

Ceticismo e clandestinidade*

Sébastien Charles (Université de Sherbrooke, Canadá). *E-mail*: sebastien.charles@usherbrooke.ca

Tradução

Paulo Jonas de Lima Piva (USJT). *E-mail*: prof.piva@usjt.br

Entre os domínios mais ativos da pesquisa que contam atualmente a história da filosofia moderna figuram o ceticismo e o pensamento clandestino da idade clássica. Era, então, previsível que, num dado momento, uma interferência entre essas duas perspectivas de pesquisa ocorresse, e o artigo de John Spink publicado em 1982 sobre essa questão foi a confirmação disso¹. Desde essa data, a pesquisa prossegue e os resultados que ela oferece variam de maneira suficientemente sensível para continuarmos dedicados ao exame do ceticismo clandestino.

É nesta perspectiva que eu gostaria de voltar ao histórico desta pesquisa para sublinhar os seus diferentes posicionamentos teóricos, diferenças que se explicam muitas vezes em função dos manuscritos sobre os quais cada autor apóia a sua argumentação, antes de me deter no final sobre o estatuto particular de um manuscrito que me parece contradizer todas as interpretações dadas até o presente do objeto “ceticismo clandestino”, e que nos leva a fazer da clandestinidade filosófica um outro lugar de ressurgimento do ceticismo moderno.

1. CETICISMO E CLANDESTINIDADE: OS PRIMEIROS PASSOS

O primeiro trabalho consagrado ao ceticismo clandestino é o breve artigo de John Spink surgido em 1982, no qual ele sustenta que cético, ateu e

* Este artigo foi publicado em francês na revista *Historia philosophica*, n. 5, 2007. Eu agradeço ao diretor da revista, Paolo Cristofolini, por ter aceitado que este texto aparecesse numa tradução portuguesa.

materialista são termos sinônimos e designam uma mesma realidade na literatura clandestina. Não é necessário fazer longas pesquisas e ler numerosos manuscritos para se dar conta facilmente do exagero de tal fórmula. Se a crítica feroz às religiões estabelecidas é um tópico importante da literatura clandestina, isso não significa, entretanto, que os adversários da teologia positiva são necessariamente ateus ou materialistas. Como recorda Antony McKenna pensando nas *Réflexions morales et métaphysiques sur les religions et sur les connaissances de l'homme*, de Delaube, manuscrito que defende uma forma de monismo idealista:

Nós encontramos no próprio seio da literatura filosófica clandestina almas perdidas, consciências delicadas, espíritos inquietos que tateiam nas trevas – filósofos que rejeitam as afirmações peremptórias dos dogmáticos, que ousam duvidar, que, depois de rejeitar o ‘jugo’ da fé, como eles dizem, longe de descobrir a grandeza do homem, descobrem a sua miséria –, em suma, filósofos cujo grito não é de triunfo, mas de angústia, que reproduzem as características do retrato pascaliano da ‘miséria do homem sem Deus’²

É preciso, pois, que se faça a esse respeito uma investigação mais vasta, que leve em consideração um número mais importante de manuscritos a fim de matizar a posição de Spink. Essa investigação foi conduzida uma primeira vez por Miguel Benítez, num capítulo de *La face cachée des Lumières*, cujo tema principal é a utilização do ceticismo na literatura clandestina. De uma maneira geral, a interpretação de Benítez é correta quanto à utilização dos temas céticos na literatura clandestina, e podemos retomar quase que de modo idêntico alguns pontos de sua reflexão sobre o assunto, reconhecendo, como veremos mais tarde, que um certo número de objeções específicas podem ser endereçadas à leitura que ele propõe do ceticismo clandestino.

Primeiro ponto a destacar: exceção feita aos *Arguments du pyrrhonisme*, manuscrito que expõe em detalhes algumas argumentações céticas a uma jovem ávida de saber mais sobre o pirronismo, nenhum manuscrito clandestino teve como ambição fornecer uma visão imparcial do que foi o ceticismo ou de relembrar a história da seita e as disputas próprias a essa corrente do

pensamento. O ceticismo é um método que se utiliza, não um resultado que se preconiza. Não se trata de alcançar um conjunto coerente de proposições céticas que configure um sistema, uma metafísica, mas de se servir do ceticismo para recolocar em questão os preconceitos e indicar os limites do conhecimento humano. Compreende-se então que a epistemologia geral dos manuscritos clandestinos seja inspirada no empirismo e no nominalismo, nos quais se tem o singular recusando a se pronunciar sobre o que não é por natureza perceptível. Como indica Benítez, esse ceticismo moderado, porque simplesmente metodológico, “não quer se interrogar, em princípio, sobre as causas últimas e as essências, e vê na razão que se apóia sobre os dados imediatos da experiência o meio mais adequado para obter os conhecimentos indispensáveis em vista de assegurar a preservação e a felicidade dos homens, de um ceticismo enfim concebido como método de investigação da verdade e não como sistema”³.

Segundo ponto: esse ceticismo é moderado porque ele reconhece como evidências um certo número de pré-requisitos como a existência do mundo, do outro e de si mesmo (recusa do solipsismo), porque ele insiste na confiança que se deve ter nas potencialidades próprias da experiência e da razão e porque ele evoca a idéia de que o conhecimento seja limitado, reconhecendo que no interior desses limites a certeza é possível. Essa moderação não impede os diferentes autores clandestinos de tomarem partido, ou bem para o idealismo de tipo malebranchista (como nas *Réflexions morales et métaphysiques*, evocadas anteriormente), ou bem, mais geralmente, para o materialismo, mas para um materialismo que não tem a coerência e a consistência daquele que será desenvolvido na seqüência pelos filósofos materialistas das Luzes. E Benítez tem razão de sustentar que:

esse ceticismo se quer, em princípio, um instrumento crítico na revisão de um saber que se pretende em posse de uma resposta definitiva para todas as questões que a curiosidade produziu no coração dos homens. O exame conduzirá à impossibilidade de conhecer a verdadeira natureza das coisas: se não se pode duvidar da existência da matéria, é preciso entretanto confessar que nós ignoramos as suas propriedades mais íntimas e a maneira como ela age nas suas produções⁴.

Encontra-se uma tal utilização do ceticismo num certo número de manuscritos clandestinos tais como *Parité de la vie et de la mort*; *Dissertation sur la formation du monde*; *Essais sur la recherche de la vérité*; *Essais sur les facultés de l'âme*; *Dialogues sur l'âme*; *Lettre sur M. Locke*. Nesses diferentes manuscritos coloca-se a matéria como substância sem poder dar a sua essência e debate-se sobre questões metafísicas insolúveis (eternidade e infinitude da matéria, origem e natureza do movimento, essência do pensamento) que levam a reconhecer os limites do conhecimento humano. Além da certeza possível no interior dos limites próprios do entendimento humano, nos é lícito emitir um certo número de hipóteses, de fazer parte de probabilidades e de verossimilhanças, um pouco à maneira dos cétricos acadêmicos, como é o caso em *Parité de la vie et de la mort* ou nos *Essais sur la recherche de la vérité*, ou de resvalar mais radicalmente rumo a uma posição mais dogmática, por exemplo, no *Essai de quelques idées de Dieu*.

Como se vê, a posição de Benítez sobre a questão do ceticismo clandestino tem o mérito de fornecer uma resposta variada e documentada que leva em conta um número relativamente importante de manuscritos que fazem uma utilização propedêutica do ceticismo, em nome, contudo, de orientações filosóficas diferentes, na verdade, terminantemente divergentes. O que corresponde a um amplo espectro de textos clandestinos, incluindo simultaneamente escritos com uma orientação idealista e manuscritos com uma inclinação mais nitidamente para o materialismo. Portanto, isso reaparece para contrastar de certo modo com as afirmações por demais categóricas de Spink, que fazem do ceticismo unicamente uma máscara que permite dissimular uma posição rigorosamente atéia ou materialista. Mas isso não dá ao ceticismo clandestino especificidade particular no século XVIII, numerosos sendo os filósofos, de correntes tão divergentes, a observar a importância do ceticismo como um instrumento crítico, permitindo limitar as pretensões epistemológicas da razão.

De fato, ao querer fornecer uma interpretação geral do ceticismo, Benítez falhou em parte com o seu objeto. Desejando desembaraçar os traços comuns da utilização do ceticismo pelos clandestinos, ele foi constrangido a deixar

de fora dos seus esboços de trabalho textos mais profundamente céticos que não se ajustam à sua hipótese. Ora, há alguns manuscritos que parecem dar ao ceticismo um lugar bem mais central do que aquele que lhe é dado nos manuscritos retidos por Benítez. E é com base no estudo desses manuscritos que deve ser colocada a questão da natureza do ceticismo clandestino. Uma reflexão nesse sentido foi iniciada recentemente por Alain Charles Kors, Winfried Schroder e Gianni Paganini, notadamente a partir de um aprofundamento da relação existente entre ceticismo e ateísmo na esfera clandestina, e isso com o propósito de moderar algumas conclusões de Spink.

2. CETICISMO, ATEÍSMO, CLANDESTINIDADE

Dos três autores evocados, é em Kors que se encontra a afirmação menos categórica a propósito da questão do elo existente entre ceticismo e ateísmo, no sentido de que Kors pressupõe que esse vínculo não é direto, mas que ele supõe a mediação do fideísmo⁵. Com efeito, para Kors, discípulo neste ponto de Popkin, o ceticismo filosófico é um método crítico que conduz ao fideísmo, ou seja, ao fato que apenas a fé, sem razão nem demonstração, é suficiente para fazer de cada indivíduo um autêntico cristão (posição que, como se sabe, foi condenada pelo Concílio de Latrão, em 1513, em nome do uso legítimo da razão nas questões teológicas). E o fideísmo conduz, por sua vez, ao ateísmo, uma vez que, ao recusar conceder um papel positivo à razão, ele mina o trabalho racional dos teólogos e deixa entender que não há nem critério de verdade, nem fundamento racionalmente estabelecido para a crença em Deus.

Assim sendo, como colocar os manuscritos clandestinos nesta tripla estrutura ceticismo/fideísmo/ateísmo? Segundo Kors, nesse nível preciso, é necessário dissociar ceticismo e ateísmo, a filosofia clandestina pregando em peso a demonstração da inexistência de Deus, aceitando reconhecer à razão um uso legítimo. Teríamos assim, de um lado, uma aliança objetiva dos teólogos e dos ateus acerca das pretensões da razão, mesmo se eles não se entendem sobre o resultado de suas especulações racionais, uns pensando poder demonstrar a existência de Deus e os outros sua inexistência, e, do

outro lado, figurariam os cétricos, críticos das potencialidades da razão e partidários de uma opção fideísta.

Para se permitir tal conclusão, Kors é obrigado a se restringir a alguns manuscritos bem particulares – o *Testament* do cura Meslier, a *Lettre de Thrasybule à Leucippe* atribuído a Fréret, os *Essais sur la recherche de la vérité*, a *Dissertation sur la formation du monde*⁶ – que são efetivamente breviários de ateísmo, uma vez que eles afirmam que nós podemos demonstrar a não-existência de Deus e substituir a dimensão causal divina pela ação de uma matéria infinita e eterna, produtora de todas as coisas. E poder-se-ia ainda matizar a tese de Kors sobre esse ponto e contestar algumas de suas escolhas, pois os dois últimos manuscritos formam um lugar ao menos metodológico ao ceticismo e não participa necessariamente das conclusões radicais dos dois primeiros. Assim sendo, a partir de uma posição em que a inexistência de Deus é afirmada, o cétrico não pode ser considerado um verdadeiro aliado, mas antes um adversário, uma vez que ele preconiza um meio-termo, a suspensão do juízo em matéria de fé, aí onde é preciso asseverar uma tese global e definitiva, o ateísmo. Parece-me que a leitura do ceticismo clandestino proposta por Kors peca duplamente por deformidade: de um lado ela reduz o ceticismo moderno ao fideísmo (La Mothe le Vayer, Saint-Évremond e Bayle são, aliás, categorizados como puros fideístas, o que é problemático); de outro lado, ela restringe o estudo dos manuscritos clandestinos a alguns escritos que, longe de representar o estado de espírito geral da filosofia clandestina, supondo que isso seja possível, são uma ponta extrema e marginal, e que, no fundo, não se apresentam como breviários do ceticismo. Em vez de querer fornecer uma interpretação do ceticismo clandestino, mais vale evocar textos que se apresentam assim.

A objeção que se pode fazer a Alain Charles Kors se aplica *mutatis mutandis* a Winfried Schroder, mas em sentido inverso. Com efeito, esse último propõe não mais puxar o ceticismo em direção ao fideísmo, mas na direção do ateísmo. A partir de um notável trabalho de erudição e de precisão filológica⁷, Schroder se dedicou a descrever o impacto do pirronismo antigo sobre os textos filosóficos clandestinos a fim de mostrar que ele havia feito nascer uma forma particular de ateísmo clandestino. Dos textos de Sexto, em particular

do *Adversus mathematicos* (IX, 49-194), são retomados os argumentos contra a existência de Deus, não para alcançar a isostênia e uma certa neutralidade a propósito desta questão (exceção feita ao *Pseudo-Vallée ou Art de ne rien croire*, manuscrito ao qual voltarei na seqüência), mas para os fazer servir a um ateísmo apregoado, notadamente no caso do *Theophrastus redivivus* e do *Symbolum sapientiae*⁸. Num certo número de manuscritos clandestinos – o *Jordanus Brunus redivivus*, as *Lettres à Sophie* ou *Lettres sur la religion, sur l'âme humaine et sur l'existence de Dieu*, o *Symbolum sapientiae*⁹ – encontra-se um mesmo esquema argumentativo que consiste numa interrogação propriamente cética concernente à existência de Deus para esclarecer duas questões diferentes: Deus existe? O Deus da tradição e dos filósofos existe? Se a primeira questão pode, talvez, fazer nascer a *epokhé*, o mesmo não vale para a segunda.

De fato, os manuscritos clandestinos evocados acumulam as argumentações que colocam em contradição os atributos lógicos que a teologia positiva confere ao Deus da tradição monoteísta, absolutamente como Sexto Empírico havia feito em seu tempo ao recuperar o velho argumento epicurista da incompatibilidade entre a potência e a providência divinas¹⁰. Mas rejeitar o Deus da tradição monoteísta não equivale a rejeitar toda divindade. Ora, é nesse nível de sua análise que Schroder introduz um argumento interessante, concernente a um uso retórico que, segundo ele, os filósofos clandestinos emprestaram dos juristas, a saber, o argumento do ônus da prova ou da probação (*affirmanti incumbit probatio*), que remete, no universo do direito, à noção de presunção de inocência, ao fato de que se é considerado inocente enquanto nenhuma prova testemunhar a favor do contrário:

O ônus da prova recai sobre aquele que afirma, não sobre aquele que nega. Esse princípio é válido somente para questões incertas. Mas como a existência de Deus é uma “res maxime dubia”, somos constrangidos a negar a sua existência. “Enquanto nenhuma razão suficiente a favor da existência de Deus nos é dada, a presunção de que não há Deus é válida”¹¹.

Esse argumento da presunção se encontra nos quatro manuscritos, no *Jordanus Brunus Redivivus*, na *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, nas *Lettres à*

Sophie e no *Symbolum sapientiae*¹², e é sempre empregado de maneira idêntica: cabe ao teísta justificar a sua crença, e o fato de que ele não possa fazê-lo é uma prova a favor do ateísmo. Trata-se da posição que Schroder qualifica de *ateísmo a rigor*, que é um ateísmo na falta de uma prova melhor, e que se legitima pela incapacidade do adversário de provar a sua tese. Ao contrário, o ateu radical afirma uma proposição dogmática do gênero “Deus não existe”, lá exatamente onde o *ateu a rigor* expõe simplesmente sua recusa da proposição dogmática inversa “Deus existe”, antecipando assim a posição que qualificaríamos hoje de agnóstica. Segundo Schroder, esse argumento da presunção a favor do ateísmo é próprio da filosofia clandestina e específica de um número restrito de manuscritos, ao passo que a grande maioria dos outros escritos clandestinos anti-religiosos se esforça ou para substituir o conceito de Deus por outra coisa, geralmente a natureza, ou para se declarar dogmaticamente atéia. Únicos, esses poucos manuscritos particulares expressam uma posição mais sutil, a saber, um “ateísmo cético”.

Essa interpretação é problemática em dois pontos, como bem constatou Gianluca Mori: de um lado, os dois manuscritos essenciais à argumentação não entram na categoria definida por Schroder; de outro, a categoria de ateísmo cético ou *ateísmo a rigor* não se sustenta por si mesmo. No primeiro caso, Mori se recusa a integrar a *Lettre de Thrasybule à Leucippe* na categoria de ateísmo a rigor e o considera um texto ateu radical, em que lhe podemos dar razão. Com efeito, não é porque Fréret, que é o seu autor, insiste sobre os limites naturais do entendimento humano que lhe é impossível por outra via negar a existência de Deus. Não é porque ele pensa que seria difícil propor um sistema coerente de ateísmo que ele não seja ateu. Do mesmo modo que se pode crer em Deus rejeitando os dogmas das religiões positivas (posição dos fideístas), não é proibido recusar a existência de Deus sem, entretanto, desenvolver uma dogmática atéia.

Quanto ao outro texto examinado por Schroder, o *Symbolum sapientiae*, ele contém de modo conveniente o argumento da presunção, porém, este argumento conduz mais ao ceticismo do que a uma forma de ateísmo a rigor. Na realidade, o fato de que o adversário teísta seja incapaz de provar a existência de Deus não leva necessariamente o manuscrito a adotar uma

postura atéia como pensa Schroder; a impossibilidade de conseguir fundamentar racionalmente a existência de Deus pode do mesmo modo conduzir a uma forma de ceticismo no interior da qual um lugar é feito para o divino. Nesse sentido, eu compartilho da conclusão de Mori, que postula que o verdadeiro sentido do texto inclina-se para o lado do ceticismo, no qual subsistiria a possibilidade da existência de Deus, mas de um Deus incognoscível a propósito, do qual nada se pode dizer: “Não saberíamos, na realidade, encontrar nos textos clandestinos atualmente conhecidos um *ateísmo agnóstico*, fazendo da nossa ignorância da existência de Deus e da insuficiência das provas teológicas um argumento para negar essa existência de maneira puramente negativa ou interina ou ‘presumida’”¹³.

Consciente da competição no interior desse debate, Gianni Paganini tem recentemente tentado fazer emergir uma figura intelectual particular, permitindo fazer coincidir ateísmo e ceticismo, a figura do “ateu cético”, que não seria nem um ateu radical, pensador que demonstraria a inexistência da Deus (como é possível encontrar um traço disso no *Theophrastus redivivus*, especialmente no primeiro livro¹⁴), nem um ateu sistemático (como Espinosa era considerado na época, uma vez que o acusavam de ter feito do ateísmo um sistema). Para Paganini, o ateu cético adota uma posição moderada, é aquele “que utiliza o ceticismo e a dúvida crítica como um instrumento não dogmático, e que visa minar as certezas recebidas antes de construir sistemas alternativos”¹⁵.

Sua existência é constatada no seio da literatura clandestina? No entender de Paganini, um certo número de manuscritos clandestinos testemunham esse estado de espírito, presente igualmente nas publicações da primeira metade do século XVIII (podemos pensar nos *Pensées philosophiques* de Diderot, por exemplo). Assim, nas *Doutes des pyrrhoniens*, que podem ser datadas de 1696-1711, manuscrito que estabelece uma distinção entre pirrônicos radicais ou “furiosos” (os ateus) e pirrônicos moderados e “mais filósofos” (os partidários da religião natural), assiste-se à formação de uma aliança entre ceticismo e religião natural¹⁶. O ceticismo é utilizado como uma proteção que permite se precaver contra os excessos do dogmatismo e como ferramenta crítica que permite objetar as teologias racionais para assegurar,

em contraposição, a legitimidade da religião natural. A existência de uma religião natural indica que a noção de divino é preservada, mas nenhuma demonstração positiva poderia dar explicação da sua existência. Deslegitimando dogmas e textos revelados, as *Doutes des pyrrhoniens* levam a dissolver o elo entre religião revelada e moral e deixam entender que é possível ser virtuoso sem, no entanto, ser crente. Paganini vê nesta crítica das religiões reveladas outra coisa além de uma profissão de fé deísta ou a favor da religião natural, distinguindo aí vestígios de materialismo: “Apesar da utilização da linguagem cética e sob a cobertura do deísmo apregoadado pelos ‘pirrônicos moderados’, a ‘religião’ desse cético não é senão um disfarce de uma concepção espinosista da natureza, associada à teoria libertina da impostura religiosa”¹⁷.

Portanto, é preciso ler nas entrelinhas céticas uma posição materialista preconcebida? Apesar dos excessos da sua tese, Spink teria tido razão? Para tentar resolver a dificuldade desse ponto, Paganini invoca um segundo manuscrito, a *Art de ne rien croire*, no qual, a partir de um ceticismo apregoadado, desemboca-se ainda numa concepção naturalista ou espinosista do divino. Os dois manuscritos utilizariam então o pirronismo de maneira similar e exprimiriam a essência do ceticismo do início do século XVIII, menos inquieto com o agnosticismo e a suspensão do juízo do que o espinosismo e o naturalismo:

Poder-se-ia dizer que, para esses autores, o ceticismo seria um efeito de superfície, mas comandado por um dogmatismo de fundo em que se esconde uma interpretação ao mesmo tempo panteísta e materialista do Deus sive natura. (...) O dogmatismo que ressurgiu após o tratamento cético das crenças tradicionais tem o rosto agressivo e audacioso de um deísmo radical, impelido até o limite do naturalismo pela sua idéia de uma divindade inteiramente impessoal, simples causa necessária que age por necessidade, confundindo-se com o universo que ela coloca em movimento”¹⁸.

No que concerne às *Doutes des pyrrhoniens*, numerosos indícios textuais vão ao encontro da tese de Gianni Paganini, e o manuscrito não corresponde a um tratado cético preocupado com a suspensão do juízo ou com a ataraxia.

O ceticismo, nesse escrito, exerce antes de tudo um papel metodológico com o objetivo de responder à questão central do manuscrito, a saber, se a religião é ou não um artifício de alguns homens para dominar outros, e para determinar sua função e sua utilidade precisas, além de verificar se é ou não possível passar disso para propor no lugar uma ética separada de todo referencial teológico. Compreende-se então que a questão de um Deus remunerador seja uma das discussões centrais do texto e que coloca em dúvida tudo o que poderia confirmar a sua existência (imortalidade da alma, maldade absoluta do homem, que suporia a existência de castigos eternos), desenhando em contrapartida a figura de uma divindade bem diferente daquela traçada pelas religiões positivas. Esta nova figura do divino tende em direção a um tipo de espinosismo que associa panteísmo e materialismo, no qual Deus se apresenta como um ser necessário e onipresente, uma vez que se confunde com o universo eterno no qual ele se exprime, indiferente ao que é e de modo algum remunerador.

3. A *ART DE NE RIEN CROIRE*: MANUSCRITO AUTENTICAMENTE CÉTICO?

O caso do *Pseudo-Vallée* ou *Art de ne rien croire* parece-me mais difícil de interpretar e sustentarei aqui a hipótese de que ele não se encaixa na categorização proposta por Paganini, e isso a despeito das passagens do manuscrito que confirmam a sua tese. A princípio, cabem algumas palavras sobre esse manuscrito até certo ponto particular¹⁹ antes de chegarmos à interpretação do ceticismo que ele coloca na obra.

Sabemos hoje que dois textos circularam no século XVIII com um título idêntico, *Ars nihil credendi*. O primeiro nos remete a um tratado intitulado *La Béatitude des chrétiens ou le fléau de la foi*, do qual se pensava que ele trazia consigo um título latino, *Ars nihil credendi* ou *De arte nihil credendi*. Esse tratado data na realidade de 1573-1574 e foi queimado com o seu autor, Geoffroy Vallée (1535-1574), em 1574. Esse texto desperta o interesse dos bibliófilos o século XVIII, mas não o dos filósofos, os quais o julgam obscuro, mal escrito e pouco filosófico. O outro texto, o *Pseudo-Vallée*, é um manuscrito francês

do qual existem apenas seis cópias completas (Moscou, São Petersburgo, Budapeste, Hamburgo, Copenhague e Gottingen), que foi composto, sem dúvida, entre 1678 e 1716. Em 1747, dois jovens abades quiseram fazê-lo aparecer com o título *Système de la raison sur la religion*, mas foram impedidos de levar o empreendimento adiante por uma devassa da polícia, o que fez com que o manuscrito não fosse editado na sua época.

Esse texto, que hoje é comumente chamado de *L'Art de ne rien croire*, harmoniza-se bem com outros manuscritos clandestinos, entre os quais ele se apresenta como uma investigação filosófica conduzida por um pensador solitário, que decidiu passar pelo crivo as suas certezas para determinar quais são aquelas que podem resistir a esse exame. O meio utilizado é cartesiano, o resultado nem tanto²⁰. O manuscrito assume desde as primeiras folhas uma postura crítica, recordando que a religião do autor foi adotada não pela reflexão, mas pelo hábito, e que o tempo veio pela razão avaliar o papel desempenhado pela tradição e descobrir o meio de alcançar a felicidade real prometida pela religião: “E se é a religião na qual nasci que é a melhor e a verdadeira, eu quero que ela se torne minha por escolha e não por nascimento”²¹.

Aderir a uma religião mediante a escolha esclarecida da razão supõe permitir a esta exercer-se livremente no domínio religioso. Se agirmos desse modo, o que veremos? A resposta do manuscrito retoma os *topoi* da literatura clandestina do século XVII, mostrando que as religiões são históricas, que todas elas conheceram abusos e excessos, que favoreceram tanto as boas ações quanto as más, e tudo isso simplesmente porque elas são a imagem do homem, que é o seu criador. São então passadas em revista, como nos outros numerosos manuscritos clandestinos, as pretensas provas da sua veracidade – milagres, mártires, revelação – a fim de mostrar que nenhuma dessas provas pode garantir a veracidade de uma religião em detrimento das outras. Por conseqüência, parecia impossível, a partir dos próprios textos religiosos, escolher uma seita no lugar de outra, valendo mais suspender o juízo ou deixar a razão continuar ao menos o seu trabalho introspectivo.

Uma vez a religião colocada em dúvida, a razão se volta contra si mesma a fim de ver se a verdade, que não é da ordem da revelação, pode ser alcançada somente pela razão. A investigação aborda então a difícil questão da

natureza da razão, natureza esta problemática, já que a essência da razão é incognoscível, que os resultados da sua especulação são falíveis e que as certezas às quais ela pretende conduzir estão sujeitas a um fiador, seu próprio domínio estando mais para o verossímil do que para o verdadeiro. É preciso então fazer dos sentidos o critério da certeza? Mas esses não são mais confiáveis do que a razão, como mostrou a filosofia moderna insistindo sobre o seu caráter enganador.

Não obstante, é preciso partir de algum lugar. Retomando a mensagem de Aristóteles, para quem os sentidos são em geral órgãos relativamente confiáveis, o Pseudo-Vallée consente “em admitir nossos sentidos como os únicos ministros de todas as nossas certezas e de todos os nossos conhecimentos. Nada se introduz na razão senão pela sua mediação, e não temos nenhuma certeza tão forte quanto aquela da qual somos por meio deles testemunhas”²². Contudo, ao aceitar fazer dos sentidos o fundamento do saber e pedir à razão para se fundamentar sobre o seu único testemunho, e, portanto, sobre um testemunho possivelmente imperfeito e enganador, a epistemologia de *L'Art de ne rien croire* é necessariamente minada pelo relativismo. Toda forma de conhecimento é submetida a esse relativismo – as ciências, os costumes, os hábitos, as éticas, as religiões – de onde se deduz uma incerteza generalizada e uma suspensão do juízo acerca de toda proposição dogmática. Apesar de tudo, é preciso aceitar a imperfeição do sensível e a debilidade da razão, pois trata-se dos únicos instrumentos que dispomos para buscar a verdade, mas sabendo nesse domínio se contentar com a verossimilhança.

Uma vez esboçados os limites específicos dos sentidos e da razão, o Pseudo-Valée dedica-se ao exame de Deus considerado como Primeiro Princípio. Parece que a existência de Deus, ao menos de um Deus concebido como criador, faça consenso e que um consentimento universal tenha lugar a propósito dos seus atributos essenciais (eternidade, espiritualidade, infinitude, onipotência). Apenas a razão, em virtude da sua debilidade, não pode nem garantir a existência de tal ser nem provar a sua inexistência. O manuscrito parece fazer, apesar de tudo, a aposta pela sua existência, porém, a princípio a título de hipótese metafísica, da qual se quer calcular a sua validade.

Se Deus existe efetivamente tal como se pensa como ele deveria ser, a saber, eterno, espiritual, infinito e poderoso, tudo deve, pois, depender dele: “o estado em que estou, a crença que tenho, seja católica, seja muçulmana, seja em suspensão, seja mesmo o ateísmo, é aquela na qual ele quer que eu esteja e que eu não teria se ele não a quisesse”²³. Nesse caso, Deus é vontade pura e os seres criados por ele são apenas a expressão dessa vontade, vivendo sob a sua total dependência, com, por conseqüência, a supressão da liberdade humana e sua substituição por uma necessidade tão total quanto incompreensível.

Em que esse Deus descoberto pela razão é diferente do Deus das religiões? E quais são as provas que as religiões possuem da existência de Deus às quais elas pretendem servir? Seja como for, nenhuma prova definitiva que pareça mais verossímil do que aquelas obtidas pela razão. A famosa prova *a contingentia mundi*, que nos remete da existência desse mundo contingente à existência de um criador necessário, indica simplesmente que há um ser ou seres extremamente poderosos, e que pode então levar simultaneamente ao panteísmo e ao monismo. Os sentidos nos ensinam apenas duas coisas: há o ser e o movimento, mas sem nada nos dizer da sua natureza. Eles permitem simplesmente tomar consciência de uma certa ordem no universo, mas cuja causa é desconhecida. Eis as únicas certezas adquiridas pela aliança dos sentidos com a razão. Tudo o que está além deve ser alvo de dúvida e de incerteza.

Infelizmente, o orgulho humano foi até o ponto de se construir um Deus que o satisfizesse no lugar de assumir sua ignorância e os limites de sua faculdade de conhecer. Esse mesmo orgulho guiou o homem a se separar em duas partes, a espiritual e a material, a fim de melhor se distinguir dos demais seres vivos. Ocorre ainda ultrapassar os limites colocados pelos sentidos e pela razão e criar toda uma série de falsos problemas que não podem ser resolvidos nesse estado. É notadamente o caso da conciliação das substâncias espiritual e material, da alma e do corpo, que parecia sem solução, duas substâncias heterogêneas não podendo existir em conformidade, o que deveria levar à rejeição da noção de espírito. Pois, se tudo é possível, posição pirrônica, tudo não é igualmente provável, posição acadêmica. E necessário então dotar-se de um método seguro para tentar alcançar a verdade, ou ao menos para evitar o erro: crer no que os sentidos

asseguram, ignorar sobre o que eles não se pronunciam e refutar o que contradiz o seu testemunho.

Eu creia, embora pirrônico, na minha mais forte certeza, no que eles me assegurariam ser; eu não creia, mas ignoraria, o que eles não me assegurariam ser, e eu descreveria e desprezaria somente o que eles me assegurariam não ser. Enfim, para não errar, creio que é preciso segui-los devagar, seja em sua certeza, seja em sua indiferença, seja em sua oposição, e, sem dúvida, essa seria a regra que um homem, nascido afastado do comércio dos homens e não corrompido pelos preconceitos da infância, seguiria naturalmente²⁴.

A investigação prossegue com o exame de outras questões sobre as quais não há como se decidir e que estão no coração da dogmática das religiões reveladas, tais como a imortalidade da alma ou a criação. Se for preciso aplicar o método aqui preconizado, conclui-se que as informações fornecidas pelos sentidos vão antes ao encontro da possibilidade da imortalidade da alma ou da criação do mundo, mas a *epokhé* permanece, apesar de tudo, como a melhor solução a adotar, pois se entendeu anteriormente que os sentidos e a razão possuem limites. Pode-se simplesmente concluir disso que, em termos de verossimilhança, a experiência tende a privilegiar a tese da mortalidade da alma e da eternidade do mundo, teses libertinas sustentadas por muitos outros manuscritos clandestinos.

Prossigamos na investigação e passemos do domínio da fé para o dos hábitos e costumes. A experiência nos ensina que todos os seres possuem o desejo de se conservar vivos e que o amor-próprio é o princípio de todas as suas ações. Nos homens, essa conjunção do *conatus* com o amor-próprio teve como efeito a formação das sociedades, a invenção de um Deus escrutador e vingativo vigiando as convenções sociais e o postulado de uma alma imortal – temas libertinos ainda aviltados e que em nada constituem a originalidade do manuscrito. A religião é uma invenção humana específica à sua organização passional: “essas idéias não são naturais, mas consecutivas e ligadas ao amor-próprio, pois o medo do mal e o desejo do bem formam as idéias de Deus e da imortalidade da alma”²⁵. Daí resultam a invenção das hierarquias

sociais e o sustentáculo do político sobre o religioso, sistema que é absorvido pelos seres humanos com o leite materno desde a infância, e a divisão das virtudes e dos vícios não em função da natureza, onde o bem não é outra coisa que o prazer e o mal a dor, mas em função dos interesses sociais, políticos e religiosos (invenção dos vícios e dos pecados). Sobre todos esses pontos a reflexão do Pseudo-Valée não derroga em nada os canhões do pensamento libertino.

A investigação se conclui com um exame histórico das religiões bastante clássico em sua elaboração, que começa com uma história crítica do cristianismo, compreendendo ao mesmo tempo o exame do Antigo e do Novo Testamento. Os milagres são antes de tudo denunciados como parte da velhacaria humana:

basta que uma coisa tenha passado pela boca dos homens para crê-la seguramente corrompida; sua narração é uma prova muito forte de falsidade. É muita moderação permanecer na suspensão e não contradizê-los no momento em que eles falam: é condescendência e não neutralidade, é indulgência não ser nem pró nem contra, benevolência quando a eles não se opõe²⁶.

A pretendida suspensão do juízo sobre as matérias religiosas, que é uma máscara libertina, aplica-se em seguida aos milagres, à profecia, à pretensa divindade do Cristo, aos estratagemas exegéticos e, enfim, à ciência teológica que sufoca a pesquisa desinteressada. A conclusão é sem apelo: “se tudo, enfim, é ignorância, obscuridade, incerteza, dúvida, erros, opiniões, suposições, que fazer? Duvidais, ignorais, não sabeis nada, não discorreis sobre nada, ou discorreis sem nada determinar nem decidir”²⁷. Mas por que não seguir aqui Pascal e fazer a aposta pela verdade da religião cristã? Por que não optar por uma posição fideísta? Tudo simplesmente em nome de um ceticismo integral: “Se tudo é igualmente duvidoso, não há aposta mais vantajosa, por toda parte há igualmente o risco, igualmente a espera e um igual erro”²⁸. E, para dizer a verdade, o *parti pris* da *epokhé* é sem dúvida a opinião mais razoável, pois é melhor estar na dúvida do que no erro, porém, numa dúvida ativa, em busca da verdade e da certeza.

Uma vez a investigação terminada e a suspensão do juízo apresentada como a conclusão mais aceitável, resta tratar da questão do comportamento a ser adotado na sociedade. Pois pode-se se convencer da validade do ceticismo e do relativismo, mesmo moral, sabendo que essa convicção não pode ser expressa na sociedade. É nesse quadro que a religião encontra uma certa positividade na condição de freio das paixões humanas. Esta utilização pragmática da religião é igualmente o que permite desconsiderar o ateísmo (não pode existir uma república composta por ateus virtuosos, e o manuscrito antecipa algumas críticas voltairianas da posição de Bayle), o que não quer certamente dizer que a religião seja mais *verdadeira* do que o ateísmo, uma vez que é o ceticismo prevalece em matéria de discussão religiosa:

Tenho um deus duvidoso para adorar e para temer, um inferno duvidoso para evitar, uma imortalidade duvidosa para esperar, um vício duvidoso do qual fugir, uma virtude duvidosa para praticar. (...) Enfim, vejo-me obrigado a ficar, embora de modo incerto, no costume em que estou e na religião em que estou, pela única razão de que neles estou e que eu poderia ainda me enganar mudando de situação”²⁹.

Esse ceticismo não proíbe uma certa prudência, aquela dos libertinos, que consiste em seguir a multidão em suas opiniões dogmáticas, recusando certamente a lhes conceder algum valor³⁰. No âmbito privado teríamos uma ética feita de indiferença total, de metriopatia, fazendo a escolha do meio-termo e buscando a virtude com a mesma sinceridade com que se busca a verdade, mas sempre sem excesso, tendo sempre em mente que o juiz último da ação não pode ser outro que a consciência individual:

Qualquer que seja o vento que sopra, eu durmo sob o abrigo da minha consciência. Sob sua proteção, estou tranquilo contra todas as suas opiniões [aquelas dos outros homens]; é meu refúgio contra suas injustiças, e minha própria aprovação me consola; não recebo da glória e da vergonha que eles me dão senão o que disso tenho bem examinado e o que eu me dou a mim mesmo³¹.

Essa ética privada, que se quer igualmente uma sabedoria, desembarçada das paixões religiosas que são o medo e a esperança, visa, pois, à virtude de maneira desinteressada, e essa virtude, a experiência nos ensina que ela não consiste no fundo senão no fato de seguir a natureza, como nos mostra amplamente o exemplo dos animais, eles que fazem o mal apenas por necessidade e não por prazer³². Viver no presente e não se inquietar com males imaginários, afrontar a morte com firmeza como fazem os animais, aceitar sua própria finitude e os limites do seu saber, eis no fundo a única sabedoria possível, que não é outra senão a mensagem final de *L'Art de ne rien croire*.

Uma vez resumidas em suas grandes linhas as principais teses desse manuscrito, retornemos à interpretação que dele propõe Gianni Paganini. Podemos sem dificuldade lhe conceder que esse manuscrito apresenta de fato um tipo de deísmo radical no qual Deus produz tudo, onde o determinismo universal é total e o livre-arbítrio uma ilusão, mas parece-me que não podemos entretanto concluir disso que esse deísmo não é outro que um naturalismo ou um materialismo de tipo espinosista, no qual Deus e a natureza seriam confundidos. Eu li antes um texto propriamente cético que mistura aspirações pirrônicas com posições neo-acadêmicas³³. Assim, desde o início, o autor parece hesitar entre uma atitude zetética, que não teria renegado Sexto Empírico, evocando em numerosas passagens a necessidade de prosseguir na busca, e uma posição acadêmica segundo a qual é preciso às vezes decidir a dizer que a verdade é incognoscível. Do mesmo modo, em certos momentos, ele é forçado à suspensão do juízo e, em outros, é levado a privilegiar o verossímil ou o provável.

Além disso, sua denúncia dos erros dos sentidos e da falibilidade da razão, sua distinção entre o aparente e o oculto, são a força da epistemologia cética tradicional. Certamente, o autor do manuscrito aceita dizer que, apesar de tudo, os sentidos nos informam sobre a realidade do ser e do movimento, mas, na seqüência, acrescenta que sua essência é impossível de ser conhecida³⁴; se ele menciona que uma certa ordem parece manifesta na natureza, esta afirmação é imediatamente matizada pelo fato de que a causa desta ordem é declarada incognoscível, o que força a apresentar Deus mediante a figura de um ser incompreensível. Nesse sentido, tudo o que

estiver além do sensível ou da aliança entre os sentidos e a razão deve ser atingido pela dúvida e pela incerteza.

A palavra final desta epistemologia cética relembra-nos que devemos crer no que os sentidos nos asseguram, ignorar sobre o que eles não se pronunciam e recusar o que contradiz seu testemunho, o que torna então possível uma crítica da teologia positiva e da superstição, uma vez que essas últimas se fundamentam sobre elementos que não respondem ao requisito cético e extrapolam o quadro de toda experiência possível. Um exemplo desta metodologia pirrônica, como vimos, concerne de questões como aquelas da possível imortalidade da alma ou da possível criação do mundo. As informações que nos transmitem os sentidos vão antes no sentido da mortalidade da alma e da eternidade do mundo, mas é impossível concluir definitivamente a esse propósito e o melhor é suspender o juízo quando sensibilidade e razão são confrontados nos seus limites respectivos.

Eis porque, em face de um Pascal, que, na dúvida, faz a aposta da fé, nosso cético se absteve de segui-lo. Nesse caso específico, a *epokhé* lhe apareceu a melhor das soluções, pois a suspensão do juízo é, na verdade, uma abertura para uma pluralidade de soluções, o que o dogmatismo não permite. Nesta perspectiva, o meio-termo equivale a uma atitude que não seria condenável se Deus existisse efetivamente, pois este não poderia censurar o cético por não ter buscado infringir os limites do conhecimento que ele mesmo fixou. O melhor culto que se possa fazer a Deus é, portanto, duvidar, isto é, aceitar nossa condição de seres incertos e falíveis e questionar também a própria existência de Deus. Pois o cético deve recusar tanto o dogmatismo dos crentes quanto o dos ateus, os primeiros porque pensam que imaginar uma coisa significa poder dar-lhe existência, os segundos porque crêem que não conhecer uma coisa é necessariamente uma prova da sua inexistência.

Se o ceticismo do autor do *Pseudo-Vallée* inclina-se, apesar de tudo, em direção ao deísmo, trata-se, mesmo assim, de um deísmo não dogmático: “Minha suspensão é uma religião geral que pode me servir de freio racional e compor minhas ações com as regras ordinárias da sociedade; não é uma segurança insolente, audaciosa, brutal, ímpia, como a do ateu, que se permite

tudo tendo em vista um aniquilamento certo”³⁵. Deísmo que serve antes de tudo para justificar uma moral e que não se apresenta como uma posição dogmática, as idéias de Deus e de uma vida *post-mortem* conservadas apenas por razões éticas, o autor do manuscrito parecendo persuadido de que, sem elas, cada um agiria somente de acordo com o seu amor-próprio, sem consideração pelo outro, tendo por conseqüência uma vida social impossível – o que vai contra a mensagem das *Doutes des pyrrhoniens*. O manuscrito não oculta, entretanto, o papel essencial da consciência individual que impele a agir judiciosamente sem a necessidade do medo dos infernos e dos castigos civis, mas, os homens sendo o que são – para um cético é preciso sempre se fiar nos ensinamentos da experiência –, ou seja, não tendo vontade de seguir os estímulos da sua consciência quando eles ocorrem, como lembra o famoso exemplo platônico do anel de Gíges, a religião é necessária para constrangê-los a fazer o bem e a não cometer mal.

Posta à parte a reflexão sobre o papel moral da consciência individual, a sabedoria que se afirma no final do manuscrito tem tudo da moral pirrônica e nela se encontra um certo número de temas propriamente céticos, como a relatividade dos valores sociais, a insistência sobre a indiferença em relação aos males que nos atingem e que não devemos reiterá-los pela imaginação (o exemplo famoso do porco de Pirro é invocado a esse respeito), a importância de não temer a morte e de aceitá-la com firmeza, como fazem os animais, a inquietação de viver no presente e de visar à tranqüilidade da alma seguindo as leis e costumes de seu país, preparando-se, portanto, para passar, temática própria da libertinagem moderna, por uma dissociação entre o que se faz em sociedade e o que se pensa na privacidade. O texto se conclui com um elogio inequívoco ao ceticismo, que retoma a tese utilizada pelos pirrônicos segundo a qual o ceticismo é um discurso filosófico purgativo que tem por função nos livrar da própria filosofia para nos reconciliar com a vida:

Após ter passado a minha vida raciocinando, conduzindo-me pelos preconceitos dos homens e discorrendo comigo mesmo sobre a natureza, buscando o bem, fugindo do mal, obedecendo ao meu amor-próprio, que não podemos destruir, numa tranqüila suspensão, uma plácida indiferença, um

respeito duvidoso por alguma coisa incerta e indeterminada que não tem nome, com uma intenção pura e um desejo irresoluto pela verdade escondida, eu morreria sem fingimento, dizendo como Aristóteles: “Ser dos seres, que tu sejas, tenha piedade de mim” (...) Enfim, basta de razão, basta de discursos, basta de certeza, basta de erro. Retornemos à natureza! Não discorramos mais; sintamos, vivamos e ignoremos tudo com tranquilidade³⁶.

Para concluir este estudo da natureza do ceticismo clandestino, dizemos que uma análise de *L'Art de ne rien croire* considerada como um manuscrito autenticamente cético permite reavaliar o impacto do ceticismo sobre o pensamento clandestino e sair do esquema binário tradicional no qual o ceticismo é pensado unicamente como uma garantia intelectual a favor do fideísmo ou do ateísmo. Assim sendo, não se pode esconder o fato de que uma determinação precisa da natureza do ceticismo clandestino é tão difícil de produzir quanto uma interpretação global do próprio fenômeno clandestino. As necessidades retóricas, as precauções oratórias, os públicos visados, os temas tratados, tudo isso constitui os elementos factuais que tornam difícil toda aproximação objetiva. A isso se acrescentam as escolhas interpretativas feitas pelos comentadores do objeto “ceticismo clandestino”, que, a fim de fornecer um conceito o mais preciso possível, são obrigados a fazer escolhas e a dar prioridade aos manuscritos que lhe parecem validar o melhor possível a sua hipótese e, no interior deles, as únicas passagens que a façam adquirir credibilidade. Isso permite se livrar das figuras exemplares, dos “personagens conceituais” no sentido de Deleuze e Guattari – “o ateu a rigor”, “o ateu cético”, “o cético puro” – mas do qual a extensão conceitual me aparecia limitada a um determinado número de manuscritos, freqüentemente delimitados por razões que me apareciam no final como resultando mais da subjetividade do historiador da filosofia do que da objetividade dos textos, crítica que vale evidentemente para a aproximação proposta aqui. Sendo assim, a confrontação dos diferentes pontos de vista e o desejo legítimo da demonstração hermenêutica, pela clarificação que eles permitem, convidam à renovação permanente do questionamento e deixam pensar que, sobre essa questão do ceticismo clandestino, um consenso poderia pouco a pouco se fazer.

Notas

1 John S. Spink, “Pyrrhonien et Sceptique synonymes de Matérialiste dans la littérature clandestine”, in Olivier Bloch, *Le matérialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestine*, Paris, Vrin, 1982, p. 143-148.

2 Antony McKenna, “Le ver est dans le fruit: le scepticisme au XVIIIe siècle: l’exemple de Delaube”, in Gianni Paganini, Miguel Benítez et James Dybikowski (eds), *Scepticisme, clandestinité et libre pensée*, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 165-177. Sobre esse manuscrito ver também Miguel Benítez, “*Liber ebendus de religione abolenda*: réflexions morales et métaphysiques sur les religions et sur les connaissances de l’homme”, *Lias*, 17 (1991), p. 163-184, e os nossos dois artigos recentes: “L’immatérialisme dans la littérature clandestine du siècle des Lumières”, *Dialogue*, 39, 2000, p. 491-511 e “Du matérialisme à l’immatérialisme: le problème âme-corps dans la pensée clandestine”, *Tangence*, 81, 2006, p. 143-161.

3 Miguel Benítez, *La face cachée des Lumières*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1996, p. 308.

4 *Ibid.*, p. 318.

5 Alan C. Kors, “Skepticism and the Problem of Atheism in Early-Modern France”, in R. Popkin et A. Vanderjagt (eds), *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Leiden, Brill, 1993, p. 185-215 e “Skepticism and Clandestinity”, in Gianni Paganini, Miguel Benítez e James Dybikowski, *Scepticisme, clandestinité et libre pensée*, p. 47-65.

6 O *Testament* do cura Meslier foi publicado nas suas *Oeuvres complètes*, em três volumes (Paris, Anthropos, 1970-1972). A *Dissertation sur la formation du monde* foi editada por Claudia Stancati, na Honoré Champion, em 2001. A *Lettre de Thrasymbule à Leucippe* e os *Essais sur la recherche de la vérité* foram publicados recentemente numa coleção dirigida por Gianluca Mori e Alain Mothu intitulada *Philosophes sans Dieu. Textes athées clandestins du XVIIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2005.

7 Winfried Schroder, *Ursprunge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik und Religionskritik des 17. Und 18. Jarhendets*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1998. Do mesmo autor ver “Philosophische Clandestina und Religionskritik”, in Helmut Holzey et Wilhelm Schmidt-Biggemann (eds), *Grundriss der Geschichte der Philosophie/Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*. Band 4: *Das heilige Romische Reich; Deutscher Nation; Nord-und Ostmitteleuropa*, Basel, Schwabe, 2001, p. 882-898. Ver também *Moralischer Nihilismus. Typen Radikaler Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holsboog, 2002, em particular o capítulo V: “Aufklarung und Moralischer Nihilismus”.

8 Sobre o ceticismo próprio a esse manuscrito ver G. Canziani, “Scepticisme et religion dans le *Symbolum sapientiae*”, *La Lettre Clandestine*, 6, 1997, p. 173-187.

9 O *Jordanus Brunus redivivus* foi publicado recentemente na coleção dirigida por Mori e Mothu aqui já citada; as *Lettres à Sophie* foram editadas por Olivier Bloch e pela Honoré Champion, em 2004, e o *Cymbalum mundi sive Symbolum sapientiae* por intermédio de Franco Angeli, em Milão, no ano de 1994 (edição crítica fornecida por Guido Canzani, Winfried Schroder e Francisco Socas).

10 Sexto Empírico, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, III, 9-11: “Aquele que diz que Deus existe declara que ele é a providência das coisas deste mundo ou que ele não é a sua providência,

e se ele é a providência, que ele seja de todas as coisas ou de algumas. Ora, se ele fosse a providência de todas as coisas, não haveria nem mal nem maldade no mundo. Ora, todas as coisas, dizem eles, são repletas de maldade; portanto, não pode ser dito que Deus é a providência de todas as coisas. Se, por outro lado, ele é a providência de algumas coisas, por que ele é de umas e não de outras? Ou bem a providência estende sobre todas as coisas a sua vontade e o seu poder, ou bem ela dispõe da vontade sem o poder, ou ainda ela não dispõe nem da vontade nem do poder. Ora, se ela dispusesse simultaneamente da vontade e do poder, ela seria a providência de todas as coisas; mas, em função do que foi dito anteriormente, ela não é a providência de todas as coisas. Portanto, a providência não possui nem a vontade nem o poder de se ocupar com todas as coisas. Se, por outro lado, ela dispõe da vontade sem o poder, ela é menos poderosa do que a causa que a impede de ser ou não uma providência; ora, é contrária à idéia de Deus que ele seja menos poderoso do que qualquer coisa. Se, por outro lado, ela tem o poder de prover a todas as coisas sem ter vontade, devemos pensar que ela é má. Se, enfim, ela não dispõe nem da vontade tampouco do poder, ela é ao mesmo tempo má e impotente, o que é uma asserção ímpia”.

11 Winfried Schroder, “From Doubt to Rejection: the Impact of Ancient Pyrrhonism on the Emergence of Early Modern Atheism”, in Gianni Paganini, Miguel Benítez e James Dybikowski (eds), *Scepticisme, clandestinité et libre pensée*, p. 72. Vale notar que Leibniz utiliza o mesmo argumento, mas em sentido inverso, contra os ateus.

12 De fato, ele se encontra em outros manuscritos, uma vez que está igualmente presente em *Parité de la vie et de la mort* e nos *Dialogues sur l'âme*, dois textos que Schroder não menciona. Assim podemos ler, por exemplo, nos *Dialogues sur l'âme*: “No fundo, o partidário da natureza não tem necessidade de demonstrar a sua opinião: ele se satisfaz em debater as opiniões do seu adversário e em lhe fazer ver a vaidade delas. Pois, enfim, é àquele que supõe, ao firmar a sua suposição; e deve-se olhá-la como falsa, desde que aqueles que a defendam não a possam sustentar” (Paris-Mazarine 1191, I, f.259).

13 Gianluca Mori, “Athéisme et agnosticisme dans deux textes clandestins”, *La Lettre clandestine*, 10, 2001, p. 191-192. Ver no mesmo número a resposta de Schroder: “L'athéisme agnostique: un fantôme?”, p. 193-198. Cf. igualmente a apresentação que Mori faz da *Lettre de Thrasybule à Leucippe* em *Philosophes sans Dieu*, p. 60-61.

14 Ver a esse respeito Miguel Benítez, “L'art d'ignorer: connaissance et opinion chez le Théophraste moderne”, *Tangence*, 81, 2006, p. 39-75.

15 Gianni Paganini, “Avant la *Promenade du sceptique*: pyrrhonisme et clandestinité de Bayle à Diderot”, in Gianni Paganini, Miguel Benítez et James Dybikowski (eds), *Scepticisme, clandestinité et libre pensée*, p. 17-46.

16 Sobre esse manuscrito, ver os dois artigos que lhe consagrou Gianni Paganini, “Sceptici clandestina: i *Doutes des pyrrhoniens*”, in G. Canziani (ed), *Filosofia e religione nella letteratura clandestina*, Milan, Franco Angeli, 1994, p. 83-122 e “Du bon usage du scepticisme: les *Doutes des pyrrhoniens*”, in A. McKenna e A. Mothu (eds), *La philosophie clandestine à l'âge classique*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1997, p. 291-306.

17 Gianni Paganini, “L'apport des courants sceptiques à la naissance des Lumières radicales”, in Cathérine Secrétan, Tristan Dagron, Laurent Bove (dir.), *Qu'est-ce que les Lumières 'radicales'? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, p. 94.

18 *Ibid.*, p. 14. Ver também o capítulo que Gianni Paganini consagra ao ceticismo em *Les philosophies clandestines* (Paris, Presses Universitaires de France, 2005), no qual ele chega à mesma conclusão.

19 A respeito desse texto ver Marie-Hélène Cotoni, *L'exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du XVIIIe siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 1984, e “Dénigrement de la Providence et défense des valeurs chrétiennes dans les manuscrits clandestins de la première moitié du XVIIIe siècle”, in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Oxford, Voltaire Foundation, 1976, p. 497-513; Antony McKenna, *De Pascal a Voltaire. Le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées de 1670 à 1734*, Oxford, Voltaire Foundation, 1990, e “Les *Pensées* de Pascal dans les manuscrits clandestins du XVIIIe siècle”, in Olivier Bloch (éd.), *Le matérialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestine*, Paris, Vrin, 1982, p. 137-40; Alain Mothu, “*La Béatitude des chrétiens* et son double clandestins”, in Antony McKenna e Alain Mothu (eds), *La philosophie clandestine à l'âge classique*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1997, p. 79-128.

20 Refiro-me aqui ao manuscrito de Hamburgo, cuja edição foi preparada por Alain Mothu (a quem agradeço por ter me proporcionado o acesso a uma cópia do seu rascunho).

21 *L'Art de ne rien croire*, p. 4.

22 *L'Art de ne rien croire*, p. 16.

23 *L'Art de ne rien croire*, p. 25.

24 *L'Art de ne rien croire*, p. 42-43.

25 *L'Art de ne rien croire*, p. 64.

26 *Ibid.*, p. 94-95.

27 *Ibid.*, p. 108.

28 *L'Art de ne rien croire*, p. 109. No que tange à relação com Pascal ver o artigo de José Raimundo Maia Neto, “Dechristianizing Pyrrhonism: Scepticism and Anthropology in the *Pseudo-Valée*”, in *Scepticisme, clandestinité et libre pensée*, p. 79-96.

29 *L'Art de ne rien croire*, p. 116-117.

30 *L'Art de ne rien croire*, p. 122: “No meio da multidão eu estaria longe; superior aos preconceitos, eu os obedeceria; eu buscaria com indiferença a estima desprezível dos homens; eu seria sensível aos seus vãos julgamentos; eu amaria com indiferença as suas virtudes, odiaria com indiferença seus vícios; eu louvaria e seguiria, sem me vincular, suas leis; eu me submeteria sem submissão aos preconceitos; eu raciocinaria sem razão sobre as suas suposições”.

31 *L'Art de ne rien croire*, p. 129.

32 *L'Art de ne rien croire* está aqui muito próxima das análises desenvolvidas no livro VI do *Theophrastus redivivus*.

33 Esse sentimento é compartilhado por Marie-Hélène Cotoni, “La notion d'incertitude dans l'examen des religions, du *Pseudo-Vallée* à Voltaire”, *La Lettre clandestine*, 5, 1996, p. 333-352.

34 Delaube, nas suas *Réflexions morales et métaphysiques*, não se esforça para estabelecer o seu idealismo metafísico. Ver a esse respeito nosso “Du matérialisme à l'immatérialisme: le problème âme/corps dans la littérature clandestine”, artigo já citado.

35 *L'Art de ne rien croire*, p. 116.

36 *L'Art de ne rien croire*, p. 135-136.