moderna. (Cf. CHARLES, 2005, p. 17) De acordo com Sébastien Charles, o seu colega Paganini opõe o “ateu cético” ao “ateu radical ou sistemático”. Enquanto este se propõe a demonstrar mediante os mais variados e complexos argumentos a inexistência de Deus, o outro adota uma posição mais moderada diante da



questão, recorrendo à dúvida crítica e cética muito mais com a finalidade de “minar certezas recebidas” do que propriamente de edificar um sistema alternativo com novas certezas (Cf. CHARLES, 2005, p. 18).

Nesse contexto, o papel fundamental desempenhado pelo ceticismo será o de controlar e de precaver certas doutrinas contra o excesso de dogmatismo, em particular o ateísmo, como sugere Sébastien Charles (Cf. CHARLES, 2005, p. 19). Portanto, o ceticismo, em conformidade com seus procedimentos e com a sua tradição, também desempenhará no pensamento clandestino moderno uma função terapêutica (Cf. SMITH, 2005, p. 49 a 87). E o fará purgando o discurso ateu de suas eventuais presunções e precipitações dogmáticas, por mais que isso pareça estranho aos pirrônicos e neopirrônicos. Por outro lado, o ateísmo proporcionará ao ceticismo moderação no alcance da sua suspensão do juízo, compelindo-o a reconhecer, por exemplo, certos pré-requisitos filosóficos como a existência do mundo, do outro e de si mesmo. Com isso inviabiliza a radicalização do ceticismo e a sua degenerescência em solipsismo. Desse modo, ceticismo e ateísmo acabam se auxiliando mutuamente, na medida em que impedem um ao outro de se radicalizarem e se renderem aos seus extremos. O resultado dessa fusão ou mistura de ceticismo com ateísmo, duas correntes à primeira vista antagônicas e, portanto, inconciliáveis, encontramos em algumas publicações da primeira metade do século XVIII, dentre elas, assinala Paganini, os *Pensamentos filosóficos* de Diderot (Cf. CHARLES, 2006, p. 19), aos quais retornaremos agora.

#### IV – De volta ao ceticismo dos *Pensamentos*

Depois de examinar nos *Pensamentos* o ateísmo e descrevê-lo mediante três vertentes, Diderot mais uma vez coloca frente a frente o deísta, o ateu e o cético. Desta vez, mais exatamente no fragmento 23, o filósofo os compara do ponto de vista ético, relacionando seus posicionamentos metafísicos com suas possíveis conseqüências na garantia da prática da virtude. Mas antes de realizar esse cotejamento ético, Diderot amplia a definição de cada uma das três correntes metafísicas representadas por esses personagens:

“O deísta assegura a existência de um Deus, a imortalidade da alma e suas conseqüências; o cético não se decide sobre esses assuntos; o ateu os nega”. (DIDEROT, 1994a, p. 26)

Os conflitos e as contradições das convicções deístas de Diderot nesse livro ficam evidentes na seqüência dessas descrições. Ele acaba vinculando as posições metafísicas de cada uma dessas figuras conceituais aos seus respectivos comportamentos morais. Com isso, Diderot fortalece um dogma da tradição que ele parecia combater em algumas passagens dos seus próprios *Pensamentos* o elo necessário entre religião e moral, a dependência inerente entre fé e virtude, enfim, a obrigatoriedade da crença num deus remunerador e vingativo como salvaguarda dos preceitos morais, como vemos ainda no fragmento 23.

Pensando nos fundamentos metafísicos da moral e associando numa relação de causa e efeito a posição metafísica de um pensador ao seu caráter, Diderot chega a sugerir uma espécie de tabela metafísica e moral baseada numa relação de aproximação e de distanciamento, tendo como parâmetros a fé em Deus, núcleo da ética religiosa, e a noção de virtude. Dito de outro modo, conforme essa lógica, por acreditar em Deus e o ateu não, este estaria mais distante da divindade, logo, mais afastando também do bem e da vida moral do que o deísta. O mesmo raciocínio é válido na comparação deste com o cético. Embora mais distante da vida moral, do bem e, por conseguinte, da felicidade, que o deísta, o cético, homem sem fé por definição, estaria, por sua vez, mais distante da imoralidade e até do inferno do que o ateu. Virtude, felicidade e bom senso seriam, portanto, privilégios do deísta e ao mesmo tempo deficiências comprometedoras do cético e sobretudo do comportamento do ateu, como podemos concluir nas seguintes palavras de Diderot:

“O cético tem, portanto, para ser virtuoso, um motivo a mais do que o ateu e alguma razão a menos do que o deísta. Sem o temor do legislador, o pendor do temperamento e o conhecimento das vantagens atuais da virtude, a proibição do ateu carecerá de fundamento e a do cético será fundada sobre um *talvez*” (DIDEROT, 1994a, p. 26)

Recordemos que Diderot julgava a superstição mais injuriosa a Deus do que o próprio ateísmo, o que significa que a concepção de divindade do

supersticioso seria, além de equivocada, perniciosa à vida social. Nesse sentido, valendo-se dessa tabela metafísica e moral que faz da fé requisito imprescindível para a virtude, o supersticioso estaria muito mais próximo do vício e ao mesmo tempo mais afastado de Deus do que o famigerado ateu. Nos passos dessa lógica que determina que a virtude é diretamente proporcional à fé do indivíduo, também poderíamos depreender que o supersticioso seria, em última instância, o mais deplorável e infeliz dos seres humanos.

O tema do ceticismo volta a ser tratado com destaque por Diderot no fragmento 24 e nas passagens de número 27 a 36. Do mesmo modo ele reaparece no fragmento 47 e implicitamente em muitos outros que compõem na seqüência o total de 62 trechos reflexivos dos *Pensamentos*.

O fragmento de número 24 é um dos momentos mais densos e interessantes do livro no que tange ao ceticismo. Nele, Diderot revela que o seu conhecimento sobre o assunto não é nada leviano ou caricatural como poderiam insinuar alguns, particularmente os neopirrônicos, estes quase sempre a considerar deturpação todas as representações que os filósofos fazem do cético<sup>2</sup>. Se a essa altura Diderot havia lido diretamente as *Hipotíposes pirrônicas* de Sexto Empírico ou até mesmo os *Acadêmicos* de Cícero é difícil atestar. Porém, uma das suas fontes sobre o assunto é seguramente Montaigne, como veremos.

Reiterando a concepção esotérica das três epígrafes que abrem os *Pensamentos*, Diderot é categórico no início do fragmento 24: “O ceticismo não convém a todo mundo”. (DIDEROT, 1994a, p. 26) E por que o ceticismo seria para poucos? Porque, escreve o jovem metafísico, “ele supõe um exame profundo e desinteressado” (DIDEROT, 1994a, p. 26). Filosofar de modo profundo e desinteressado seria então uma virtude rara entre os filósofos, o que faz do cético, para Diderot, um pensador digno de todo respeito. Em seguida, ele estabelece uma distinção entre aquele que duvida das razões, dos argumentos e das teses por pura ignorância – e talvez por má-fé –, o qual, embora Diderot não o faça textualmente, poderíamos chamar de “falso cético”, e o “verdadeiro cético”, classificação esta dada literalmente pelo enciclopedista. (DIDEROT, 1994a, p. 26) Além de protagonizar investigações profundas e desinteressadas na filosofia, esse “verdadeiro cético” ainda seria dotado da habilidade de calcular e pesar bem as razões de cada uma das doutrinas em conflito

na arena metafísica pela posse do discurso verdadeiro, absoluto e universal. Isso significa que o “verdadeiro cético” seria um filósofo judicioso, isto é, que julgaria de maneira isenta e imparcial as teorias em disputa, considerando sem precipitação seus prós e contras, atividade esta, observa Diderot, nada fácil de ser realizada. (Cf. DIDEROT, 1994a, p. 26)

Na verdade, o que Diderot examina e ressalta nesse significativo fragmento 24 são cinco pontos que poderíamos considerar fundamentais no procedimento filosófico cético: 1) a crítica à presunção, à auto-suficiência e à precipitação dogmáticas; 2) a diversidade das perspectivas sobre uma mesma questão e, por conseguinte, o conflito insolúvel das filosofias; 3) a problemática do equilíbrio persuasivo dos argumentos nos debates entre as doutrinas; 4) a dificuldade do ponto de vista racional de optar por uma delas em detrimento das demais; 5) a suspensão ou retenção do juízo. Esses cinco pontos selecionados por Diderot equivalem na linguagem técnica do ceticismo, por assim dizer, respectivamente aos seguintes termos: 1) *propéteia*; 2) *diaphonía*; 3) *isosthéneia*; 4) *aporia*; 5) *epokhé*.

Uma vez elogiada a capacidade do “verdadeiro cético” de evitar a precipitação (*propéteia*) na análise dos argumentos em jogo, o autor dos *Pensamentos* entra na questão da polifonia e do antagonismo entre essas inúmeras pretensões à verdade, cujos partidários acabarão provocando o conflito aguçado entre elas. “Cada espírito tem o seu telescópio”, (DIDEROT, 1994a, p.26) escreve Diderot a respeito, como se, no fundo, parafraseasse a célebre frase do sofista Protágoras no *Teeteto* de Platão:

“Eu afirmo que a Verdade é tal como a escrevi: cada um de nós é medida das coisas que são e das que não são, de mil modos, entretanto, um do outro diferindo, por isto mesmo que, para um, umas coisas são e parecem, mas outras, para outro” (Apud PORCHAT, 1994b, p. 5)

O fato de “cada espírito ter o seu próprio telescópio”, isto é, de cada ser humano julgar verdadeiro o que lhe aparece individualmente – em última instância idiosincriticamente –, tanto no que concerne ao “valor intrínseco” quanto ao “peso relativo” das coisas, impede os homens, em meio a uma enorme variedade de pontos de vista, de entrarem num acordo. Esta constatação de Diderot nada mais é do que a célebre *diaphonía*, o conflito insolúvel das filosofias. E qual desses olhares, desses pareceres, dessas idiosincrasias se quisermos, será o parâmetro para o

verdadeiro ou a própria expressão da verdade? É difícil decidir, pois todas as opiniões, à primeira vista, parecem capazes de persuadir com a mesma força (*isosthéneia*). Em face desse equilíbrio persuasivo não conseguimos nos decidir, ficamos incapacitados de dar um rumo aos nossos assentimentos. Nosso juízo se vê num impasse, totalmente sem saída (*aporia*). Mas mesmo assim haverá indivíduos que irão se arrogar detentores da verdade. Tal presunção parece incomodar Diderot. Influenciado pela leitura dos *Ensaíos*, o filósofo censura a postura dogmática:

“De onde nos vêm esse tom tão decidido? Não experimentamos cem vezes que a suficiência dogmática nos revolta?” (DIDEROT, 1994a, p. 26)

O que fazer então em face dessa aporia sem capitular à tentação da presunção e da suficiência do espírito dogmático?

Vemos nos *Pensamentos* que a resposta para Diderot está na postura suspensiva (*epokhê*) de Montaigne. Além de “odiar as coisas verossímeis quando me são ostentadas como infalíveis”, as palavras do autor dos *Ensaíos* contra a presunção e a sensação de suficiência da razão agradam muito a Diderot, pois “amolecem e moderam a temeridade das nossas proposições” (DIDEROT, 1994a, p. 26). Aliás, é com Montaigne que o jovem Diderot encerra o fragmento 24 dos seus *Pensamentos*. E com frases tipicamente cétricas, retiradas dos *Ensaíos*: “O que há a dizer? Eu não entendo. Poderia ser. É verdade?” (grifo do autor) (DIDEROT, 1994a, p. 26).

Valendo-se dos questionamentos e dos raciocínios presentes no fragmento 24 somos compelidos a ver nessa passagem dos *Pensamentos* um Diderot explicitamente simpatizante da doutrina de Montaigne, o que, por sua vez, o distanciaria consideravelmente do deísmo, que é, como vimos, a corrente metafísica à qual muitos estudiosos vinculam esse momento específico da filosofia diderotiana. Ocorre que a posição suspensiva de Montaigne nos *Ensaíos* redundará, no entender de Richard Popkin pelo menos, num fideísmo, mais precisamente num fideísmo de natureza católica (POPKIN, 2000, p. 91). Melhor dizendo, para Popkin o fideísmo católico de Montaigne será inovador na medida em que ele é o fruto ou o corolário de uma “crise pirrônica” (POPKIN, 2000, p. 90). E a expressão cabal dessa crise provocada pelo estudo das *Hipotíposes pirrônicas* de Sexto Empírico seria a célebre digressão dos *Ensaíos* intitulada *Apologia de Raymond Sebond* – “seu mais longo e filosófico ensaio”, frisa o

mesmo Popkin (POPKIN, 2000, p. 90) –, na qual, em linhas gerais, o ceticismo é dirigido pelo autor contra os fundamentos da razão e a favor do fortalecimento da fé, mais exatamente da fé católica. Com isso, Montaigne consegue fazer da “fé pura a pedra fundamental da religião”, e não a razão, como preconiza a teologia racional. (Cf. POPKIN, 2000, p. 92) Para completar, o que evidencia ainda mais a simpatia do jovem Diderot por Montaigne, no fragmento de número 27 dos *Pensamentos*, lemos que este foi um filósofo com a “cabeça muito bem feita”. (DIDEROT, 1994a, p. 27)

Destoando da interpretação dos principais especialistas da obra diderotiana, em vez de deísta, não seria esse jovem Diderot um fideísta, melhor dizendo, um cético fideísta à maneira de Montaigne, o que significa em última instância um fideísta católico? Por outro lado, não haveria uma contradição em termos na expressão “cético fideísta” na medida em que ser fideísta é ser um portador de uma crença dogmática, embora não pela via da razão, pela via da fé? E a influência de Shaftesbury e do seu deísmo, que não deixa de ser uma espécie de teologia racional, portanto, uma concepção antagônica do posicionamento metafísico de Montaigne? Como conciliar essas aparentes contradições na doutrina final oferecida pelos *Pensamentos*? Em vez de contradições, não teria Diderot, no fundo, engendrado uma posição original em face da questão de Deus?

O enfrentamento do problema do ceticismo por Diderot nos *Pensamentos* prossegue em clima religioso. No fragmento 25, ele afirma que a pergunta “O que é Deus?” é “uma questão que se faz às crianças e à qual os filósofos têm dificuldade para responder” (DIDEROT, 1994a, p. 27). Num certo sentido, podemos ver aqui uma suspensão do juízo ou, no mínimo, uma situação que aponta ou nos prepara para tal postura.

Contudo, no fragmento 28, a alusão ao ceticismo é explícita, porém, à primeira vista, é de objeção. Diderot fala na “indolência do cético”, que prefere não se arriscar em escolhas, quando deveria se comportar como os espíritos mais vigorosos, ardentes e dinâmicos, os quais preferem o ônus do risco a não escolher, a possibilidade do engano a viver na incerteza (Cf. DIDEROT, 1994a, p. 27). Por outro lado, esses espíritos decididos e confiantes pecam por não examinarem com o devido zelo os argumentos, as teses e as soluções. Precipitam-se como qualquer dogmático. Estes presumem encontrar a verdade bruscamente, sem muito investi-

gação. Há também os que acreditam vislumbrá-la por revelação. Trata-se daqueles que se julgam especiais e iluminados. São os mais dogmáticos entre os dogmáticos. Estamos falando de um certo tipo de religiosos, a outra extremidade do espírito desaprovada por Diderot. Essa “espécie inquieta” não consegue conceber a possibilidade de ser feliz ou mesmo viver com tranquilidade sem antes saber com segurança “o que somos, de onde viemos, para onde iremos e por que viemos” (Cf. DIDEROT, 1994a, p. 28).

Entretanto, para surpresa do leitor, o juízo de Diderot sobre a postura cética parece mudar ao ser cotejada com a do dogmático religioso. Para este que não consegue viver sem as respostas definitivas e absolutas para as dúvidas e perguntas mais cruciais e complexas da existência, o cético simplesmente declara que jamais foi infeliz por não tê-las conhecido e, ao que tudo indica, não sofrerá mais se não encontrá-las um dia (Cf. DIDEROT, 1994a, p. 28). Assim sendo, ainda no fragmento 28, Diderot, além de desvencilhar a felicidade do conhecimento, isto é, de desfazer a idéia de que para ser feliz neste mundo é essencial que se conheça as verdades acerca das questões mais fundamentais e intrigantes da condição humana, ele se mostra mais uma vez de acordo, ou ao menos bastante próximo, da postura cética, ou, se quisermos, bem mais distante dos dogmáticos religiosos do que do ceticismo. Em outros termos, do mesmo modo que é plenamente factível ser um homem de bem não tendo como referência os dogmas de uma religião – muito embora para Diderot a religião seja um motivo a mais para sermos honestos e justos –, também é concebível para o autor ser feliz em meio à dúvida, à incerteza, aos erros e às ilusões. Com isso, o jovem Diderot dos *Pensamentos* deixa claro que, no seu entender, não há liames necessários entre fé e virtude, verdade (ou conhecimento) e felicidade.

E o ceticismo persiste nas reflexões de Diderot, como podemos ler no fragmento 29:

“Deve-se exigir de mim que eu busque a verdade, mas não que eu a encontre”. (DIDEROT, 1994a, p. 28)

Essa frase nos remete imediatamente à distinção que Sexto Empírico faz das filosofias logo no capítulo I, livro primeiro, das *Hipotiposes pirrônicas*. Lá Sexto explica que há essencialmente três tipos de filosofia:

“(...) alguns afirmam terem descoberto a verdade; outros, que ela não pode ser apreendida; e outros, ainda, continuam investigando. Aqueles que a pensam ter encontrado são os chamados dogmáticos, em sentido estrito: por exemplo, os seguidores de Aristóteles e Epicuro, os estóicos, entre outros. Clitômaco, Carnéades e outros acadêmicos são partidários do inapreensível. *Os que continuam procurando são os céticos*”. Assim, parece razoável manter que há três tipos de filosofia: a dogmática, a acadêmica e a cética” (grifo nosso). (SEXTUS EMPIRICUS, 1997, p. 53 ou H. P. I, 2-4)

Diderot parte então, no fragmento 30, para um aprimoramento da sua definição de cético já dada indiretamente em outros momentos dos *Pensamentos*, entrando assim mais a fundo no problema. Nesse fragmento, Diderot é explícito na sua concepção não só de *cético*, mas também de *pirrônico*. Escreve o autor neste que é indubitavelmente um dos fragmentos mais importantes do livro a respeito do ceticismo:

“O que é um *cético*? É um filósofo que duvidou de tudo o que ele crê, e que crê que um uso legítimo da sua razão e de seus sentidos lhe demonstrou verdadeiro. Quer algo mais preciso? Torne sincero o *pirrônico* e você terá o *cético*” (grifos nossos) (DIDEROT, 1994a, p. 28)

Definir o *cético* como um *pirrônico* sincero é o mesmo que definir o *pirrônico* como um *cético* de má-fê, o que equivale, por sua vez, e em último caso, a interpretar o *pirrônico* como uma espécie de sofista. Ocorre que diferenciar o *cético* do *pirrônico*, colocando o segundo como uma degenerescência ou caricatura do primeiro, não corresponde à tradição histórica do ceticismo com raízes nas *Hipotiposes*, tampouco agrada aos neopirrônicos de plantão. Lemos na obra de Sexto Empírico que uma das denominações da conduta cética é “*pirrônica*”. E isso pelo fato de Pirro de Elis, por volta dos séculos IV e III a.C, ter se aproximado mais desse pensar suspensivo, e de maneira mais consistente e explícita, do que os seus predecessores e contemporâneos, o que fez dele uma espécie de patrono da corrente (Cf. SEXTUS EMPIRICUS, 1997, p. 55 ou H. P. I, 7). Em outra passagem da mesma obra, Sexto complementa:

“A definição da conduta cética dá conta, implicitamente, da expressão ‘filósofo *pirrônico*’: ele é o homem que participa desta capacidade”. (SEXTUS EMPIRICUS, 1997, p. 59 ou H. P. I, p. 11).



Não podemos deixar de acrescentar também que à luz ainda das *Hipotiposes* a definição de cético registrada por Diderot no fragmento 30, mostra-se nitidamente equivocada. Um cético pirrônico jamais diria, sob o risco de resvalar no dogmatismo – doença da qual ele se esforça para se curar e também, pretensiosamente, ao resto da humanidade, uma vez que ele se declara, com muita segurança, aliás, um filantropo (Cf. SEXTUS EMPIRICUS, 1997, p. 523 ou H. P. III, p. 280) –, que um certo “uso legítimo da razão e dos sentidos” pudesse lhe demonstrar o “verdadeiro”. Ao que tudo indica, este filósofo simplesmente suspenderia o seu juízo em relação ao que seria um “uso legítimo da razão e dos sentidos” e sobretudo no que concerne à idéia de “verdadeiro”. Não podemos nos esquecer que o ceticismo é uma conduta suspensiva resultante do conflito entre pensamentos opostos que produz uma “igualdade no que diz respeito à credibilidade ou à falta dela”, impedindo assim o espectador do conflito de dar seu assentimento a uma das teses ou opiniões em disputa ou ainda a afirmar ou negar algo. A conseqüência disso é uma “estagnação do pensamento” ou suspensão do juízo (*epokhê*) (Cf. SEXTUS EMPIRICUS, 1997, p. 59 ou H. P. I, 10).

Ora, todas essas inferências e conclusões apenas farão sentido caso aceitemos como correta a interpretação que Sexto Empírico faz dos pirrônicos os genuínos céticos e dos acadêmicos dogmáticos às avessas ou negativistas epistemológicos. Em contrapartida, se depender de Cícero no seu *Acadêmicos*, a postura filosófica de pensadores como Carnéades e Arcesilau, “embora não se expresse pela denominação de ‘cética’, apresenta características que permitem que concorra com o pirronismo pelo título de genuína expressão do ceticismo” (Cf. BOLZANI, 2003, p. 5) Ou seja, a discussão em torno de qual dessas duas tradições seria a genuína ou a mais cética do que a outra, é algo muito antigo e, ao que parece, motivo de muitas e aporéticas *diaphonias*.

De qualquer forma, como o jovem Diderot não menciona diretamente nos *Pensamentos* o nome de Sexto ou de Cícero – aliás, ele menciona o nome de Cícero, mas em outros contextos e a respeito de outros assuntos (Cf. DIDEROT, 1994a, fragmentos 47 e 62) –, as *Hipotiposes* ou os *Acadêmicos*, mas apenas os *Ensaio*s e Montaigne, é prudente limitarmos-nos à afirmação de que o ceticismo que ele tinha em mente nos anos quarenta do século XVIII certamente não era aquele descrito

por Sexto, tampouco o de Cícero, mas sim, no mínimo, um ceticismo via *Apologia de Raymond Sebond*, provavelmente.

Contudo, é no fragmento 31 que a concepção de ceticismo do jovem Diderot ganha mais clareza:

“O que nunca se colocou em questão não foi provado. O que não se examinou sem prevenção jamais foi bem examinado. *O ceticismo é, portanto, o primeiro passo em direção à verdade* (grifo nosso). Ele deve ser geral, pois é disso a pedra de toque. Se para assegurar a existência de Deus o filósofo começa por dela duvidar, há alguma proposição que possa subtrair-se a esta prova?” (DIDEROT, 1994a, p. 28)

A filha de Diderot, Madame de Vandeuil, narra em sua memória que a derradeira frase de seu pai proferida antes de falecer foi curiosamente a seguinte:

“O primeiro passo em direção à filosofia é a incredulidade”. (MME VANDEUL, 1975, p. 34)

Trata-se, sem dúvida, de uma frase bastante semelhante à que encontramos no fragmento 31 dos *Pensamentos*. Na verdade, asseverar que o ceticismo é o primeiro passo em direção à verdade é praticamente o mesmo que afirmar que a incredulidade leva à filosofia. Mas, o que estaria por detrás dessas frases, uma referente ao jovem Diderot e a outra proferida pelo Diderot da maturidade e ainda por cima moribundo? Que concepção de ceticismo poderíamos obter pelo menos da frase dita pelo jovem Diderot?

Poderíamos dizer, ao que tudo indica, que é a mesma concepção que Descartes desenvolverá nas suas *Meditações metafísicas* mediante a radicalização da *epokhé* na forma da “dúvida hiperbólica”. Tal procedimento cartesiano, demonstrado passo a passo na primeira das suas seis *Meditações* (Cf. DESCARTES, 1979b, p. 85 a 89), faz da suspensão cética do juízo uma etapa fundamental no processo de edificação de um conhecimento seguro. Todavia, uma etapa provisória, mais precisamente propedêutica, fadada, portanto, à superação tão logo seja estabelecida pela razão a primeira verdade indubitável. Dito de outro modo, tal qual Descartes, o jovem Diderot entenderá o ceticismo, especificamente no fragmento 31 dos *Pensamentos*, de uma maneira metodológica e epistemológica, bem

diferente, portanto, do modo metafísico e moral como é abordado nos demais fragmentos dessa obra. Contudo, isso não faz de Diderot um cartesiano nos demais aspectos filosóficos.

O tema do ceticismo ainda é retomado por Diderot em mais cinco momentos dos *Pensamentos*. No fragmento 33, por exemplo, Diderot atribui ao ceticismo a garantia de haver “dois excessos opostos de crença”, a saber, o crer demais, representado pelos politeístas, e o crer de menos, uma característica dos ateus (DIDEROT, 1994a, p. 28). No fragmento seguinte, o filósofo usa a expressão “semiceticismo” para explicar os “espíritos fracos” e designar o “argumentador pusilânime”, o qual teria como contraponto o supersticioso. Este “argumentador pusilânime” também é denominado no mesmo fragmento 34 de “semicético”, por sua vez, “uma espécie de incrédulo que teme desmascarar-se a si mesmo”, já que fica emperrado entre a dúvida e a crença vigorosa (Cf. DIDEROT, 1994a, p. 29).

O ceticismo aparece como um aliado provisório da religião, mais exatamente da religião que Diderot propõe, no pensamento 36. Em linhas gerais, se fosse lançada uma dúvida universal sobre todo o planeta, conjectura Diderot, todos os falsos cultos e as falsas religiões seriam inevitavelmente desvelados, sobrando assim apenas o que fosse verdadeiro. Se isso de fato acontecesse, troça Diderot, “nossos missionários encontrariam a boa metade da sua tarefa feita” (Cf. DIDEROT, 1994a, p. 29). Esta concepção do ceticismo, vale notar, não deixa ser, nesse caso, menos metodológica e propedêutica do que em outros fragmentos por nós já analisados.

Não propriamente o ceticismo, mas o pirronismo em especial, é evocado no pensamento 47, quando Diderot trata da crença dos supersticiosos na intervenção dos deuses nos episódios históricos da humanidade. Como duvidar dos presságios de um áugure quando estes se transformam em fatos? Só mesmo “mergulhando num monstruoso pirronismo”, argumentam triunfantes os supersticiosos que não admitem a coincidência tampouco o acaso (Cf. DIDEROT, 1994a, p. 34). Não é o caso de Diderot acreditar no acaso, tampouco talvez na providência, mas seu deísmo singular parece admitir algumas coincidências na natureza.

Por fim, a última alusão explícita ao ceticismo nos *Pensamentos* encontramos no fragmento 60, quando Diderot refuta a tese da infalibilidade da

igreja católica e questiona a inspiração divina das escrituras bíblicas. No momento conclusivo do fragmento lemos a respeito:

“Mas eu não posso admitir a infalibilidade da Igreja enquanto a divindade das Escrituras me for provada. Eis-me, portanto, num *ceticismo forçado*” (grifo nosso) (DIDEROT, 1994a, p. 39)

Não podemos finalizar esta investigação sobre o ceticismo no jovem Diderot dos Pensamentos deixando pendente algo bastante intrigante nessa obra: em que consiste, afinal, a doutrina religiosa de Diderot? Com efeito, seria ele mesmo, nesse momento do desenvolvimento da sua filosofia, um pensador deísta?

Um bom caminho para esclarecermos esse ponto, embora secundário para nós, é recorreremos ao fragmento 50. Lá Diderot escreve que “graças à extrema confiança que tenho em minha razão, minha fé não está à mercê do primeiro saltimbanco” (DIDEROT, 1994a, p.35). Ressalta também que crê muito mais em seu juízo do que nos seus olhos, de onde ele depreende que, para uma religião ser verdadeira, ela precisa se fazer evidente e demonstrar por razões irrefutáveis os dogmas sobre os quais ela se fundamenta (Cf. DIDEROT, 1994a, p.35). Aliás, ser cristão seria uma escolha racional, argumenta o jovem metafísico no fragmento 57 (Cf. DIDEROT, 1994a, p. 38). E, para a nossa surpresa, no fragmento seguinte, após criticar o fanatismo religioso, Diderot declara:

“Nasci na Igreja católica, apostólica e romana, e me submeto com toda a minha força às suas decisões. Eu quero morrer na religião de meus pais, e a creio boa tanto quanto é possível a alguém que nunca teve um comércio imediato com a Divindade e que jamais foi testemunha de um milagre”. (DIDEROT, 1994a, p. 38)

A veemência dessa declaração do jovem Diderot enevoa e torna inconsistente a interpretação de que ele seria de fato um filósofo deísta. Ora, como é possível conciliar deísmo com catolicismo se este último consiste numa perspectiva religiosa essencialmente teísta, isto é, fundamentada na fé, na revelação e no deus de Abraão e Moisés, além de ser fomentada por uma crença cega na inspiração divina dos escritos bíblicos? Na verdade, se houver um deísmo no Diderot dos *Pensamentos*, este será um deísmo confuso. No entanto, se nos valeremos da sua declaração veemente de fê

no catolicismo, sua doutrina religiosa consistirá num catolicismo perturbado e não menos confuso. De qualquer forma, o que impera, além da obscuridade, é uma inegável religiosidade, fruto de um enfrentamento sério e profundo de Diderot dos problemas levantados pelas doutrinas que atacaram a religião oficial de sua época, dentre elas as críticas e os questionamentos céticos. Vale lembrar que a obra subsequente de Diderot, ainda marcando a primeira fase do seu pensamento será a quase desconhecida *Da suficiência da religião natural*, na qual a adesão à religião natural não é nada titubeante. Por outro lado, veio em seguida *O passeio do cético*, e nas metáforas das três alamedas a idéia de conflito insolúvel das várias perspectivas metafísico-religiosas. Nesse sentido, não seria *O passeio do cético* um sintoma não só dessa confusão religiosa na qual Diderot parece recair, mas uma tentação, uma espécie de acerto de contas ou até mesmo uma adesão circunstancial e passageira ao ceticismo?

<sup>1</sup> Em *Adição aos Pensamentos filosóficos*, de 1762, o tema do ceticismo é praticamente ignorado por Diderot, com exceção de uma passagem em que o autor se dirige em tom contundente aos cristãos acusando-os de serem “os mais absurdos dos dogmáticos ou os mais exagerados dos pirrônicos” (Cf. DIDEROT, 1994b, p. 46).

<sup>2</sup> “(...) cada filósofo fabrica seu inimigo cético particular e atribui-lhe esdrúxulas doutrinas, ad hoc forjadas de modo que melhor sejam refutadas” (PORCHAT, 2001, p. 10).

## Referências bibliográficas

BOLZANI FILHO, R. 2003. *Acadêmicos versus pirrônicos*. Tese de doutorado. São Paulo: USP.

CHARLES, S. 2003. *Berkeley au siècle des lumières: immatériarisme et scepticisme au XVIIIe siècle*, Paris: Vrin.

\_\_\_\_\_. 2005. “Berkeley no país das Luzes: ceticismo e solipsismo no século XVIII” In: *Dois pontos*, Curitiba-PR, vol. 1, n. 2.

\_\_\_\_\_. 2006. “Scepticisme et clandestinité”, artigo inédito, versão digitada, Canadá: Université de Sherbrooke.

COMTE-SPONVILLE, A. 2003. *Dicionário filosófico*. São Paulo: Martins Fontes.

DESCARTES, R. 1979a. *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural.

\_\_\_\_\_. 1979b. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Abril Cultural.

DIDEROT, D. 1994a. “Pensées philosophiques”. In: *Oeuvres*, T. I, Paris: Robert Laffont.

\_\_\_\_\_. 1994b. “Additions aux *Pensées philosophiques*”. In: *Oeuvres*, T. I, Paris: Robert Laffont.

\_\_\_\_\_. 1994c. “Pensées sur l’interpretation de la nature”. In: *Oeuvres*, T. I, Paris: Robert Laffont.

\_\_\_\_\_. 1994d. “Métaphysique”. In: *Oeuvres*, T. I, Paris: Robert Laffont.

GUINSBURG, J. 2001. *Denis Diderot, o espírito das Luzes*. São Paulo: Ateliê Editorial.

MME DE VANDEUL. 1975. “*Mémoires pour servir à l’histoire de la vie et des ouvrages de M. Diderot*”. In: DIDEROT, D. *Oeuvres complètes*. Paris: T. I, Hermann.

MORTIER, R. 1990. “Diderot et le projet d’une ‘philosophie populaire’”. In: *Le cœur et la raison: recueil d’études sur le dix-huitième siècle*. Oxford-Bruxelas-Paris: Voltaire Foundation-Universitas.

PIVA, P.J.L. 2003. *O ateu virtuoso: materialismo e moral em Diderot*, São Paulo: Discurso Editorial/Fapesp.

POPKIN, R. 2000. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

PORCHAT, O. 1994a. “Ceticismo e mundo exterior”. In: *Vida comum e ceticismo*. São Paulo: Brasiliense.

\_\_\_\_\_. 1994b. “O conflito das filosofias”. In: *Vida comum e ceticismo*. São Paulo: Brasiliense.

\_\_\_\_\_. 2001. “Ainda é preciso ser cético”, *Discurso*, n. 32, São Paulo, USP.

SEXTUS EMPIRICUS. 1997. *Esquisses pyrrhoniennes*. Paris: Éditions du Seuil.

SMITH, P. 2005. “Terapia e vida comum”. In: *Do começo da filosofia e outros escritos*. São Paulo: Humanitas.

VERSINI, L. 1994. “Introduction aux Pensées et Addition aux Pensées”. In: DIDEROT, D. *Oeuvres*, T. I, Paris: Robert Laffont.

WILSON, A. 1985. *Diderot, sa vie et son oeuvre*. Paris: Laffont-Ramsay.

