

INTRODUCCIÓN

1. LA LITERATURA CLANDESTINA COMO TEMA FILOSÓFICO

En 1912, el historiador y crítico literario Gustave Lanson publicó en la *Revue d'histoire littéraire de la France* un largo artículo dividido en dos partes y titulado "Questions diverses sur la histoire de l'esprit philosophique en France avant 1750". Allí se refería a cierto número de manuscritos hostiles a la ortodoxia cristiana archivados en bibliotecas francesas que se habían difundido de manera clandestina antes de llegar, algunos de ellos, a la imprenta en la segunda mitad del siglo XVIII y que, a su juicio, constituían un recurso imprescindible para comprender el origen de las *Lumières*. Sin saberlo, o al menos sin tener plena conciencia de ello, Lanson abría de esta manera un nuevo rumbo en la historia de las ideas modernas.

Veintiséis años más tarde, la información y las sugerencias del historiador francés daban su primer resultado sistemático. En 1938, efectivamente, Ira O. Wade publica *The clandestine organization and diffusion of philosophical ideas in France from 1700 to 1750*, donde, aprovechando también las indagaciones que Norman Torrey había hecho en las bibliotecas de San Petersburgo, ofrece un listado considerablemente más amplio que el de Lanson respecto de los manuscritos existentes. A este estudio, y dejando de lado otras contribuciones menos específicas, se agregan en 1960 dos importantes capítulos incluidos en *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*

de John Stephenson Spink, “Clandestine erudition” y “Clandestine sociology”, que servirán de ahí en más como uno de los puntos de referencia para los artículos y las reuniones científicas que, de manera creciente, se referían al tema.

En 1978 tiene lugar un nuevo hito: es la tesis de tercer ciclo de Miguel Benítez, *Contribution à l'étude de la littérature matérialiste clandestine en France au XVIIIe. siècle* (Université de Paris X-Nanterre). En ella se ampliaba otra vez de manera notable el número de manuscritos así como la intrincadísima historia de las relaciones que los entrelazaban. Este trabajo tendrá por parte del mismo Benítez dos resultados posteriores igualmente significativos: “Matériaux pour un inventaire des manuscrits philosophiques clandestines des XVIIe. et XVIIIe. siècles” (*Rivista di storia della filosofia*, 1988, N° 3, pp. 501-31) y *La Face cachée des Lumières: Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique* (Paris, Universitas / Oxford, Voltaire Foundation, 1996. Hay traducción española: *La cara oculta de las luces. Investigaciones sobre los manuscritos filosóficos clandestinos de los siglos XVII y XVIII*, Valencia, Generalitat Valenciana, 2003). Gracias a estos estudios se puede saber hoy que el *corpus* de la literatura clandestina está compuesto de más de 250 títulos, la mayoría anónimos, que se expandieron por Europa a partir de 1659, año de redacción del *Theophrastus redivivus*, acaso el primero y uno de los más importantes. Muchos están en francés, algunos en latín, unos pocos en inglés; algunos están representados por un único ejemplar, otros han sido copiados y modificados repetidamente. Las tendencias filosóficas dominantes en ellos son, a grandes rasgos, el ateísmo y el deísmo; no obstante, como señala Antony McKenna, también “encontramos en el seno mismo de la literatura clandestina almas perdidas, conciencias sensibles, espíritus inquietos que tantean en las tinieblas –filósofos que rechazan las afirmaciones pe-

rentorias de los dogmáticos, que se atreven a dudar, que después de haber rechazado el ‘yugo’ de la fe, como dicen, lejos de descubrir la grandeza del hombre, descubren su miseria— en suma, filósofos cuyo grito no es de triunfo sino de angustia, que reencuentran la situación pascaliana de la ‘angustia del hombre sin Dios’.”¹

2. EL ESCEPTICISMO EN LA LITERATURA CLANDESTINA

En este contexto, también el escepticismo ocupa un espacio. Así lo sugieren ciertos títulos como *Nouvelle Philosophie sceptique; Suite des Pyrrhoniens; Arguments du pyrrhonisme pour une demoiselle; Le Pyrrhonien, ou Discours de la nature et des passions de l'âme; L'Art de ne rien croire*; etc. Sin embargo, basta echar una mirada a los argumentos que en tales manuscritos se encuentran para comprender que el horizonte de los mismos no es la imperturbabilidad y la moderación de las pasiones, como en el escepticismo antiguo, sino la crítica a la metafísica, a la teología y a la revelación cristianas. Los clandestinos suelen citar o recordar elogiosamente nombres antiguos (Sexto Empírico) y modernos (Montaigne, Charron, Bayle) vinculados a la historia del escepticismo, e incluso algunos textos pregonan la crítica al dogmatismo y la suspensión del juicio. No obstante ello, salvo muy contadas excepciones, las ideas de los autores escépticos parecen acercarse mucho a las de Spinoza o a las de Hobbes, y en cuanto a conceptos como “suspensión del juicio” están pensados menos para dejar indeterminada la investigación que para

¹ Antony McKenna, “Le ver est dans le fruit”, en G. Paganini, M. Benítez y J. Dybikowski, *Scepticisme, Clandestinité et Libre Pensée*, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 166. Debo a Sébastien Charles (“Ceticismo e clandestinidade”, *Sképsis*, ano II, N° 3-4, 2008, p. 96) el haberme llamado la atención sobre esta precisa y bella aclaración de McKenna.

afirmar otra doctrina que poco o nada tiene que ver con la cautela escéptica. Todos –autores y conceptos– parecen confluír en una misma crítica y en el gesto rebelde de defender, frente a la cultura oficial, una tradición alternativa que además revele los mecanismos ideológicos por los cuales la cultura oficial se ha impuesto tanto política como religiosamente.

¿Deberíamos concluir que el escepticismo clandestino es un paradójico escepticismo militante? Algunos estudiosos lo han sostenido. Por ello se entiende que, en 1982, John S. Spink haya propuesto que en el marco de la filosofía clandestina los términos “pirrónico” y “escéptico” se interpretaran simplemente como sinónimos de “materialista”.² A la luz de la variedad de manuscritos que hemos mencionado, esto parece un tanto exagerado. Lo que está claro, empero, es que el léxico tradicional de los escépticos –“examen”, “modos”, “equipolencia”, “suspensión del juicio”, “tradición de leyes y costumbres”, etc.– se vio profundamente modificado a comienzos del siglo XVIII y que para pensar el escepticismo clandestino resulta necesario apelar a conceptos novedosos. Tal es el caso, por ejemplo, del “ateo escéptico”, ya presente según Gianni Paganini en los últimos escritos de Bayle, “que utiliza el escepticismo y la duda crítica como un instrumento no dogmático y que busca socavar las certezas recibidas antes de construir sistemas alternativos”.³ Se trata, aclara Paganini, de “un concepto perfectamente extraño a la tradición pirrónica”, tradición según la cual la

² John S. Spink, “‘Pyrrhonien’ et ‘sceptique’ synonymes de ‘matérialiste’ dans la littérature clandestine”, en Olivier Bloch (dir.), *Le matérialisme du XVIIIe. siècle et la littérature clandestine*, Paris, Vrin, 1982, p. 146.

³ Gianni Paganini, “Avant la *Promenade du sceptique*: pyrrhonisme et clandestinité de Bayle à Diderot”, en G. Paganini, M. Benítez y J. Dybikowski, *Scepticisme, Clandestinité et Libre Pensée*, p. 22.

creencia en los dioses de la ciudad formaba parte de la ininvestigable guía de la naturaleza, pero que, sin embargo, hace justicia a la figura del “escéptico moderado” que se encuentra en textos clandestinos como el que aquí presentamos.

3. LAS “DUDAS DE LOS PIRRÓNICOS”

El manuscrito, hasta ahora nunca editado, consta de 114 páginas divididas en ocho capítulos o dudas, siendo la octava, con mucha diferencia, la más extensa de ellas. Su única copia conocida se encuentra en la Biblioteca Real de Bélgica (ms. 15191) y lleva por título completo *Dudas de los pirrónicos. En primer lugar, acerca de si la religión fue concebida o viene de Dios, o bien si es un artificio de los políticos. En segundo lugar, suponiendo que Dios sea el autor de ella, acerca de cuál es la verdadera y la que es preciso elegir entre el gran número de religiones diferentes que se han distribuido por toda la tierra.* La copia es posterior a 1721; sin embargo, según conjetura Gianni Paganini basándose en los escritos que cita y, sobre todo, en los que no cita (las *Cartas persas* de Montesquieu, por ejemplo), el texto habría sido originalmente redactado un poco antes, en la segunda década del siglo XVIII.⁴ En cuanto a su autor, todo apunta a que se trató de una sola pluma, pero no se tienen otros indicios.

Iniciemos su análisis deteniéndonos un momento en la caracterización que la “segunda duda” hace de lo que

⁴ Cfr. Gianni Paganini, “Du bon usage du scepticisme: les *Doutes des pyrrhoniens*”, en Antony McKenna y Alain Mothu (comps.), *La philosophie clandestine à l'Age classique*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1997, p. 293. También “Scepsi clandestina: i *Doutes des pyrrhoniens*” en Guido Canziani (ed), *Filosofia e religione nella letteratura clandestina. Secoli XVII e XVIII*, Milano, FrancoAngeli, 1994, pp. 96-97.

sería el verdadero pirronismo. “Los verdaderos y buenos pirrónicos –se dice allí– no dudan de la existencia de un Dios, en el sentido en que hay que tomar la palabra *Dios*, la cual significa propiamente el primer Ser Eterno del que todo proviene. Ellos no dudan tampoco de nuestra existencia (como se ha querido hacer creer) ni de la del universo; de la misma manera, como acabo de afirmar, no dudan de la existencia real de un Ser primero y soberano. Dudan simplemente acerca de si todo esto que vemos es tal como se nos aparece” (p. 5). A lo largo de todo el texto, el autor hará gala de este “pirronismo moderado”, al que distingue tanto del “pirronismo furioso”, que quiere destruir las religiones en nombre de su impureza, como del libertinismo pirrónico, que duda simplemente para ceder mejor a sus vicios. El moderado, en cambio, admite la existencia de un Dios (ya veremos con qué características) y sostiene principios morales; ni siquiera está en contra de las religiones: sólo se permite preguntarse acerca del origen de éstas y acerca de si hay entre todas ellas una que pueda ser juzgada verdadera.

Tal como el título lo plantea, la posibilidad de responder a la última pregunta, a saber, si hay una religión que pueda ser verdadera, depende del supuesto de que el origen de la religión no es meramente humano. Ahora bien, desde la primera línea del primer capítulo queda claro que tal supuesto es muy difícil, por no decir imposible, de aceptar, y al autor le quedan pocas dudas de que la religión *es* un invento de los legisladores “para hacer mejores a los hombres a causa del miedo a los castigos que los dioses podrían infligirles” (p. 2). Siendo así, esto es, siendo que el supuesto del que depende la segunda parte de la investigación parece inadmisibile, ¿no queda obstruida toda ella? ¿Qué sentido podría tener investigar “cuál es la verdadera entre el gran número de religiones diferentes que se han distribuido por toda la tierra” si apenas comenzar ya parece claro que ninguna ha sido revelada por

Dios y que, por lo tanto, ninguna es verdadera? Tal será la ambigüedad en la que se mueve todo el manuscrito; dicha ambigüedad, a nuestro juicio, no invalida su desarrollo, pero sí altera una parte sustancial del mismo: la pregunta que lo guía ya no será cuál de las religiones es verdadera (puesto que son todas inventos humanos), sino cuál es la más razonable y, en consecuencia, la que un “verdadero y buen” pirrónico podría elegir. Volveremos sobre este punto más adelante.

Admitida la existencia de un Dios por parte de los pirrónicos, pues, la segunda duda constata las diferencias entre los demás filósofos (antiguos) al respecto. Nuevamente, aquí no hay suspensión del juicio. El anónimo autor *afirma* la existencia de un Dios; es su naturaleza la que se pone en duda, e incluso esto hasta cierto punto. En efecto, parece claro que, siendo la materia eterna, ese Dios sólo puede ser material: “*la materia animada* (tanto como el universo que ella compone) *sería Dios*” (p. 3). El verbo en potencial deja abierta la puerta para otras posibilidades, pero tales posibilidades no incluyen la de un ser espiritual. Dios es materia; el hombre también lo es, como queda ratificado en la tercera duda, y no tiene nada en tal sentido que lo diferencie de otros animales. Si nos parece lo contrario, tal cosa sólo se debe, otra vez, a “razones más políticas que verdaderas” (p. 5). Para enfatizar este punto, la cuarta duda observa que, no siendo el alma espiritual, parece cierto que nada que conserve la naturaleza del hombre viviente sobrevive una vez que éste muere. Lo más seguro, por el contrario, es pensar que el cuerpo y el alma, si es que por comodidad del lenguaje conservamos esa diferencia, se reúnen después de la muerte en la materia universal, matriz de todo lo existente.

Planteadas, y resueltas, las dudas respecto de la naturaleza y destino del alma, el anónimo autor vuelve en la quinta duda a preguntarse si es posible separar a Dios de la sustancia del universo y considerarlo remunerador

de las buenas y malas acciones. Como en los capítulos anteriores, la historia de la filosofía antigua (y no sólo occidental) sirve para negar esa separación. Al ser Dios el universo –o por lo menos su virtud activa–, resulta impensable que algún suceso no sea consecuencia necesaria de la cadena de causas y, en tal sentido, pueda ser contrario a la voluntad divina: Dios no castiga ni premia nada porque todo se sigue con inevitable necesidad de Él mismo. “Hay que suponer, por lo tanto, siguiendo esta opinión, que todo lo que sucede es indiferente: que se muera o que se viva, que se sufra o que no se sufra, eso es indiferente en relación al ser eterno del cual todo está hecho” (p. 9).

Las dos dudas siguientes, sexta y séptima, se preguntan acerca de la manera de interpretar los atributos divinos –particularmente su bondad y su justicia– desde la perspectiva de un Dios concebido como orden del mundo. La crítica al antropomorfismo alcanza en este punto su clímax. Ni la justicia ni la bondad pueden ser atribuidas a Dios; Dios no es ni “justo” ni “bueno” (ni, por lo demás, “injusto” o “malo”) en la medida en que tales distinciones sólo cobran sentido desde el registro humano, expresando allí nociones necesarias para mantenernos con vida incorporando lo que puede resultarnos útil y expulsando lo que puede dañarnos. En tal sentido, las teodiceas no son sino ejemplos de la vanidad humana que atribuye al Todo lo que es significativo sólo para una miserable y mínima parte. Dios no requiere ser justificado: “Lo que está mal en relación con los hombres, no lo está en relación con Dios” (p. 15). De la mayoría de esas cosas, los responsables son los mismos hombres y, de aquellas que no lo son, resultan indiferentes para una Divinidad cuyo único “cuidado” es el cumplimiento inexorable de sus leyes. Los “verdaderos y buenos pírrónicos” sostienen esto, pero, como aclaramos antes, no porque ellos mismos prediquen la indiferencia moral; al contrario, podríamos decir que la reflexión de los

pirrónicos sobre el bien y el mal ha sido tan aguda como la de otros filósofos, con la salvedad, importante, de que no extrapolan esa diferencia a Dios mismo, esto es, no piensan a Dios en términos morales.

Las primeras siete dudas constituyen en cierta medida un bloque y pretenden responder a la primera parte del título, a saber, "si la religión fue concebida o viene de Dios, o bien si es un artificio de los políticos". Queda por desarrollar la segunda parte, algo que se hará en la octava duda bajo el título de "Sobre la verdad de la religión, cualquiera sea".

Para tratar el punto, el autor esboza lo que hoy podríamos llamar una "historia comparada de las religiones" que incluye el antiguo Egipto, la religión judía, el cristianismo, el islam, la religión de los brahmanes o bracmanes en la India, las religiones de la China y la del Japón. Tiene como fuentes principales el *De Iside et Osiride* de Plutarco para la religión egipcia, el *Chronicus Canon Aegyptiacus, Ebraicus & Graecus* (1672) de Sir John Marsham para la religión judía y los relatos de los misioneros jesuitas (Bouchet, Martini, Le Comte, etc.) para las religiones de Medio y Extremo Oriente. Apoyado en ellas, más una buena dosis de *Pensamientos diversos sobre el cometa* de Pierre Bayle, el manuscrito se propone en este capítulo mostrar algunas constantes de las religiones en cuanto a su origen y su función social.

La cuestión no puede plantearse de manera tan afirmativa, por supuesto. Recordemos la ambigüedad con que, en este contexto, se trata el concepto mismo de "duda". Es preciso recurrir otra vez, en consecuencia, a una declaración retórica para abrir el camino. "El gran número de religiones diferentes que existen sobre la tierra ha dado siempre ocasión a que los pirrónicos pusieran en duda si la religión es una institución divina, o bien si es una invención de los hombres sabios" (p. 37). He allí la oposición, la antítesis (en términos escépticos), que resulta

del examen (en este caso, del examen de la diversidad de religiones). Declaración retórica, como decíamos, porque una vez presentados los términos de la oposición, el único que se desarrolla es el segundo, a saber, la religión como invención de los hombres sabios, quedando el primer término (la religión en tanto institución divina) como una posibilidad desmentida por los hechos, si no directamente impensable.

¿Cuál es el origen de la religión? Al respecto, y de manera algo inesperada, el autor sostiene que *“fueron los filósofos quienes dieron lugar a la religión”* (p. 53). En efecto, según el manuscrito, se encontraría grabada “en el corazón de todos los hombres” la convicción de que “hay un ser superior, eterno, inteligente, infinito, inmutable del cual todo proviene y por el cual todo fue hecho” (p. 108). Esta huella, inscripta por Dios mismo, sería la que impulsa a ciertos seres humanos a esforzarse por conocerlo; esfuerzo inútil, puesto que la divinidad “está escondida, como la virtud del sol, en el abismo de su luz” (p. 107), pero que, sin embargo, se encuentra a la base de esas grandes construcciones metafóricas que orientan las escuelas y que llamamos “filosofía”.

Ese trabajo difícil y sutil de los filósofos se fue alterando con el tiempo, sobre todo al llegar aquellas representaciones al común de la gente. Esta gente tomó al pie de la letra las enseñanzas que los primeros habían transmitido en forma de alegorías o jeroglíficos y concibió como entes reales y corpóreos lo que no eran en su origen más que distinciones mentales (p. 54). Un ejemplo claro de tal proceso lo encontraríamos en los filósofos del antiguo Egipto, quienes habían explicado el orden del mundo a partir de un principio activo y formador –“Osiris”– y un principio pasivo y receptor –“Isis”–, atribuyéndole metafóricamente tales virtudes al sol y a la luna. El pueblo, sin embargo, no entendió u olvidó aquella atribución metafórica y empezó sin más a adorar el sol y la luna en tanto entes

físicos. Algo similar habría ocurrido en Persia, en Caldea, en Grecia, entre los judíos y en la mayoría de las religiones orientales; en todos estos casos, la “manera sublime y conveniente a la majestad de Dios” que los filósofos utilizaron al comienzo para referirse al primer principio, poco a poco fue degenerando en superstición, esto es, en creencias absurdas, y en idolatría, esto es, en adoración de las imágenes de la deidad como si fueran la deidad misma.

Respecto del cristianismo, el manuscrito, como es frecuente entre los textos del siglo XVIII, distingue, por un lado, la rebelión particular de un hombre de bien –Jesús– que enseña una moral muy santa y perfecta contra la falsedad y la hipocresía de los fariseos y la gente de la ley, y, por el otro, lo que sus seguidores hicieron con esas enseñanzas al transformarlo en “Hijo del Altísimo y el mismo verdadero Dios” y al concebir su terrible muerte en la cruz como un sacrificio expiatorio por un inconcebible “pecado de la Manzana”. Otra vez asistimos así el proceso degenerativo que hace de ciertas metáforas (por ejemplo, “Hijo del Hombre” o “Hijo de Dios”) expresiones literales. “Pero detengámonos un poco –dice el autor, remedando el principio pirrónico de no atacar la religión en que se ha nacido–. El respeto que debo tener por esta religión me impide seguir hablando de las cosas increíbles y por completo absurdas que ella propone a la creencia de sus fieles” (p. 79).

En cualquier caso, y más allá de tan curiosa forma de expresar la reserva, está claro que también el cristianismo tiene su acta de nacimiento en ese tránsito del logos al mito, de la metáfora a la literalidad, de la impersonalidad a la personificación que está en el corazón de las religiones. Sólo se puede adorar lo personal, y el pueblo no necesitaba ni necesita comprender teóricamente qué es Dios, necesita encomendarse a alguien que lo salve o proteja de la miseria y maldad de la condición humana.

Hasta aquí tendríamos explicado el origen de la religión. Esa explicación, sin embargo, no podría quedar

completa si no se introducen dos figuras de alguna manera antitéticas que “producen”, por así decirlo, la religión a partir de las metáforas que los filósofos han inventado. Una de esas figuras, claramente negativa, es la del sacerdote, quien se aprovecha de la naturaleza crédula de la mayoría de los seres humanos para beneficio personal y para beneficio del poder de turno atribuyéndose una comunicación especial con la deidad y actuando como mediador entre ella y el pueblo llano. Son los sacerdotes, también, quienes, buscando acumular poder, azuzan unas sectas contra otras en nombre de una supuesta exclusividad de la representación divina y hacen que los hombres de diferente religión se odien y se hagan la guerra como enemigos, “creyendo hacer algo agradable a Dios al matar y exterminar a todos los que no piensan como ellos” (p. 100).

La otra figura, esta vez positiva, es la del legislador. Éste entiende que sin el miedo a un castigo y la esperanza de una recompensa que superen los que las leyes humanas pueden establecer, los lazos sociales son poco menos que imposibles. Por ello, y en virtud de “una política muy sensata” (p. 37), busca que las normas morales básicas para la convivencia cuenten con un carácter sagrado y supongan una legitimación divina. En este sentido, de los tres elementos que componen toda religión –cierta creencia, cierto culto y ciertos preceptos– el legislador se ocupa especialmente de establecer los preceptos. Para el autor, tal habría sido la tarea, por ejemplo, de ese “hombre sabio y gran filósofo” que fue Moisés, quien gracias a su ingenio y a su suerte pudo transformar en comunidad un pueblo embrutecido y errante en el desierto.

El ejemplo de Moisés, pero también el de Solón o el de Pitágoras, dejan en claro cuál es la función de la religión, a saber, hacer de esos “pellejos repletos de viento y miseria” que somos los seres humanos una sociedad ordenada mediante el recurso al miedo y la esperanza.

¿Consiguen hacerlo? Al respecto, encontramos cierta oscilación entre una tesis optimista –más cercana a Maquiavelo y a algunos pasajes de Spinoza, podríamos decir– y una pesimista, más cercana a Bayle. Según la primera, los ejemplos históricos acreditan suficientemente que esa obra es posible, esto es, que el miedo y la esperanza, cuando alegan una legitimación divina, son capaces de orientar la sociedad y dan lugar a una coexistencia pacífica. Según la última, la religión no ofrece ninguna garantía en ese sentido, siendo el cumplimiento de los preceptos menos obra de las creencias ultraterrenas que del temperamento.

El autor oscila entre ambas posiciones, decimos; sin embargo, tras la estela de los *Pensamientos sobre el cometa*, insiste más en la segunda que en la primera, esto es, “que hay gran cantidad de personas que creen todo y que no dejan sin embargo de seguir sus malas inclinaciones, sin que ese conocimiento los contenga”, habiendo por el contrario otros muchos “que, aunque no crean nada de lo que la religión enseña, no dejan por ello de vivir moralmente bien” (p. 39). “[E]s visible, concluye, que cada uno actúa siguiendo los apetitos de su temperamento y no siguiendo la razón de su mayor bien”.

Con todo, y al igual que en Bayle, la constatación de la escasa eficacia que las creencias religiosas tienen entre los motivos del actuar humano no invalida ni desmerece su análisis. Aquí volvemos a la distinción entre “pirronismo moderado” y “pirronismo furioso” que hicimos más arriba. Estos últimos reprueban todas las religiones; su odio a la superstición es tal que, conscientes de que todas terminan por degenerar en ella, quieren erradicarlas de raíz. Los “moderados y un poco más filósofos”, en cambio, entienden el papel que ese tipo de creencias cumple en la sociedad y, en esa misma medida, se reconcilian con ellas.

Ahora bien, esto no significa que los pirrónicos acepten todas las religiones por igual. Dijimos antes que, desde el

principio, el manuscrito sostiene con bastante claridad el origen humano de la institución religiosa como tal y que por ello el objeto de la investigación escéptica ya no será cuál es la religión verdadera sino la más razonable. La historia comparada de las religiones nos revela ahora cuál podría ser ella, o, por lo menos, a cuál se parecería más la “religión pirrónica”. Se trata del confucianismo chino. Una “especie de filosofía o de política” antes que una religión, dice el autor, sin sacerdotes ni sacrificadores, donde se admite la eternidad del mundo, donde se descrea en el inmortalidad del alma y donde los seguidores serían conscientes del carácter metafórico de ese Señor del Cielo al cual rinden homenaje: “una especie de ateísmo o de deísmo”, en definitiva, que puede servir de prueba para la hipótesis del “sabio Bayle” según la cual las sanciones de ultratumba no son necesarias para el buen funcionamiento de la sociedad siempre que las mismas sean reemplazadas por leyes rigurosas y de efectivo cumplimiento.

En China tales leyes cumplen el papel de los preceptos religiosos; su ejemplo bien podría ser adoptado. También podría adoptarse, al parecer, la metáfora del Señor del Cielo, que en el fondo es la que ha estado siempre presente en el ingenio de los legisladores, desde los sacerdotes egipcios hasta Mahoma. En cuanto al culto, finalmente, sabiendo que Dios no tiene necesidad de nada, bastaría con hacerle todos los días un saludo de sumisión, cada uno en su casa o en un único templo.

4. CONCLUSIÓN

Dudas de los pirrónicos no es un escrito escéptico, es un escrito que utiliza un vocabulario vinculado al escepticismo para presentar ciertas afirmaciones dogmáticas (en el sentido más propio del término: afirmaciones que acuerdan su asentimiento “a cualquiera de los objetos no evi-

dentes investigados en las ciencias")⁵ sobre el origen de la religión y sobre la naturaleza de la Deidad. Esta confusión se vuelve todavía más patente, si cabe, hacia el final del manuscrito, donde el autor hace una larga cita de Montaigne en la que se encontraría, afirma, "el compendio de la mayor parte de las cosas que acabo de decir" (p. 111).

El pasaje pertenece a la *Apología de Ramón Sibiuda* y es muy conocido. Sus primeras líneas rezan: "No me convido fácilmente de que Pitágoras, Platón y Epicuro nos hayan dado como moneda contante y sonante sus números, sus ideas y sus átomos. Eran demasiado sabios para establecer como artículos de fe cosas tan discutibles. Pero en esta oscuridad e ignorancia del mundo, cada uno de estos grandes personajes se esforzó por dar alguna imagen luminosa, y pasearon sus almas por invenciones que tuviesen por lo menos una agradable y sutil apariencia con tal de que, aun falsas, pudieran mantenerse contra las oposiciones contrarias".

¿Es éste el compendio de *Dudas de los pirrónicos*? ¿Se encuentra en Montaigne la clave de lectura para interpretar la obra que presentamos? Leemos nuevamente algunos pasajes del manuscrito. "Él [Dios] quiere que se mate, que se robe, que se haga todo lo que se hace, pero también quiere que los hombres se den leyes y reglas de vida y que los magistrados hagan colgar o castigar a los que perturban la sociedad. (...) Él quiere los terremotos, las inundaciones, etc., así como quiere que los animales voraces y más fuertes devoren a los más débiles y más mansos, y, en fin, todas las otras acciones, puesto que son indiferentes ante él y están en el orden que él ha establecido" (p. 110). La respuesta a aquellas preguntas no puede ser sino negativa.

En efecto, la lectura del último texto nos remite de manera casi natural al famoso apéndice al Libro I de la *Ética*

⁵ Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónicas*, I, 13, edición de R. Sartorio Maulini, Madrid, Akal, 1996, p. 87.

de Spinoza. En ambos la crítica a las concepciones antropomórficas de Dios es rotunda. El pirronismo moderado puede aceptar las religiones tal como se encuentran en el mundo e incluso valorar su función social, pero, desde el punto de vista filosófico, sostiene un “determinismo deísta radical”,⁶ para utilizar la expresión de Betts, que no difiere del de otros textos clandestinos como el *Examen de la religion*, atribuido a Du Marsais.⁷ El largo pasaje de los *Ensayos* de Montaigne, finalmente, no puede bastar por sí solo para atenuar dicha semejanza ni para hacer más liviano su peso imaginándola como una invención de “agradable y sutil apariencia”.

Para terminar. Al igual que muchos de los manuscritos clandestinos, *Doutes des pyrrhoniens* no pretende ser un tratado filosófico y, como hemos visto, en ocasiones se limita a explicitar en lenguaje llano lo que pensadores de la época derivaban de complejos sistemas –pienso en Spinoza– o escondían en las interminables columnas de sus *in folio* –pienso en Bayle–. Su destino no era la discusión sosegada en la cátedra universitaria sino la disputa religiosa, política y social. En tal sentido, fue un escrito “de batalla”, pero –volvemos aquí a la sospecha de Gustave Lanson–, acaso sin él y muchos semejantes no se habría producido una de las revoluciones de ideas más formidables de la historia occidental.

⁶ Cfr. C. J. Betts, *Early deism in France. From de so called “déistes” of Lyon (1564) to Voltaire’s Lettres Philosophiques (1734)*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1984, p. 164.

⁷ Gianni Paganini ha señalado las notables similitudes que, al respecto, se encuentran entre estos dos manuscritos (cfr. “Du bon usage du scepticisme: les *Doutes des pyrrhoniens*”, cit., pp. 296-297, n. 9).