

Maria das Graças S. Nascimento

**Natureza e Ilustração:
sobre o materialismo de Diderot**

Tese de doutoramento apresentada ao
Departamento de Filosofia da Univer-
sidade de São Paulo, sob a orienta-
ção da Profª. Dra. Marilena Chauí.

São Paulo

1990

Em memória:

Ao Prof. Dr. Luiz Roberto Salinas Fortes, cuja morte inesperada nos entristeceu, quando este trabalho, sob sua orientação, apenas se esboçava.

Agradecimentos:

À Profa. Dra. Marilena Chauí, que, "entre a filosofia e a política", aceitou continuar a orientação do projeto, minha gratidão e grande afeto.

Ao Ministério das Relações Exteriores da França e à Fundação Vitae, que me permitiram um estágio de estudos em Paris.

ÍNDICE

Introdução.....	5
Primeira parte: A possibilidade das coisas	
Capítulo I - A visão do cego e o delírio dos videntes.....	17
Capítulo II - A grande cadeia dos seres.....	44
Capítulo III - Fisiologia e materialismo.....	65
Capítulo IV - As metáforas do <u>Sonho</u>	92
Segunda Parte: O paradoxo do sábio	
Capítulo I - Moral e espécie.....	114
Capítulo II - Prazer e política.....	143
Capítulo III - Natureza e revolução.....	170
Conclusão.....	195
Bibliografia.....	207

"Exatamente como trêmulos meninos que tudo receiam nas obscuras trevas, assim nós tememos à luz do dia o que em nada é mais de recear do que as fantasias que atemorizam as crianças no escuro. E a este terror do espírito e a estas trevas não afastam nem os raios do sol, nem os luminosos dardos do dia: só o fazem o estudo da natureza e de suas leis."

(Lucrecio, De rerum natura)

INTRODUÇÃO

"Qui sait où l'enchaînement des idées me conduira? Ma foi! Ce n'est pas moi."

(Diderot, Essais sur la peinture)

"Diderot é um rio". É com esta imagem heraclitiana que Elisabeth Fontenay¹ define a obra de Diderot. Trata-se de uma metáfora fértil, que se aplicaria duplamente ao filósofo. Ela remete, em primeiro lugar, ao jogo particular da escritura diderotiana, e em seguida a sua própria concepção de natureza. Quanto ao primeiro aspecto, para considerar apenas a crítica contemporânea, é de se notar que, na sua maioria, os comentadores raramente deixam de assinalar o caráter diversificado e singular da obra de Diderot, que abre múltiplas possibilidades de leitura e ao mesmo tempo resiste às interpretações.

Em que consiste exatamente esta singularidade? Para Elisabeth Fontenay, Diderot "quebrou a opressiva linearidade do discurso"²; sua obra é feita de peças e pedacos; é um

1 - Fontenay, Elisabeth de. Diderot, ou le matérialisme enchanteré. Paris, Le livre de poche, 1981, p. 18.

2 - Idem, p. 16.

conjunto "disparatado e centrífugo" ³. Yves Benot, por sua vez, assinala que a obra de Diderot revela o seu gosto pelo descontínuo. Trata-se de um trabalho "par éclairs", de uma "expressão feita de toques sucessivos", de uma "ginástica literária" ⁴. Henri Lefebvre fala de "uma obra multiforme e confusa" ⁵. Paul Vernière prefere apresentar a obra através da imagem da dança ou da esgrima ⁶. No Brasil, artigos recentes também revelam a preocupação dos críticos em salientar este caráter desconcertante da escritura de Diderot. Roberto Romano se refere ao "aspecto ondulatório de sua prosa" ⁷. Jacó Guinsburg considera o trabalho filosófico, científico e literário de Diderot como uma espécie de conversação ininterrupta: tudo em Diderot é "exercício dramático" ⁸. Luiz Fernando F. de Mattos afirma que Diderot, por sua própria índole, "gosta de se deixar levar pela vivacidade da conversa, improvisando, repetindo, derivando, mudando bruscamente de assunto" ⁹.

Recapitulemos estas imagens: discurso descontínuo, ginástica literária, caráter multiforme, dança e esgrima, aspecto ondulatório, estilo de conversação, vivacidade e

3 - Idem, Idem.

4 - Benot, Yves. Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme, Paris, Maspero, 1970, p. 92 a 94 e p. 96.

5 - Lefebvre, Henri. Diderot, ou les affirmations fondamentales du matérialisme, Paris, l'Arche Éditeurs, 1983, p. 247.

6 - Vernière, Paul. Introdução às Oeuvres Philosophiques de Diderot, Paris, Garnier Frères, 1964, p. IV.

7 - Romano, Roberto. "Diderot, Penélope da Revolução", Revista USP, S. Paulo, Edusp, 1989, n. 1, p. 19.

8 - Guinsburg, Jacó, "Denis Diderot", Revista USP, S. Paulo, Edusp, n. 4, 1989/90, p. 146.

9 - Mattos, L. F. F. Apresentação da edição do Discurso sobre a poesia dramática, S. Paulo, Brasiliense, 1986, p. 9.

improvisação. Todas remetem à idéia de movimento: como as águas de um rio, a obra de Diderot resiste às tentativas de fixação. É de se esperar que este estilo de escrever que surpreende os críticos se reflita no conteúdo que se expressa através dele. Retomemos a crítica contemporânea. Para Elisabeth de Fontenay, não há dúvida de que a escrita de Diderot é análoga a sua concepção da natureza: escrita e natureza "não cessam de experimentar novas formas" ¹⁰. Jean Claude Bonnet nota que a forma descontínua da obra cria a possibilidade de montagens e leituras diversas ¹¹. Henri Lefebvre afirma que uma visão de conjunto da obra só pode ser obtida se determinarmos as contradições essenciais de seu pensamento ¹². Para Yves Benot, a obra de Diderot revela as oscilações de um pensamento em movimento, mas estas oscilações giram sempre em torno de certos princípios fundamentais que se mantêm sempre presentes ¹³. Roberto Romano nota que o essencial é a "capacidade corrosiva da escrita diderotiana"; é a idéia de "estilhacamento" que nela predomina ¹⁴.

Paul Vernière, diante deste pensamento "instintivamente fluido", aconselha prudência aos críticos: ele mesmo

10 - Fontenay, Elisabeth de, Diderot, ou le matérialisme en chanté, op. cit., p. 20.

11 - Bonnet, Jean Claude, Diderot, Textes et débats, Paris, Le livre de poche, 1984, p. 10.

12 - Lefebvre, Henri, Diderot, ou les affirmations fondamentales du matérialisme, op. cit., p. 247.

13 - Benot, Yves, Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme, op. cit., p. 63.

14 - Romano, Roberto, "Diderot, Penélope da Revolução", Revista USP, op. cit., p. 36.

não possui nenhuma explicação pronta sobre Diderot ¹⁵. No mesmo sentido, Jacques Chouillet alerta para dois tipos de risco: pensar o detalhe em função de uma suposta totalidade, ou então tomar o detalhe e construir uma totalidade que pode ser fictícia ¹⁶. Para Chouillet, se existe uma unidade secreta por detrás das aparências contrárias, esta unidade resiste a aproximações fáceis. Luiz Fernando F. de Mattos, ao comentar a famosa metáfora da "rameira" do Sobrinho de Rameau, que sugere uma "forma dissoluta de entregar-se às idéias", observa que não se deve, a partir desta passagem, considerar Diderot, como outros já fizeram, como um "espírito borrão", pois Diderot "reservou uma fidelidade inabalável a certos combates" ¹⁷.

Vários elementos contribuem para este consenso da crítica em relação ao caráter polifônico da obra. Em primeiro lugar, há as declarações do próprio Diderot acerca do seu modo de escrever e de pensar. No Sobrinho de Rameau ele atribui a si mesmo um "espírito libertino", que segue a primeira idéia que se apresenta, deixando umas para ater-se a outras, buscando todas e não se ligando a nenhuma ¹⁸. No Sonho de d'Alembert, o diálogo filosófico que se estabelece entre Bordeu e a Senhorita de Lespinasse é considerado não

15 - Vernière, Paul. Introdução às Oeuvres Philosophiques. op. cit., p. III.

16 - Chouillet, Jacques, Diderot, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1977, pp. 19-20.

17 - Mattos, L. F. F., Introdução à edição do Discurso sobre a poesia dramática, op. cit., p. 9.

18 - Diderot, Le neveu de Rameau, Paris, Garnier Flammarion, 1967, p. 30.

como composição, mas como simples conversação ¹⁹. Ora, de um modo geral, a conversação é guiada pela associação de idéias, e não se sabe assim o rumo que ela pode tomar ²⁰. Por fim, para citar mais uma passagem, no Ensaio sobre Sêneca, publicado em 1782, ocasião em que Diderot revê seus manuscritos pensando numa futura publicação completa, confessa que é "mediocre em todos os gêneros", por causa de uma "curiosidade desenfreada" que nunca permitiu uma dedicação integral a um só tema ²¹.

Em segundo lugar, há a diversidade de gêneros. Diderot escreveu romances, diálogos, peças de teatro, textos de crítica de arte, além dos inumeráveis artigos para a Enciclopédia. Dentre os textos propriamente filosóficos, praticamente nenhum segue a forma tradicional do tratado. Algumas de suas obras são constituídas de notas de leitura às margens de outros autores (a Refutação de Helvetius, o Comentário sobre Hemsterhuis e o Ensaio sobre Sêneca). Outras permaneceram inacabadas (os Elementos de Fisiologia, a Disputa sobre a posteridade). Vários fragmentos foram publicados na História das duas Índias, do Abade Raynal, e só muito recentemente a crítica tem recuperado e identificado esta parte importante de sua obra.

19 - Diderot, Rêve de d'Alembert, Oeuvres Philosophiques, edição de Paul Vernière, Paris, Garnier Frères, 1964, p. 349.

20 - Diderot, Essais sur la peinture, Oeuvres Esthétiques, ed. Paul Vernière, Paris, Garnier Frères, 1988, p. 711.

21 - Diderot, Essai sur les règnes de Claude et Neron, Oeuvres Complètes, ed. Assezat-Tourneux, III, pp. 400-401.

À diversidade da obra parece corresponder também uma diversidade do público leitor. Luiz Fernando F. Mattos observa que Diderot, ao escrever os seus textos, tinha em vista, segundo a obra, pelo menos três tipos de público. Algumas se dirigiam ao grande público (que na verdade não era tão grande assim no século); outras dirigiam-se ao público selecionado dos assinantes da revista Correspondência Literária, dirigida por Grimm; finalmente, alguns escritos circulavam em forma de manuscritos apenas entre os membros da "coterie philosophique", e só foram publicados após a morte do autor ²².

Esta multiplicidade de estilos, gêneros e focos de interesse, todavia, não deve surpreender o leitor. Ela não se deve apenas à "curiosidade desenfreada" de Diderot. Voltaire também apresenta uma grande variedade na sua obra, talvez maior do que a de Diderot. Rousseau também se interessou por diversos campos do saber e da cultura, a filosofia, a educação, a música, a botânica, o teatro. Ocorre que, no século XVIII, estamos diante de uma concepção da atividade intelectual que faz do filósofo das luzes um personagem muito distinto do filósofo tradicional, sobretudo dos do século anterior. A pergunta sobre a "consistência filosófica" da produção intelectual da ilustração deve ser colocada em outros termos ²³. Como mostra Cassirer, o valor teórico da

22 - Ver L. F. F. Mattos, "Filosofia em forma de dicionário", Suplemento Letras, Folha de São Paulo, 13/01/90.

23 - Carré, em, 1938, se pergunta sobre a consistência filosófica de Voltaire. Ver Carré, "Consistance de Voltaire le Philosophe". Revue Cours et conférences, XXXIX, 2. Paris, 1938.

filosofia das luzes está menos nos seus resultados ou no seu conteúdo, e muito mais no movimento no qual este pensamento se engaja. Para o filósofo das luzes, diz Cassirer, o pensamento não deve apenas analisar e examinar a vida, mas também organizá-la. Assim, os conceitos "passam da condição de objetos acabados à de forças que agem, da condição de resultados à de imperativos" ²⁴. Ao se impor esta tarefa político-pedagógica, a filosofia das luzes é levada a ocupar-se da diversidade dos problemas suscitados pela própria vida concreta dos homens do século: a política, a arte, a educação, o desenvolvimento das ciências, das técnicas, o caráter e o papel histórico das religiões.

No caso de Diderot, esta característica da filosofia das luzes pode ser constatada até mesmo pelas suas preferências na história da filosofia. Ele admira Sócrates, pelo caráter de intervenção do pensamento socrático. Sua filiação ao materialismo antigo se deve sobretudo ao aspecto por assim dizer "iluminista" do pensamento de Lucrecio, para o qual só o verdadeiro conhecimento pode libertar os homens do mito e do medo. Neste sentido, as questões epistemológicas colocadas nos Pensamentos sobre a interpretação da natureza não são aí consideradas apenas pela sua importância originária, mas também porque, para Diderot, é preciso encontrar regras de procedimento científico que permitam a médio prazo o surgimento de descobertas úteis ao bem-estar dos homens. Não é por acaso que o livro se inicia por uma citação de

24 - Cassirer, E. La philosophie des lumières. Paris, Fayard, 1966. pp. 34-35.

Lucrécio e termina afirmando que "se os homens fossem mais sábios, eles se entregariam enfim a pesquisas relativas ao seu bem-estar" ²⁵. A atenção que Diderot dedica a Sêneca se explica porque se trata de um moralista pagão, e através dele pode-se ver que é possível construir uma moral liberada dos entraves da religião cristã. Do mesmo modo, ao denominar-se a si mesmo um "novo espinosista" ²⁶, não é tanto ao rigor geométrico de Espinosa que pretende filiar-se, mas a uma concepção monista da natureza que permite a formulação de uma ética na qual a virtude pode ser definida como contentamento e felicidade.

Reconhecer o caráter multiforme e excêntrico da escrita de Diderot não implica, entretanto, em considerá-la como um labirinto sem saída, ou como um mosaico disforme, muito menos em afirmar a sua incapacidade para a síntese. A multiplicidade das vias de acesso oferecidas ao leitor acaba por levá-lo à identificação de certas trajetórias bem definidas no interior da obra (embora estas trajetórias não sejam independentes umas das outras). Desde logo, é possível falar de três vias: uma que se refere à literatura, outra que remete à metodologia e à história das ciências e das técnicas, e, por último, uma que traça o perfil de uma filosofia. Mas a figura de Diderot escritor, ou a do enciclopedista interessado no avanço das ciências e no progresso das artes e técnicas não pode servir para ocultar a figura

25 - Diderot, Da interpretação da natureza e outros textos, tradução e notas de Magnólia Costa Santos, S.Paulo, Iluminuras, 1989, p. 84.

26 - Encyclopédie, ed. Pergamon Press, verbete "spinosiste".

de Diderot filósofo. Reconhecer esta figura (e talvez atribuir a ela um papel fundamental em relação às outras), significa poder afirmar que sua obra encerra um arcabouço teórico constituído de conceitos e princípios a partir dos quais se elabora uma explicação da realidade em seus múltiplos aspectos.

Os conceitos fundamentais da filosofia de Diderot são o de matéria e de energia. Eles definem o real, o "grande todo". Os princípios, o da heterogeneidade da matéria e o da continuidade entre todos os seres da natureza (que implica numa homogeneidade ontológica entre todas as produções naturais). No desdobramento destes conceitos e princípios, delinea-se uma cosmologia que recusa a criação, o desígnio e a teleologia, na qual o conceito de ordem natural expressa o arranjo momentâneo (em relação à eternidade da matéria) das partículas materiais mantido pelo processo de ação e reação desencadeado pela energia imanente a estas partículas. Nesta cosmologia, as fronteiras entre o inerte e o vivo se definem a partir da existência de uma energia em potencial e de uma energia ativa. Constitui-se também uma concepção da natureza humana para a qual o homem, assimilado às espécies animais, das quais se distingue apenas quanto a sua estrutura orgânica particular, deixa de ser um composto substancial e passa a ser considerado como unidade resultante do encadeamento e tensão entre forças orgânicas, cujo fim é a duração e o bem-estar, e na qual a memória, que permite a associação de idéias e a gênese do pensamento, é entendida

como propriedade da matéria orgânica. Do ponto de vista moral, esta concepção da natureza humana leva à consideração de que a virtude, ou a sabedoria (sagesse) consiste num estado de equilíbrio entre os principais centros de atividade do organismo humano, ou entre as principais forças que agem nele, que são a sensibilidade e a reflexão. Na política, esta doutrina da energia assimila a sociedade a um organismo, cuja duração e estabilidade dependem do peso das suas contradições internas: há uma relação estreita entre a tensão do corpo político e a liberação da energia dos indivíduos que o compõem ²⁷.

Poder-se-ia perguntar se esta leitura se aplicaria à obra de Diderot como um todo. Do nosso ponto de vista, ela se aplica aos textos filosóficos a partir da Carta sobre os cegos, que marca a ruptura de Diderot com o deísmo. A doutrina encontra seu momento de síntese no Sonho de d'Alembert, e tem os seus desdobramentos na Refutação de Helvetius, no Ensaio sobre Sêneca, e nos Elementos de Fisiologia.

Poder-se-ia perguntar também se a imposição deste tipo de leitura que consiste em reconstituir a unidade da filoso-

27 - Não investigamos, neste trabalho, se estes conceitos (matéria, energia e continuidade) estariam também presentes na estética e na teoria do conhecimento de Diderot. É claro que sob certos aspectos, algumas aproximações podem ser feitas. Na estética, por exemplo, as noções de unidade de características (unité de caractère) e de percepção de relações, remetem, de certo modo, ao princípio da continuidade. Na epistemologia, embora o monismo seja uma intuição, a sua natureza materialista leva a uma afirmação da experiência e da observação como meios privilegiados para "descobrir os elos" da "grande cadeia dos seres".

fia de Diderot não atribuiria ao seu pensamento uma rigidez que ele sempre recusou, ao optar por formas sempre heterodoxas em relação às formas tradicionais de se fazer filosofia. Em outras palavras, poder-se-ia dizer que esta leitura tenta, inutilmente, refrear as "águas" do "rio diderotiano", correndo assim o risco de perder o que a obra tem de mais sedutor, que é a "oscilação", sua "ondulação", e sua "dança". Não queremos recusar a metáfora do rio. Ao contrário, aderindo ao uso de imagens, acrescentamos que a crítica filosófica não pode se contentar com a contemplação da turbulência das águas. Ela precisa encontrar a corrente subterrânea que as move, que é uma doutrina naturalista e materialista aceitavelmente elaborada.

PRIMEIRA PARTE

A possibilidade das coisas

CAPÍTULO I

A visão do cego e o delírio dos videntes

"Aussi ils vivent en aveugles, et
Saunderson meurt comme s'il eut vu."

(Diderot, Carta sobre os cegos)

Diderot encerra seus Pensamentos filosóficos, escritos provavelmente em 1762, inventando uma história: um homem tinha sido traído por seus filhos, sua mulher, seus amigos. Os sócios haviam aniquilado seus bens, e ele então ficou na miséria e sozinho. Sentiu-se invadido por um ódio profundo e, por um grande desprezo pelos homens, e resolveu abandonar a sociedade, refugiando-se numa caverna. Lá, diz Diderot, "os punhos apoiados nos olhos, e meditando uma vingança proporcional ao seu ressentimento, falava: "Os perversos! O que poderei fazer para puni-los por sua injustiça, e torná-los tão infelizes quanto merecem?"¹ Veio-lhe então uma idéia: e se fosse possível obrigá-los a crer numa grande quimera, que tivesse aos seus olhos mais valor do que sua própria

1 - Diderot, Denis, Additions aux pensées philosophiques, Oeuvres Philosophiques, Ed. Vernière, Paris, Garnier, 1964, p.72.

vida, e a respeito da qual nunca se entendessem? A situação de tormento na qual esta crença os lançaria seria um castigo merecido. No mesmo instante, ele se lança para fora da caverna gritando: Deus! Deus!...Ecos sem fim repetem em volta dele: Deus! "Este nome assustador é levado de um pólo a outro e escutado com espanto. Primeiro os homens se prosternam, em seguida se levantam, se interrogam, disputam, irritam-se uns com os outros, se anatematizam, odeiam-se, estrangulam-se, e o desejo fatal do misantropo se realiza"².

Este texto, que como diz Paul Vernière ³, revela a adesão de Diderot à grande ofensiva anticristã da parte dos filósofos nos inícios dos anos 1760, comporta todavia elementos que permitem assinalar a singularidade de Diderot em relação ao movimento geral das luzes. Em primeiro lugar, esta espécie de parábola apresenta Deus como uma quimera, idéia que nos remete à ilusão e à miragem.

O Sermão dos cinquenta de Voltaire, também de 1762, e que faz parte da ofensiva anticristã dos filósofos, pretende demonstrar o duplo aspecto de perversidade e de falsidade da religião cristã tal como esta se apresenta na Escritura, para depois fazer sobressair o Deus verdadeiro, "este Deus", diz Voltaire, "que certamente não pode ter nascido de uma mulher, nem ter sido morto, nem ser comido na forma de um pedaço de massa, nem ter inspirado livros cheios de

2 - *Ideu, ideu.*

3 - *Ideu, p.54.*

contradições, de demência e de horror" 4. No mesmo ano, na "Profissão de fé do vigário sabolano", no livro IV do Emílio, Rousseau declara que "longe de esclarecer as noções do grande Ser...os dogmas as confundem; que, longe de enobrecê-las, aviltam-nas; que acrescentam contradições absurdas aos mistérios inconcebíveis que o envolvem; que tornam o homem cruel, intolerante, orgulhoso..." 5. Nos dois casos, de Voltaire e de Rousseau, os réus do processo são a Revelação e os dogmas, cuja falsidade é apontada em nome do Deus dos filósofos. No caso de Diderot, não são as representações de Deus elaboradas pela tradição das igrejas constituídas que estão em causa, mas a própria idéia da divindade é considerada uma ficção.

Em segundo lugar, esta ficção é apresentada como a vingança de um espírito ressentido, e que lança os homens no espanto e no medo, em seguida na disputa e na crueldade. Muitos são os textos na filosofia moderna que atribuem uma origem humana à idéia de Deus. Em geral, neste gênero de textos, o que caracteriza os inventores de deuses é sua ambição pelo poder: através da idéia de um ser todo-poderoso, é possível submeter mais facilmente os homens. O próprio Diderot se aproxima desta maneira de pensar, quando, nas Observações sobre o Nakaz, afirma que "os reis cruéis têm

4 - Voltaire, Jean-Marie Arouet de, Sermon des cinguant, Mélanges, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, p.270.

5 - Rousseau, Jean-Jacques, Emílio, Paris, Garnier Flammarion, 1966, livro IV, p.385.

necessidade de deuses cruéis para encontrar no céu o modelo da tirania: eles têm necessidade de padres que façam o povo adorar os deuses tiranos" ⁶. Mas a história apresentada nas Adições aos pensamentos filosóficos contém um outro elemento: o inventor de Deus concebe esta idéia a partir de uma dupla obscuridade, ou seja, na escuridão de seu ressentimento e no escuro da caverna.

Cabe ao filósofo, à luz da razão, desfazer a farsa. Jacques Chouillet, ao analisar a imagem das trevas da caverna nos textos de Diderot, sugere precisamente que é próprio da filosofia das luzes "fazer os objetos obscurecidos da consciência passarem para a luz do conhecimento" ⁷. É neste sentido que o esclarecimento é denúncia.

Na época das Adições, em 1762, Diderot já efetuara, na Carta sobre os cegos, uma crítica que atingia, ao mesmo tempo, a tradição religiosa em geral, o dualismo metafísico que estipula a diferença ontológica entre Deus e o mundo, assim como denunciara a falsidade da explicação teleológica da natureza. Escrita em 1749, a Carta se apresenta no seu conjunto como uma discussão acerca do sensualismo. O problema central tratado na obra é o da passagem da sensação ao juízo, e, a este respeito, vários autores já haviam recorrido à figura de um cego de nascença que, ao recobrar a vista, fosse convidado a se pronunciar sobre objetos oferecidos à sua vi-

6 - Diderot, Denis, Observations sur le Nègre, Oeuvres Politiques, Ed. Vernière, Paris, Garnier, 1963, p. 347.

7 - Chouillet, Jacques, Diderot, porte de l'énergie, Paris, PUF, 1984, p. 195.

são *. O que nos interessa neste momento é a inusitada introdução no texto do relato dos últimos momentos da vida de um cego conhecido na época, o inglês Saunderson. É através do discurso do cego agonizante que Diderot, abandonando a discussão epistemológica inicial, elabora uma série de argumentos que permitem recusar a pretensão deísta de demonstrar a existência de Deus através da observação da natureza, ao mesmo tempo em que propõe uma nova explicação da origem e da estrutura do mundo que abandona com clareza a idéia de criação e do desígnio divino.

No relato certamente imaginário, um pastor é chamado, como é de uso, tão logo se percebe que Saunderson vai morrer. Seu papel é convencer o cego da existência de Deus, e ele começa, como diz Diderot, "por lhe objetar as maravilhas da natureza" *. A prova da existência de Deus "pelas maravilhas da natureza" é muito comum na literatura do século XVIII, e é compartilhada tanto pelo meios filosóficos deístas quanto pela apologética cristã. Ao contrário da prova cartesiana, que consiste na análise da idéia de Deus tal como aparece no cogito, ela é uma prova a posteriori: parte da observação do mundo como um sistema ordenado para chegar à idéia de um Deus ordenador. O argumento que

8 - Locke, no Ensaio sobre o entendimento humano, II parte, IX, parágrafo 8, se pergunta se um cego de nascença, ao recobrar a visão, distinguiria pelo olhar a esfera do cubo, o que antes fazia com o tato. Voltaire trata também dessa questão nos Elementos da Filosofia de Newton, e Condillac, no Estudo sobre a origem dos conhecimentos humanos.

9 - Diderot, Denis, Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient, Oeuvres Philosophiques, Vernière, p. 118.

sustenta a prova se funda na analogia que se pôde estabelecer entre as obras produzidas pelo homem, um relógio, uma casa, e a natureza entendida como obra de Deus.

Voltaire, no Filósofo ignorante, revela seu consentimento a este raciocínio analógico: "Sou tomado de admiração e de respeito ao perceber a ordem, o artifício prodigioso, as leis mecânicas e geométricas que reinam no universo, os meios, os fins inumeráveis de todas as coisas. Incontinenti julgo que se os trabalhos dos homens, mesmo os meus, forçame a reconhecer uma inteligência em nós, devo reconhecer uma outra bem superior, agindo na multiplicidade de tantas obras. Admito esta inteligência suprema sem temer que alguma dia possam fazer-me mudar de opinião. Nada abala em mim este axioma: toda obra demonstra um obreiro"¹⁰. O personagem Cleanto, nos Diálogos sobre a religião natural de Hume, expõe o mesmo argumento, contra o misticismo de Demea e o ceticismo de Filon. "Olhe o mundo a sua volta, diz Cleanto, contemple o todo e as partes que o compõem: você verá que ele é uma grande máquina, subdividida numa infinidade de máquinas menores, que por sua vez, admitem novas subdivisões a um grau que está muito além daquele que nossos sentidos e faculdades podem traçar e expor. Todas estas várias máquinas, e mesmo suas menores partes, são ajustadas umas às outras com uma exatidão que todo homem que as contempla se admira. A curiosa adaptação dos meios aos fins através da natureza se assemelha exatamente, embora exceda em muito, as

10 - Voltaire, J. M. Arquet, O filósofo ignorante, S. Paulo, Ed. Abril, Col. "Os Pensadores", p. 112.

produções da atividade humana, do desígnio humano, seu pensamento, sabedoria e inteligência. Já que os efeitos se assemelham, somos levados a inferir, através da analogia, que as causas também se assemelham, e que o autor da natureza é qualquer coisa similar ao espírito, embora possua faculdades muito maiores, proporcionadas à grandeza da obra que executou. Com este argumento a posteriori, conclui Cleanto, e com ele apenas, provamos ao mesmo tempo a existência da divindade e sua semelhança com o espírito e a inteligência dos homens" ¹¹. Através do discurso de Filon, Hume critica este argumento de Cleanto, em primeiro lugar, pela falta de justeza da analogia, que não respeita a proporção entre os termos do argumento. Quanto maior a dessemelhança entre os termos, maior será a fragilidade da analogia. Mas Filon insiste em outras razões: se aceitarmos o princípio de que efeitos semelhantes provam causas semelhantes, poderíamos chegar a conjeturas muito diferentes daquelas sustentadas pelos deístas. Por exemplo, poderíamos inferir a existência de uma divindade finita, se considerássemos que o mundo é finito, e, pelo mesmo raciocínio, poderíamos concluir que a divindade é imperfeita ¹². Seria também possível conceber a divindade como múltipla, já que as obras dos homens são frequentemente o resultado do trabalho de muitos operários ¹³. E, por último, se ao invés de compararmos o mundo a uma casa, nós o

11 - Hume, David, Dialogues concerning natural religion, New York, Hafner Press, 1948, p. 17.

12 - Idem, p. 38.

13 - Idem, p. 39.

comparássemos a um animal, poderíamos dizer que a divindade seria uma espécie de alma do mundo, e assim o mesmo argumento justificaria um certo panteísmo dificilmente aceitável pelos deístas ¹⁴. Assim, a crítica de Filon à prova da existência de Deus pelos efeitos, de um lado, denuncia a falta de rigor da analogia tendo em vista a enorme desproporção entre os termos do argumento, e de outro, assinala o absurdo a que chegaríamos se levássemos às últimas conseqüências o raciocínio analógico.

A crítica de Diderot tal como se apresenta no discurso de Saunderson é de outra natureza. O cego, precisamente por causa de sua cegueira, questiona, de início, a universalidade da prova. Para quem nada vê, o espetáculo do mundo nada significa. Privado da visão, ele precisaria tocar a ordem prodigiosa das coisas para crer no autor do prodígio ¹⁵. Deste modo, os defensores da prova a posteriori se veriam obrigados a multiplicar os termos de seu argumento para convencer os não videntes, os surdos, os doentes, os mutilados, os infelizes. Na verdade, o que está em questão é o conceito de ordem. Concebida como um determinado arranjo de objetos, a ordem é sempre relativa ao modo de apreensão destes mesmos objetos e, neste sentido, ela não pode ser a mesma para o cego e para o vidente. D'Alembert, na *Enciclopédia*, fala todavia de uma ordem necessária que diz respeito à essência das coisas, e consiste na relação ou semelhança que existe,

14 - Idem, pp. 40 a 43.

15 - Diderot, Denis, *Oeuvres Philosophiques*, Vernière, pp. 118-119.

seja no arranjo de várias coisas existentes, seja na sequência de várias coisas sucessivas. A ordem na geometria determina o lugar de cada definição e de cada proposição e compreende a razão de sua ordenação ¹⁶. Ora, Saunderson é geometa; este conceito de ordem lhe é familiar, e ele percorre, por assim dizer, esta ordem com a agilidade de seus dedos, na máquina que construiu para fazer cálculos algébricos e demonstrar as propriedades das figuras geométricas ¹⁷. De qualquer modo, esta sua ordem geométrica é literalmente palpável e, por esta razão, o pastor pode convidar o cego a colocar as mãos sobre seu próprio corpo para encontrar a divindade no "mecanismo admirável" de seus órgãos ¹⁸. Se a máquina do mundo não pode servir de sinal para o cego, a máquina do corpo poderia levá-lo a descobrir a divindade. Trata-se de um aspecto ou estágio importante do argumento analógico, e Cleanto, nos Diálogos de Hume, não deixa de recorrer a ele ¹⁹. Curiosamente, o próprio Diderot, na fase ainda deísta de sua trajetória, nos Pensamentos filosóficos, de 1746, invoca o finalismo das belezas do corpo humano em favor da existência de uma divindade soberanamente inteligente ²⁰.

16 - Diderot et d' Alembert, Encyclopédie, reed. Pergamon, verbete "ordre", de autoria de d' Alembert.

17 - Na Carta sobre os cegos, Diderot apresenta várias ilustrações da máquina de Saunderson, e explica longamente o modo pelo qual o cego se utilizava dela. Ver Oeuvres Philosophiques, Vernière, pp. 101 a 110.

18 - Diderot, Denis, Lettre sur les aveugles, Oeuvres Philosophiques, Vernière, p. 119.

19 - Hume, David, Dialogues,... Op. cit. p. 28.

20 - Diderot, Denis, Sensées Philosophiques, Oeuvres Philosophiques, Vernière, pp. 17-18.

A Carta sobre os cegos assinala exatamente a ruptura de Diderot com o deísmo dos Pensamentos. Para Saunderson, mesmo que o mecanismo animal fosse considerado perfeito, isto não nos autorizaria a concluir a partir desta perfeição a existência da inteligência suprema. Nosso espanto diante dos fenômenos decorre apenas de nossa ignorância, e sempre que nos defrontamos com algo inexplicado, tendemos a concluir que se trata de um prodígio, e que é obra de Deus. A afirmação de que Deus é o refúgio da ignorância, do modo como é apresentada nesta passagem de Diderot, vem diretamente de Espinosa²¹. No Apêndice do livro I da Ética, Espinosa afirma que dentre os preconceitos que impedem os homens de conhecer a verdadeira natureza das coisas, um é fundamental, e consiste no fato de que supõem comumente que as coisas da natureza agem como eles mesmos agem, ou seja, sempre levando em consideração um fim qualquer a ser alcançado; assim, eles são levados a crer que o próprio Deus também age em vista de um fim e que dirige todas as coisas em consideração ao homem, para que este lhe preste um culto. A causa da aceitação geral deste preconceito, segundo Espinosa, é que os homens se julgam livres porque têm consciência de seus desejos, e não lhes ocorre que estes seus desejos possuem causas que

21 - Paul Vernière, ao estudar a presença do pensamento de Espinosa na filosofia francesa do século XVIII, fala de um "laço ideológico" que une o espinosismo ao materialismo das luzes. Ver Spinoza et la pensée française avant la révolution, t. II, p. 596. No caso de Diderot, este laço se manifestaria sobretudo pela adesão ao monismo, e consequente recusa do dualismo, pela afirmação do determinismo universal e a negação do livre arbitrio e, finalmente, pela crítica das causas finais.

ignoram. Além disso, como se comportam em seus atos tendo em vista um determinado fim, sempre se interrogam sobre a finalidade das coisas com as quais se deparam. Por último, como no mundo exterior encontram muitas coisas que lhes servem de meios para que alcancem o que lhes é útil, são levados a considerar a natureza inteira como um conjunto de meios que lhes permitem alcançar sua utilidade pessoal. Como estes meios naturais não foram produzidos por eles, julgam que outra pessoa os produziu e os dispôs para que deles se utilizassem: ou seja, crêem que alguém, ou que alguns agentes, dotados como eles de liberdade, dispuseram as coisas do mundo para a utilidade dos homens. Quanto à natureza destes seres, julgaram a partir de si próprios, e acreditaram que Deus ou os deuses ordenaram o mundo em proveito dos homens e fim de castigá-los. Sentiram-se, a partir daí obrigados a render culto a esses deuses para que continuassem a dispor as coisas para a sua felicidade ²².

Segundo Espinosa, este preconceito acabou por se transformar em superstição. Como os homens não podiam deixar de observar que na natureza nem tudo é proveitoso, e que algumas coisas são mesmo nocivas, e observando também que os benefícios e os malefícios atingiam tanto os bons quanto os maus, julgaram, ou que os males provinham da irritação dos deuses, e que era preciso multiplicar os cultos para aplacá-los, ou que, finalmente, os julgamentos dos deuses eram incompreensíveis e ultrapassavam em muito a capacidade e a

22 - Espinosa, *Ética*, São Paulo, Ed. Abril, Col. "Os Pensadores", pp. 122-129.

inteligência humanas. A vontade de Deus se torna, então, "asilo da ignorância". É assim, diz Espinosa, "que também pasmam de ver a estrutura do corpo humano, e porque ignoram as causas de tão acabada obra, concluem que ela está disposta por parte divina ou sobrenatural, e não mecanicamente, de forma que suas partes não se lesem umas às outras" ²³. Ora, o pasmo é próprio dos tolos. "Removida a ignorância, acaba-se o espanto" ²⁴.

A argumentação de Saunderson, sem retomar, como o faz Espinosa, a questão das origens do preconceito finalista, chega todavia aos mesmos resultados. Se o mecanismo animal espanta o pastor Holmes, é porque ele está acostumado a tratar como prodígio tudo o que lhe parece estar acima de sua compreensão. O próprio Saunderson tem sido tratado como um prodígio porque é um cego geômetra. É que as pessoas que se admiram com isto não têm noções bem exatas da "possibilidade das coisas" ²⁵.

Para Espinosa, a natureza não tem qualquer fim que lhe seja prefixado, e tudo o que existe provém "da necessidade eterna e da soma perfeição da natureza" ²⁶. As demonstrações do livro I da Ética permitem precisamente concluir que as causas finais são uma ficção do espírito humano, sob o domínio da qual os homens preferem ficar, ao invés de "destruir toda esta estrutura e pensar uma nova" ²⁷. As noções de bem

23 - Idem, p. 126.

24 - Idem, p. 127.

25 - Diderot, Denis, Lettre sur les aveugles, Oeuvres Philosophiques, Vernière, p. 119.

26 - Espinosa, Ética, op. cit. I, p. 125.

27 - Idem, p. 124.

e mal, ordem e confusão, beleza e fealdade que os finalistas atribuem às coisas da natureza são somente modos de imaginar, que nos ensinam alguma coisa sobre a nossa imaginação, mas não nos informam nada sobre a natureza. É nesta mesma perspectiva que a questão da beleza e da perfeição é tratada no verbete "feiura" da Enciclopédia. O autor do verbete afirma que não há nada de absoluto nestas noções ²⁸. Tanto no universo moral como no físico, estas idéias surgem a partir do estabelecimento de relações entre os atos ou as coisas. Um bloco informe de mármore, considerado em si mesmo, nada tem para ser admirado, nem censurado. Mas se o considerarmos pelas suas qualidades, se o destinarmos a algum uso, ou se já tomou alguma forma nas mãos do estatuário, então nascem as idéias de beleza ou de fealdade. Um belo palácio, bem construído será preterido por um lagarto para o qual os escombros são mais perfeitos; um corcunda só é feio se comparado a outro homem. A beleza e a perfeição são maneiras de comparar as coisas da natureza entre si; neste sentido, a natureza inteira não pode ser dita nem feia nem bela, nem boa nem má. "Não podemos nos pronunciar, continua o autor do verbete, nem sobre sua perfeição, nem sobre sua imperfeição" ²⁹.

Se, para Espinosa, o preconceito finalista diminui a perfeição de Deus, já que afirmar que Deus age em vista de um fim significa dizer que ele deseja algo de que carece ³⁰, para Diderot, de outro lado, quando atribuímos fins à natu-

28 - Diderot et d'Alembert, Encyclopédie, op. cit., verbete "laideur".

29 - Idem, idem.

30 - Espinosa, Ética, op. cit., I, p. 124.

reza diminuímos o seu poder? "nós preconizamos a sua sabedoria às custas de sua potência" ³¹. A busca de causas finais é, além disso, contrária à verdadeira ciência. Se um físico, ao ser perguntado sobre a natureza do leite materno, respondesse que se trata de um alimento preparado no corpo da fêmea quando esta concebeu, e que se destina a alimentar o filhote, ele não acrescentaria nada sobre a formação do leite. Citando os trabalhos do Doutor Bertin, da Academia de Medicina de Paris, sobre a anastomose das artérias mamárias, Diderot afirma que o papel do cientista é instruir, e não edificar ³². Compara também as visões providencialistas que aparecem nas obras de Galiano a respeito do uso das partes

31 - Diderot, Denis, Pensées sur l'interprétation de la nature Oeuvres Philosophiques, Vernière, p. 235.

32 - Idem, p. 236. A recusa do papel "edificante" ou moralizador do cientista apresenta, no contexto deste capítulo dos Pensamentos sobre a interpretação da natureza, o seguinte sentido: a visão finalista do mundo é marcadamente uma visão "moralista" na medida em que se propõe a levar os homens a reconhecerem a bondade de Deus através da observação dos fins e meios na natureza e a se submeterem, por gratidão, a sua vontade. Ao proceder à investigação, o finalismo, segundo Diderot, nada acrescenta ao nosso conhecimento das coisas. Ao contrário, na medida em que orienta o estudo dos fenômenos para responder à pergunta "por que" ou "para que", ele se transforma num preconceito que nos impede de descobrir a verdade do mundo. Diderot deixa claro que a ciência não pode partir de nenhum pressuposto "edificante".

De outro lado, é preciso observar que, do ponto de vista de seu naturalismo, o verdadeiro conhecimento da natureza, de certa forma "imparcial" por oposição às concepções finalistas, deverá dar origem às verdadeiras noções de virtude, de bem e de mal. É bom o que é conforme a natureza. A moral, portanto, deve ser posterior à ciência, como resultado dela.

Por último, não se pode deixar de assinalar que, se Diderot exige "imparcialidade" do conhecimento quando se trata de seus adversários, não o faz na mesma medida quando se trata de sua própria filosofia, da qual ele exige compromissos sociais e políticos. Trataremos desta questão no último capítulo deste trabalho.

do corpo humano com os trabalhos de fisiologia de Boerhaave e Haller. Os hinos de louvor que os finalistas compõem ao criador devem ser julgados à luz dos progressos desta ciência. É então que eles se revelarão como fantasmas da imaginação dos homens.

Por todas essas razões, o diálogo entre o pastor e o cego agonizante, na Carta sobre os cegos, permanece num impasse. O pastor recorre à autoridade de Newton, Leibniz e Clarke. Mas estes acreditaram num testemunho de primeira mão, a natureza que viam, e Saunderson seria obrigado a crer no testemunho de segunda mão, a palavra destes filósofos. A saída para o impasse segue, por assim dizer, a sugestão de Espinosa de "destruir toda esta estrutura e pensar uma nova": Saunderson propõe à apreciação do pastor uma outra concepção da natureza que, recusando a idéia do desígnio, permite explicar a ordem ou o arranjo do mundo a partir da própria energia da matéria. O primeiro dado desta nova cosmologia é a introdução da noção de tempo do mundo e a

consideração da história da natureza ³³. O cego convidei Holmes a retroceder ao momento do nascimento das coisas e dos tempos ³⁴. A vantagem, neste caso, é que ambos os observadores se colocam, em relação a este momento, na mesma condição de cegos, sem as possibilidades oferecidas pela visão, mas também sem os seus riscos.

Nas doutrinas criacionistas, não se pode dizer que a história do mundo tenha um papel fundamental. Mesmo que se conceba que o criador tenha demorado um certo tempo para acabar a criação, este tempo deixa de ter importância na medida em que, de antemão, o mundo ~~criado~~ criado já está acabado na mente do criador. É um mundo, por assim dizer, sem uma história real. No caso de Diderot, recorrer à Idéia dos tempos do mundo permite imaginar o caos, ou a ausência de qualquer ordem ou arranjo, para, a partir daí, conjeturar sobre a formação dos seres. Esse caos inicial é descrito como movimento, fermentação e como incubação ³⁵. Remontando à origem do universo, "...sentiríamos a matéria se mover e o

33 - A idéia da importância da história do mundo para a compreensão do seu estado atual aparece de forma sistemática e metódica no texto Époques de la nature, de Buffon: "...Embora à primeira vista, pareça que suas grandes obras (da natureza) não se alteram nem mudam, ... todavia, observando de perto, perceberemos que seu curso não é uniforme; reconheceremos que ela admite variações sensíveis, recebe alterações sucessivas, presta-se mesmo a novas combinações, a mutações de matéria e forma...; a estas transformações diversas chamaremos de épocas da natureza". Trata-se, para Buffon, como para Diderot, de "penetrar na noite dos tempos" para esclarecer o presente. Ver Buffon, Histoire naturelle, Paris, Gallimard, 1984, pp. 245-247.

34 - Diderot, Denis, Lettre sur les aveugles, op. cit., p. 121.

35 - Apesar de Diderot não utilizar o termo "incubação", o uso no texto do verbo "éclore", que normalmente se refere ao ovo parece autorizar esta leitura.

caos se desembaralhar..." 36. "No começo, a matéria em fermentação fazia o universo eclodir..." 37.

No artigo "caos", da Enciclopédia Diderot começa por descrever o caos segundo os antigos, ou seja, como "uma mistura confusa de partículas de toda espécie, sem forma nem regularidade, dotadas de um movimento essencial, ao qual se atribui a formação do universo" 38. Diderot acrescenta que, além dos antigos, os sofistas, os sábios do paganismo, os poetas e teólogos da antiguidade abraçaram todos esta mesma opinião, assim como os bárbaros, os fenícios, os egípcios, os latinos, entre eles, Lucrecio. Em seguida, curiosamente, passa a expor o que chama de "caos de Moisés" ou a "física das escrituras", segundo a qual o caos inicial já "encerrava em seu seio todas as naturezas determinadas" 39. À mão do criador coube gerar a variedade das criaturas do universo. A esta física da escritura, Diderot opõe, de início, não a física dos materialistas, mas um certo criacionismo segundo o qual Deus criou a matéria indeterminada, e só a partir daí é que o movimento deu origem aos seres. Trata-se, neste caso, de uma concepção a meio caminho entre a física de Moisés e o materialismo: da primeira, retém a idéia da criação, mas nega a predeterminação das formas por Deus; do materialismo, nega a eternidade da matéria, mas admite a produção dos seres a partir do movimento. Dentre essas

36 - Diderot, Denis, Lettre sur les aveugles, op. cit., p.121.

37 - Idem, p. 123.

38 - Diderot e d'Alembert, Encyclopédie, op. cit., verbete "chaos".

39 - Idem, idem.

doutrinas, Diderot expõe as de William Whiston ⁴⁰, para o qual o mundo teria se originado de um cometa que tomou uma estrutura sólida e estável ⁴¹. Em seguida, Diderot opõe a doutrina de Moisés à dos materialistas, que fazem o universo surgir do movimento fortuito dos átomos, que são eternos. Todos eles, diz o autor do verbete, "roubam de Deus a glória que lhe advém da fábrica do universo" ⁴².

É praticamente certo que a redação do verbete é posterior à Carta sobre os cegos. Em 1749, quando a Carta é publicada, Diderot estava absorvido pelo trabalho de organização do projeto da Enciclopédia, cujo prospecto só saiu no ano seguinte ⁴³. Como explicar, pois, esta aparente defesa da Gênese mosaica após o discurso de Saunderson? Ora, ocorre no verbete "caos" algo que se tornou uma prática comum a toda a Enciclopédia, isto é, faz-se a defesa da ortodoxia, mas de uma maneira tão frágil que o leitor avisado, ou mesmo

40 - William Whiston, (1667- 1752) matemático e teólogo inglês, autor de A new theory of the earth (1696). Voltaire o situa entre os sábios que combateram a superstição e o fanatismo, juntamente com Collins, Bolingbroke, Toland e outros. Ver Voltaire, Mélanges, Pléiade, pp. 1157-1158.

41 - Também Buffon, na Teoria da Terra, propõe que os planetas teriam se formado a partir da colisão de um cometa com o sol. Suponhamos a queda de um cometa sobre o sol. Os fragmentos que o choque terá feito saltar da massa solar constituiram os planetas; movidos de início por uma impulsão única, estes começarão a girar no mesmo sentido. A obliquidade da impulsão determinará de outro lado o seu próprio movimento de rotação. Enfim, este mesmo movimento adquirido num estado primitivo de fluidez lhes dará a sua forma atual. Ver, a este respeito, Hanks, Lesley, "Buffon et les fusées volantes", Revue d'Histoire des sciences, abril-juln 1961, tome XIV, n.2.

42 - Diderot e d'Alembert, Encyclopédie, op. cit. verbete "chaos".

43 - Wilson, Arthur, Diderot, sa vie, son oeuvre, Paris, Laffont, 1985, p. 81.

desavisado, é levado a se interessar pela tese contrária; Na verdade, o verbete "caos" assinala que aqueles que negam a criação e o desígnio diminuem, ou roubam, a glória de Deus, e apenas isto. Como argumento a favor de Criação e da providência, trata-se, evidentemente, de algo absolutamente exterior e, deste modo, não se pode dizer que o verbete "caos" apresente, do ponto de vista do autor, um recuo em relação à cosmologia da Carta sobre os cegos. **.

O caos inicial de que fala Saunderson, portanto, não é o de Moisés, mas o de Lucrécio. "De fato", lemos no livro V do De rerum natura, "não foi por um plano, nem em virtude de uma inteligência sagaz que os elementos das coisas se colocaram por sua ordem; não foram também eles que dispuseram de seus movimentos: os elementos das coisas, em grande número abalados por choques de muitas espécies, foram sempre levados por seus próprios pesos, e juntaram-se de todas as maneiras e experimentaram todas as coisas que podiam criar-se pela sua reunião; e é por isso que, tendo vagueado durante um tempo imenso, e experimentado todas as espécies de junção e movimento, finalmente constituem aquilo que depois de pronto logo se torna, muitas vezes, o início dos grandes objetos naturais, da terra, do mar, do céu e da raça dos seres vivos" **.

No nascimento das coisas, a matéria experimenta formas e, acrescenta Saunderson, no meio destas formas, umas são

44 - Acrescenta-se que, nos Pensamentos sobre a interpretação da natureza, Diderot classifica de imbecil o louvor dos finalistas. Ver Oeuvres Philosophiques, Vernière, p. 238.

45 - Lucrécio, De rerum natura, V, 420-430.

bem constituídas, e por isso perduram, e outras são informes, e perecem ** . As formações cuja estrutura não comporta nenhuma contradição que as ameace ou destrua permanecem; aquelas cuja constituição apresenta contradições se aniquilam. Isto posto, se a espécie humana tivesse, nas suas origens, uma constituição contraditória, ela não teria durado, o homem seria tragado na depuração geral do universo, e teria permanecido "no número dos possíveis" **7. A aptidão para a duração substitui, assim, o desígnio predeterminado. É verdade que se institui um novo tipo de finalismo: todo ser, uma vez constituído, se comporta tendo em vista a sua permanência, ou, nas palavras de Espinosa, "tende a perseverar no ser". Mas trata-se, evidentemente, de um finalismo imanente, que não decorre do projeto de uma mente transcendente divina, mas da própria energia interna da estrutura do organismo.

Esta passagem da Carta sobre os cegos apresenta, não há dúvida, uma intuição antecipadora do que vai ser mais tarde a idéia de seleção natural. Em textos posteriores, a questão da história dos seres vivos na terra e as polémicas dos naturalistas da época a respeito da reprodução das espécies e a hereditariedade exerceram um papel fundamental na elaboração da filosofia de Diderot. Por ora, a sua inspiração é Lucrécio. "Foi nesta altura, diz o poeta, que a terra tentou criar numerosos monstros de estranho aspecto e membros...Qu-

46 - Diderot, Denis, Lettre sur les aveugles, op. cit., p. 122.

47 - Idem, p. 122.

tros monstros criava e outros portentos, e tudo inútil porque a natureza lhes impedia o crescimento...Tiveram então de desaparecer muitas raças de seres vivos que não puderam, reproduzindo-se, dar origem a uma descendência...Todas aquelas que vêm se alimentarem das auras vitais têm, ou a manha, ou a força, ou então a mobilidade que, desde o início, protegeram a sua raça e a conservaram" ** . No discurso de Saunderson, lemos que "todas as combinações viciosas da matéria desapareceram, e que só ficaram aquelas cujo mecanismo não implicava nenhuma contradição importante, e que podiam subsistir por si mesmas e se perpetuar" **.

Seria necessário se perguntar aqui em que sentido Diderot utiliza, na Carta sobre os cegos, a noção de não-contradição para diferenciar os seres que não podem subsistir daqueles destinados à duração. Na cosmologia de Lucrecio, a caracterização dos seres contraditórios ou monstruosos se faz a partir da relação entre as exigências próprias dos organismos vivos e as condições internas ou externas de satisfazê-las. No livro V do De rerum natura, são apresentados como exemplos de seres contraditórios o andrógino, que por ser intermediário entre os dois sexos afasta-se de ambos e não pode ter descendência; os que são privados de pés, mãos, boca, ou os que são cegos, etc., condições que implicam numa dificuldade maior para buscar alimento ou escapar de ameaças. Lucrecio fala de um "conjunto de circunstâncias"

48 - Lucrecio. De rerum natura, V, 840-860.

49 - Diderot, Denis, Lettre sur les aveugles, op. cit., pp. 121-122.

necessário à sobrevivência e propagação das espécies ⁵⁰. Neste sentido, a ausência de contradição que permite a duração poderia, de certo modo, ser definida como possibilidade de adaptação do organismo ao meio.

Creemos que Diderot se refere à noção de contradição, no que diz respeito ao discurso de Saunderson, num sentido muito semelhante àquele utilizado por Lucrecio. Entre os seres que podem durar, são citados, nesta passagem da Carta sobre os cegos, os que não têm estômago, nem intestino, os que não possuem pés, ou cabeça, ou ainda aqueles cujos órgãos genitais são defeituosos ⁵¹. Parece, portanto, que, tanto em Lucrecio quanto em Diderot, a exigência da não-contradição diz respeito, se levamos em conta apenas estas duas passagens, às condições de manutenção e propagação da vida, e deve ser entendida não como subordinação a um princípio lógico formal, mas como correspondência entre as necessidades dos organismos e as condições de satisfazê-las.

Resta saber, todavia, se a exigência da não-contradição é também um princípio para a constituição de todos os seres, inclusive os inorgânicos ou brutos, e de que maneira, neste caso, ele pode ser definido. O princípio da não-contradição, entendido do ponto de vista lógico-formal, implica numa exigência de determinação ou de determinações fixas: um ser é, ou não é. Ora, no caso de Lucrecio, este princípio assim entendido se aplicaria ao átomo, determinado rigorosamente

50 - Lucrecio, De rerum natura, op. cit. p. 845-850.

51 - Diderot, Denis, Lettre sur les aveugles, op. cit. p. 121-122.

por Lucrecio como unidade material, cujas únicas propriedades são a forma, o peso, o movimento. Mas o clímax introduz ao mesmo tempo a indeterminação e a condição da constituição do mundo. A cosmologia de Lucrecio se funda pois, não nas determinações fixas dos átomos - que correspondem à exigência lógica da não-contradição - mas num desvio dessas determinações.

Em Diderot, a exigência de não-contradição também não implica numa determinação fixa. Ao contrário, a molécula, unidade material, é, segundo Diderot, animada por determinações múltiplas, por forças diferentes, que reagem umas sobre as outras. A primeira é a força da gravidade, a segunda a força própria de cada uma, a terceira é a resultante da ação de umas sobre as outras. Nos Princípios filosóficos sobre a matéria e o movimento, lemos que "pode acontecer que estas três ações sejam convergentes ou divergentes" ²². Considerando-se que, diferentemente de Lucrecio e mesmo de Descartes, a matéria em Diderot é heterogênea, o que ele chama de força própria ou "força íntima" de cada molécula apresenta-se na natureza de forma múltipla, segundo a natureza da molécula. Desse modo, nos seres em geral, a ausência de contradição que permite a duração só pode ser entendida como momento de equilíbrio num processo de ação e reação, e, neste sentido, este equilíbrio, que por assim dizer compõe o ser, não exclui a sua decomposição simultânea e progressiva. O mundo não é pensado a partir da imagem da máquina, mas a

52 - Diderot, Denis, Principes philosophiques sur la matière et le mouvement. A.T. t. II, p. 68.

partir de um laboratório ⁵³, no qual as reações entre elementos constituem novas substâncias ⁵⁴, que por sua vez se decompõem, dando lugar a novas combinações. Diderot retoma assim, nos Princípios, a mesma imagem que havia descrito na Carta sobre os cegos: "existe uma infinidade de elementos diversos na natureza..., cada um destes elementos, por sua diversidade, tem sua força particular, inata, imutável, eterna, indestrutível... e estas forças íntimas ao corpo atuam fora do corpo: de onde nasce o movimento, ou melhor, a fermentação geral no universo" ⁵⁵. Pode dizer-se, portanto, que a cosmologia de Saunderson, ao invés de fundar-se no princípio lógico da não-contradição (o que corresponderia na expressão de Diderot, a "considerar as coisas na sua cabeça" ou ainda a fazer geometria ou metafísica) está fundada na noção de processo ou de encadeamento de forças no tempo.

A conjectura de Saunderson, além de permitir a explicação da ordem atual do mundo, permite também conceber, no passado longínquo, mundos que, tais como as produções animais monstruosas, tiveram curta duração, e, no presente, nos espaços que não alcançamos, outras porções de matéria buscando uma forma na qual possam perdurar. Os infinitos mundos

53 - "Fazei geometria e metafísica quanto quiserdes; mas, eu, que sou físico e químico, que considero os corpos na natureza e não na minha cabeça; eu os vejo existentes, diversos, revestidos de propriedades e de ações, e agitando-se no universo como no laboratório, onde uma faísca não pode estar ao lado de três moléculas combinadas de salitre, de carvão e de enxofre sem que se siga uma explosão necessária". Principes, op. cit., p. 66.

54 - No sentido de substância química, é claro, e não no sentido ontológico.

55 - Diderot, Principes Philosophiques sur la matière et le mouvement, op. cit., p. 69.

possíveis de Leibniz permaneceram para sempre sem existência precisamente porque foram submetidos ao juízo de Deus. Os mundos possíveis de Diderot, livres de qualquer projeto ou desígnio, continuam possíveis e poderão vir a existir durante a eternidade.

A cosmologia de Diderot, expressa no discurso de Saunderson, possibilita a conciliação, em primeiro lugar, do acaso e da necessidade. O "oceano de matéria" não é submetido a nenhum projeto: é o acaso que regula a formação dos seres na origem do mundo. Todavia, as estruturas, uma vez formadas, tendem a buscar sua estabilidade, e na medida em que esta estabilidade se institui, as regras que a sustentam se tornam necessárias. Em seguida, ela permite conciliar a oposição entre a ordem e a desordem. No processo universal, resultado da energia da matéria, há uma constante busca de estrutura, de ordem, e, simultaneamente, uma ruptura sempre possível desta ordem, e o surgimento da desordem, que por sua vez retomará a busca da estabilidade. "Quantos mundos estropiados, pergunta o cego, falhos, se dissiparam, se reformam e se dissipam talvez a cada instante nos espaços longínquos, onde não posso tocar, e você não pode ver" ⁵⁶. O mundo, no seu estado presente, é uma "sucessão rápida de seres que se entre-seguem, se empurram e desaparecem; uma simetria passageira, uma ordem momentânea" ⁵⁷. O homem, forma efêmera, não pode julgar a perfeição das coisas, e determinar a sua finalidade.

56 - Idem, p. 123.

57 - Idem, idem.

é certo todavia que a cosmologia de Saunderson levanta muitas dificuldades, e Diderot não as ignora. Elas são objeto do capítulo LVIII dos Pensamentos sobre a interpretação da natureza, intitulado exatamente "Questões" **. A primeira delas diz respeito à própria possibilidade da ciência. Se o estado dos seres é sempre efêmero, se a natureza inteira é vicissitude, toda ciência é transitória, e o que chamamos de história natural é sempre a "história de um instante". O filósofo poderá se perguntar se os elementos que constituem os seres vivos, no estado presente do mundo, voltarão ou não a se reunirem, uma vez ocorrido um processo de desagregação geral. Neste caso, as novas formas de vida serão tais como as conhecemos, ou serão totalmente novas? Além disso, a visão do cego parece não estabelecer nenhuma distinção entre a matéria inerte e a matéria viva. A vida poderia surgir do inanimado?

Ora, o Diálogo entre d'Alembert e Diderot, e o Sonho de d'Alembert se constituem como tentativas de responder a essas questões. A conjectura da Carta sobre os cegos permitiu a recusa do dualismo que submete o mundo ao transcendente, possibilitou afastar o pensamento abstrato que dissocia, procurando compreender o universo como totalidade que concilia a ordem e a desordem, e por fim, recusou o pensamento que projeta o sujeito no objeto, opondo a esta projeção um pensamento que corresponde a um mundo "que está sempre começando e acabando, onde tudo muda e passa,

58 - Diderot, Pensées sur l'interprétation de la nature, op. cit., p. 239.

enquanto o todo permanece". Tudo isto que foi feito no plano cosmológico na Carta, de 1749, através do discurso de um cego, deverá ser executado no plano antropológico no Diálogo e no Sonho, desta vez através da fala de um homem que dorme.

CAPÍTULO II

A grande cadeia dos seres

"-Vous en voulez à la distinction des
deux substances.

-Je ne m'en cache pas."

(Diderot, Diálogo entre d'Alembert e Diderot)

A negação da dualidade metafísica entre Deus e o mundo, ou entre a matéria e o espírito exige, evidentemente, que a questão da origem do mundo seja recolocada. A recusa da transcendência criadora desmente a idéia do mundo como artefato. Ora, no século XVIII, de um modo geral, mesmo nos meios deístas, não se combate mais pela idéia de criação. Se considerarmos, por exemplo, a metafísica rousseauista, apresentada pelo vigário savojano no livro IV do Emílio, veremos que, para Rousseau, o mundo é movido, governado, ou ordenado por uma inteligência divina, mas que isto não implica nem exige que esta inteligência seja também criadora. "Este mundo é eterno ou criado? Haverá um princípio único das coisas? Haverá dois ou muitos? E qual a sua natureza? Não sei- diz

Rousseau - e pouco me importa" ¹. Todo o raciocínio que precede esta passagem, dirigido contra os materialistas, tem por finalidade demonstrar que "o mundo é governado por uma vontade poderosa e sábia" ² e que é só isto que importa saber. A pergunta sobre a origem é, portanto, descartada por Rousseau. Não se pode saber, com os recursos limitados da razão humana, se Deus criou a matéria para formar o mundo ou se ele apenas ordenou e infundiu movimento a uma matéria eterna ³.

Já segundo Voltaire, se, de um lado, sabemos pela fé que Deus tirou a matéria do nada, de outro lado, a afirmação da eternidade da matéria nunca prejudicou o culto à Divindade. Ao contrário, a idéia de um caos que precedeu a ação ordenadora de Deus está presente nas teogonias antigas, e mesmo os judeus ignoravam o dogma da criação a partir do nada. A matéria era pois considerada pelos antigos "como uma argila sob a roda do ceramista" modelada pelas mãos de Deus ⁴. Todavia, o final do verbete "matéria" do Dicionário Filosófico retorna a uma posição mais próxima à de Rousseau. "Felizmente - diz Voltaire - qualquer que seja o sistema que se adote, nenhum deles prejudica a moral; pois, que importa que a matéria seja feita ou arranjada? Deus continua sendo, do mesmo modo, nosso mestre absoluto" ⁵.

1 - Rousseau, Jean Jacques, Emílio, São Paulo, Difel, 1973, p. 313.

2 - Idem, idem.

3 - Idem, p. 314.

4 - Voltaire, Jean Marie Arquet de, Dictionnaire Philosophique, Paris, Garnier Frères, 1967, verbete "matière" pp. 298-299.

5 - Idem, p. 300.

Ora, a filosofia de Diderot se apresenta, em primeiro lugar, como um ateísmo monista, e, assim sendo, a pergunta sobre a criação não se coloca absolutamente. Mas a questão da origem permanece, já que não se explica a produção dos seres apenas com o princípio da eternidade da matéria, o mundo, tal como o percebemos, teve um nascimento (e também terá sua morte, com uma volta ao caos inicial). A matéria que o constitui é eterna. As moléculas materiais, dotadas de uma energia imanente, reúnem-se e dissociam-se criando as formas que são os seres. Mas, como todo monismo materialista, a filosofia de Diderot deverá explicar a possibilidade do aparecimento da vida, e sobretudo do pensamento, numa natureza cujos seres, na sua totalidade, são concebidos como aglomerados mais ou menos estáveis de partículas materiais. Esta tarefa é empreendida sobretudo no tríduo constituído pelo Diálogo entre d'Alembert e Diderot, pelo Sonho de d'Alembert e pela Continuação do diálogo entre d'Alembert e Diderot.

O uso da forma do diálogo na literatura filosófica é muito comum durante o século XVIII, e se liga a uma longa tradição desde a antiguidade clássica. Uma das razões desta escolha remete diretamente ao ideário iluminista, e se funda na intenção de atingir um público maior, que seria menos afeito ao trabalho teórico de forma tradicional. Diderot, ao escrever estes três diálogos, parece de início ter pensado colocar em cena três personagens da antiguidade, Demócrito, Hipócrates e Leucipo. Mas, como ele mesmo afirma, "a

verossimilhança teria me obrigado a me encerrar nos limites estreitos da filosofia antiga, e eu teria perdido demais" 6. É assim que, ao invés dos atomistas antigos, apresentam-se o próprio Diderot e d'Alembert; e, no lugar de Hipócrates, um outro médico, o Doutor Bordeu, além da senhorita de Lespinasse, intermediária no diálogo entre d'Alembert e o médico.

Segundo Herbert Dieckman, a razão fundamental pela qual Diderot opta pela forma heterodoxa do diálogo (durante o qual os personagens falam espontaneamente, relatam histórias e mesmo revelam uma certa transformação ou evolução de seus pontos de vista), se relaciona diretamente com a concepção de natureza e natureza humana que estão presentes na obra.7 Segundo esta concepção, a produção de todas as formas de seres, desde os minerais até o homem, incluindo a mente, pode ser explicada através da atividade própria da matéria, que Diderot denomina sensibilidade universal. As descobertas no campo da eletricidade e os progressos do pensamento científico da época apontavam para a possibilidade de uma explicação do mundo em termos de forças imanentes. Todavia Diderot sabe que estes domínios do saber estão no momento dando os seus primeiros passos, e que um verdadeiro sistema da natureza ainda não pode ser estabelecido. É por essa razão que ele escolhe, para apresentar as suas hipóteses, uma obra que combina fatos por antecipação, ou que postula a

6 - Diderot, Denis, Lettres à Sophie Volland, Ed. Babelon, II, p.226.

7 - Dieckman, Herbert. "The Metaphoric structure of the Rêve de d'Alembert". Diderot Studies, XVIII, 1975, p.15-24.

combinação dos fatos, que encerra ao mesmo tempo a realidade e a probabilidade, o fato e a ficção. Neste projeto, a analogia e a conjectura, construídas na forma de imagens metafóricas, são encarregadas de expressar o princípio geral da obra, que é o da força imanente da matéria, que cria a diversidade dos seres, num processo de evolução que vai desde os seres mais elementares até os organismos mais complexos.

A afirmação da matéria como realidade única exige, em Diderot, a postulação do átomo ou da unidade indivisível ⁸, que constitui o fundamento das formas e que, através do movimento, produz a variedade do mundo. Segundo Jacques Roger, a fonte principal do pensamento de Diderot neste aspecto é Lucrécio. A permanência do todo e o eterno movimento das partes, a passagem do inerte ao sensível, a geração espontânea, a circulação da matéria, tudo isso já está presente no materialismo antigo ⁹. Johan Schmidt, que estudou o legado lucreciano na filosofia de Diderot, acrescenta que as diferenças entre as duas doutrinas se devem apenas ao fato de que Diderot podia contar, no século XVIII, com um estágio muito avançado do pensamento científico, sabendo ao mesmo

8 - A unidade indivisível é chamada por Diderot de molécula, nos Pensamentos sobre a interpretação da natureza. Ve. Œuvres Philosophiques. Vernière. p.239.
9 - Roger, Jacques. Les sciences de la vie dans la pensée française. Paris. A.Colin, 1971. p.664.

tempo utilizar-se das intuições de alguns de seus predecessores, tais como M^oupertuis e Buffon, entre outros ¹⁰.

Um dos pontos fundamentais de todo atomismo e do atomismo materialista em particular, é a explicação do fenômeno da sensibilidade. Segundo Lucrecio, o vivo e o sensível podem provir do não vivo, por exemplo, do lodo ¹¹. De outro modo ele teria de admitir a sensibilidade dos átomos. A sensibilidade nasce pois de um certo arranjo ou disposição das partículas, e a sensação é o resultado do encontro dos elementos materiais que vêm do mundo exterior com os elementos materiais que formam os órgãos dos sentidos. Na verdade, a questão se coloca da seguinte maneira: para explicar o fenômeno da sensibilidade, ou revestimos o átomo das propriedades do organismo sensível que é composto, ou então reduzimos ao mínimo as propriedades do átomo, e o organismo se torna incompreensível. É esta precisamente a questão que abre os Diálogos entre d'Alembert e Diderot. Se admitimos que as propriedades dos organismos, sobretudo no caso do homem, têm uma causa distinta deles, por exemplo, a alma, nós nos defrontaremos com as contradições irredutíveis do dualismo substancial. "Confesso, diz d'Alembert, que um ser que existe em algum lugar e que não corresponde a nenhum ponto do espaço; um ser que é inextenso e que ocupa extensão; que está inteiro em cada parte desta extensão; que difere essen-

10 - Schmidt, Johan. "Diderot and Lucretius: the Rerum Natura and Lucretius' legacy in Diderot's scientific, aesthetic and ethical thought". Studies on Voltaire and the 18th century, 208, Oxford, 1982. p.193.

11 - Lucrecio, De rerum natura, II, 870-915.

cialmente da matéria e que está unido a ela; que a segue e a move sem se mover; que age sobre ela e que sofre suas vicissitudes; um ser do qual não tenho a menor idéia; um ser de natureza tão contraditória é difícil de admitir" ¹².

De outro lado, ao recusarmos o dualismo, seremos obrigados a atribuir à matéria, concebida como realidade única, todas as propriedades dos corpos em geral ¹³. Ou seja, é preciso, como diz d'Alembert nos Diálogos, "que a pedra sinta" ¹⁴. Rousseau, em 1762, no Emílio, reconhece as dificuldades do dualismo, ao dizer que não sabe como uma vontade pode produzir uma ação física e corporal. Trata-se, para ele, de um mistério inexplicável. Mas isto não o impede de objetar aos defensores da hipótese contrária que "se o movimento fosse essencial à matéria, ele seria inseparável dela, sempre no mesmo grau, sempre o mesmo em cada porção de matéria" ¹⁵.

A resposta de Diderot a esta objecção recorre a uma noção de movimento que difere claramente daquela utilizada por

12 - Diderot, Denis. Entretien entre d'Alembert et Diderot. Oeuvres Philosophiques. Vernière, p.257.

13 - É este o sentido da objecção de Voltaire, ao assinalar as "consequências necessárias da opinião dos materialistas": "É preciso que digam que o mundo material tem em si essencialmente o pensamento e o sentimento, pois não pode adquiri-los, porque neste caso viriam do nada. Ora, não pode recebê-los de alhures porque está suposto que é tudo que é. É preciso, portanto, que o pensamento e o sentimento lhe sejam inerentes, como a extensão, a divisibilidade, a capacidade de movimento são inerentes à matéria. Ver Tratado de Metafísica, São Paulo, Abril Cultural, Col."Os Pensadores", 1973, p.73.

14 - Diderot, Denis. Entretien. Oeuvres Philosophiques, Vernière. pp.257-258.

15 - Rousseau, J.J. Emile. Paris. Garnier-Flamarion, 1966. IV, p.355.

Rousseau e os adeptos do dualismo em geral. No Emílio, Rousseau define o movimento como "o transporte de uma coisa de um lugar a outro" ¹⁶. Ora, para Diderot o transporte ou deslocamento de um corpo no espaço não é senão o efeito do movimento, que por sua vez é entendido como força que se encontra tanto no objeto que se desloca quanto naquele que aparentemente permanece em repouso. Nos Princípios filosóficos sobre a matéria e o movimento, ele afirma que tudo, na natureza, possui uma ação diversa; o repouso absoluto não existe. Cada molécula é dotada de uma qualidade própria à sua natureza, cada uma é, por si, uma força ativa. Esta força íntima da matéria é inesgotável e eterna ¹⁷. A noção puramente mecânica de força é substituída pelo conceito de energia, presente em todos os corpos, ora de modo ativo, ora como energia potencial.

É este o conceito de força utilizado na passagem sobre a estátua de mármore de Falconet. A diferença entre a estátua e um homem, ou entre um "tecido de mármore" e um "tecido de carne" estaria exatamente no fato de que, no primeiro caso, trata-se de uma "força morta", ou de uma energia em potencial, enquanto que, no caso de um homem, trata-se de uma "força viva", ou de uma energia liberada. Todavia, esta

16 - Idem, p. 356.

17 - Diderot, Denis, Principes philosophiques sur la matière et le mouvement, Oeuvres Philosophiques, Vernière, pp.394-396. Encontramos a mesma ideia na Réfutation d'Hemsterhuis: "Há duas forças na natureza: uma força morta e uma força viva. Pela força morta, o corpo tende a se mover; pela força viva, ele se move. A quantidade de movimento é variável num corpo, assim como a massa. Sempre se confundiu o movimento com a translação, e são duas coisas muito diferentes". Ver Oeuvres Complètes, Ed. Lewinter, vol. XI, p.26.

diferença só poderia ser compreendida se fosse possível identificar esta energia com a sensibilidade, presente no homem, ausente no mármore. Deste modo, poder-se-ia falar de uma sensibilidade ativa e de uma sensibilidade passiva. A primeira, "que se caracteriza por certas ações que se observam no animal e talvez na planta" ¹⁸, não oferece dificuldades. Mas quanto à sensibilidade passiva, só poderíamos estar seguros de sua existência se fosse possível afirmar que um corpo pode passar do estado de sensibilidade inerte ao de sensibilidade ativa, ou seja, se fosse possível mostrar a liberação da energia que está em potencial.

O exemplo escolhido por Diderot para ilustrar este processo de passagem de um estado a outro é conhecido. Tomamos a estátua, reduzimo-la a pó; este pó é misturado à terra vegetal ou húmus, no qual depois de um tempo tão longo quanto desejarmos, plantamos legumes, que em seguida comemos, transformando-os assim em "carne". Por este processo "animalizamos" o mármore. Deixando de lado os aspectos anedóticos desta passagem dos Diálogos, é certo que a transformação do mármore em carne se torna concebível se considerarmos que a natureza não estabelece limites definidos entre os chamados três reinos, e que existe na verdade, uma circulação dos seres uns nos outros. Trata-se de uma das idéias chave do pensamento de Diderot: "todo animal é mais ou menos homem; todo mineral é mais ou menos planta; toda planta é mais ou

menos animal. Não há nada de preciso na natureza" ¹⁹. A partir desta suposição, a diferença entre os seres passa a ser uma diferença de grau, e é possível conceber uma progressão gradual entre um reino da natureza e os outros. Os seres da natureza se organizam numa cadeia graduada, ou numa escala contínua.

Arthur Lovejoy, que nos anos 1960 publicou um longo estudo sobre a concepção do universo como cadeia de seres, afirma que foi no século XVIII que esta noção atingiu o seu mais alto grau de aceitação. Escritores de todos os gêneros, homens de ciência, filósofos, poetas, deístas e cristãos ortodoxos falam da "grande escala dos seres". Segundo a sua análise, a expressão se tornou tão popular no século das luzes quanto a palavra evolução no século seguinte ²⁰. Muito antes disso, Locke já afirmara que "no mundo corpóreo visível, não há lacunas nem abismos; há peixes com asas; há pássaros que habitam as águas; há animais que parecem dotados de razão; o reino vegetal e o reino animal são tão próximos que é difícil estabelecer os limites entre eles" ²¹. A conclusão desta passagem de Locke é que os seres ascendem gradualmente em direção à infinita perfeição do arquiteto divino, através de uma escala contínua. O pressuposto da continuidade natural entre os seres, portanto, não é de uso exclusivo das doutrinas materialistas.

19 - Diderot, Denis. Rêve de d'Alembert. Oeuvres Philosophiques. Vernière. p.311.

20 - Lovejoy, Arthur. The great chain of being. Harvard Press, 1966, p. 184.

21 - Locke, John. Essay concerning Human Understanding, III, Cap.VI, parágrafo 12.

Todavia, é certo que, já no século XVII, as deduções feitas a partir da idéia da cadeia dos seres têm implicações específicas que é preciso assinalar. Entre outras coisas, o princípio da continuidade, como mostra Lovejoy, supõe que cada elo da cadeia exista e tenha sua própria razão de ser. Neste sentido, ele se constitui como objecção ao finalismo que transforma toda a natureza em meio. Outra implicação do mesmo princípio é a relativização do homem em relação ao resto da natureza, da qual ele se torna um "elo" ²².

No século XVIII, a escala dos seres se transforma numa suposição implícita das hipóteses científicas da biologia e da história natural, e as idéias que constituem o princípio, que são a da continuidade e da gradação se tornam, neste momento, mais claramente reconhecidas e aplicadas. O verbete "cosmologia" da Enciclopédia afirma que tudo na natureza é ligado, e que, nesta cadeia, nós só percebemos alguns elos, ou partes contínuas; grande parte deles nos escapam.* Assim, diz o autor, a arte de filosofar consiste exatamente em descobrir os laços que unem as partes separadas, e reduzir o mais possível a distância entre elas ²³. A filosofia deve, portanto, restaurar a continuidade e não classificar as diferenças. A descoberta, em 1739, feita pelo naturalista Trembley, de um pólipó de água doce que apresentava características híbridas levou os filósofos a suspeitarem de que a substância gelatinosa e uniforme que constituía o pólipó es-

22 - Lovejoy, Arthur, op. cit., p.189-190.

23 - Diderot, Denis, et d'Alembert, Encyclopédie, op. cit., verbete "cosmologie".

tabelecia a passagem ou o elo entre o reino vegetal e o reino animal ²⁴.

Para Charles Bonnet, naturalista de Genebra, não se deve julgar a cadeia dos seres pelo nosso conhecimento presente. Assim como o pólipo de Trembley preencheu uma aparente lacuna, com os progressos da observação outros seres poderão ser descobertos e esclarecer outros saltos. É nesta perspectiva que Bonnet se interessa pela questão das relações entre os homens e os animais, sobretudo o macaco. Apesar de sua fé calvinista, não hesita em levantar dúvidas a respeito da distância específica entre esses animais e o homem. Na obra Contemplação da natureza ele afirma que o intervalo vazio que separa o homem dos verdadeiros quadrúpedes é preenchido pelo macaco e outros animais que se aproximam deles. O contemplador da natureza não pode deixar de se surpreender, por exemplo, diante de um orangotango, que se assemelha tanto ao homem, que o caráter que os separa parece ser menos o de espécie, e muito mais o de simples variedade. Este animal, segundo Bonnet, "parece ter um rosto verdadeiro, é suscetível de educação, pode adquirir modos de comportamento que normalmente se supõe que sejam peculiares aos homens" ²⁵. Sua doutrina efetua uma divisão entre os seres em quatro campos, que são: os brutos não organizados, os inanimados e organizados, os animados e organizados, e por fim, os animados,

24 - Trembley, A. Mémoires pour servir à l'histoire d'un genre de polypes d'eau douce à bras en forme de cornes, Leyde, 1744.

25 - Bonnet, Charles. Contemplation de la nature, Oeuvres Completes Neuchatel, 1779-1783, VII, pt.III, pp.175-176.

organizados e racionais. A perfeição no interior da escala se mede pelo número de partes e pela diversidade dos efeitos. O ser que produzir o maior número de efeitos com o menor número de partes é o mais perfeito. É certo, todavia, como mostra Lorin Anderson, que, para Bonnet, um ser fica fora da cadeia, e é exatamente o ser criador ²⁶.

O verbete "Animal" da Enciclopédia, de autoria de Diderot, pretende que, se percorrermos as chamadas propriedades dos animais, descobriremos que todas elas podem ser atribuídas tanto a vários animais quanto a outros seres que costumamos considerar de outra natureza. Isto porque o universo é uma só máquina, onde os seres estão ligados uns aos outros ²⁷. Através de graus imperceptíveis, passa-se de um ser a outro, sem que haja interrupção na cadeia, de tal modo que se torna difícil fixar os limites que separam a animalidade da humanidade. Buffon, na História Natural, descreve o animal como matéria organizada que sente, age, se move, se alimenta e se reproduz. Considerando que os vegetais também são seres organizados que se alimentam e se reproduzem, o

26 - Anderson, Lorin, "Bonnet's taxonomy and chain of being".

27 - De fato, Diderot utiliza o termo "máquina" em algumas ocasiões. Ao comentar um hino atribuído a Palmire, em 1771, Diderot afirma que "o mundo moral está de tal modo ligado ao mundo físico que é muito provável que se trate de uma única máquina" (A.T. t.IV, p.93). O uso da imagem poderia nos levar a pensar que Diderot recai, após o Sonho de d'Alembert, na idéia do mundo como artefato. Todavia, como mostra Jacques Chouillet, a analogia, que perpassa todo o materialismo francês, não é inteiramente eficaz. Os textos falam frequentemente de um "relógio que dá corda a si mesmo". Trata-se, segundo Chouillet, de um tipo de máquina que só se pode conceber sob a forma de uma relação original, única, auto-regulada. Ver Chouillet, Jacques, Diderot, poète de l'énergie. Paris, PUF, 1984, pp. 58-59.

sentimento e o movimento constituem então a especificidade dos animais. Diderot, que neste texto empreende uma espécie de diálogo com Buffon, argumenta que podemos perfeitamente conceber, e isto ocorre realmente, que um homem seja reduzido, por uma razão qualquer, a um estado de absoluta insensibilidade, sem deixar de viver e de ser um animal. Se este estado, no qual todas as funções animais se executam na ausência de sentimento, é possível, podemos imaginar que na natureza possam existir seres que se situam exatamente nas fronteiras entre o vegetal mais perfeito e o animal mais primitivo. Seriam seres vivos e organizados "mais ou menos letárgicos e adormecidos" ²⁸. O próprio Buffon afirma que existem seres que não se consegue classificar nem como vegetais, nem como animais, nem como minerais. Como Charles Bonnet, ele também se refere, na História Natural, ao pólipo de Trembley, que se reproduz por brotos, como se fosse uma planta, e ao mesmo tempo apresenta movimentos espontâneos como os animais.

Outro critério para definir os animais, segundo Buffon, consiste no fato de que eles, pelos seus sentidos, pela sua forma e por seu movimento, estabelecem um número muito maior de relações com o meio, ou com os seres que os rodeiam. Mas para Diderot, este critério contribui para confirmar a hipótese da continuidade: dos vegetais ao pólipo, do pólipo à ostra, da ostra aos macacos, as relações com os outros seres variam através de nuances ou graus imperceptíveis. E

28 - Encyclopédie, op. cit., verbete "Animal".

nós mesmos, enquanto homens, poderíamos ser definidos pelas relações que estabelecemos com o mundo exterior, vantagem que se deve, segundo Diderot, ao uso da linguagem e também à forma sofisticada da nossa mão. Por último, acrescenta Diderot, a faculdade de pensar não escaparia a esta gradação. Ela existe em alguns homens em grau eminente, noutros em grau inferior, e vai se enfraquecendo na medida em que se percorre a escala dos seres, e aparentemente se extingue em algum ponto da cadeia, colocado entre o reino animal e o reino vegetal.

Poder-se-ia também, segundo Buffon, afirmar que o caráter próprio da animalidade é a sensibilidade. Mas, se definirmos a sensibilidade como o faz Haller, ou seja, como uma qualidade que faz com que o ser, quando tocado, dê sinais de sentimento, poderemos objetar a Buffon que certas plantas, quando tocadas, se retraem **. De outro lado, se definirmos a sensibilidade como a capacidade de perceber e comparar percepções, nos deparamos com outra dificuldade: a sensibilidade assim considerada não poderia ser atribuída a vários seres que classificamos como animais.

Por fim, é possível dizer que os animais se definem pela sua espontaneidade. Diderot assinala todavia que aquilo que chamamos espontaneidade poderia ser apenas a maior variedade de seus movimentos. Os vegetais são movidos apenas

29 - Nos Elementos de Fisiologia, Diderot relata com detalhes os movimentos de uma planta descoberta por Adamson em 1767, denominada "tremella" que alguns naturalistas da época classificavam como algas, e outros, como zoófitos. Ver Elementos de Physiologie. Oeuvres Complètes, ed. A.T., vol. IX, p. 259.

pelo choque. enquanto que os animais, possuindo órgãos dos sentidos que podem ser afetados separadamente, são agitados das mais diversas maneiras, de tal modo que seus movimentos não nos pareçam uniformes. Costumamos dizer que a telha cai necessariamente, e que o cão vem espontaneamente quando é chamado. Mas a diferença entre a telha e o cão é que ela cai sempre do mesmo modo, e o cão nunca se move duas vezes exatamente da mesma maneira. Ora, a variedade não é sinônimo de espontaneidade. Nossa idéia de necessidade decorre unicamente da permanência e da uniformidade, e é por isto que somos levados a crer que aquilo que não é uniforme é espontâneo e livre.

Neste verbete da Enciclopédia, que na verdade é uma longa discussão com Buffon, Diderot mostra que, seja recorrendo ao movimento, ou à sensibilidade, ou ainda à espontaneidade e ao pensamento, deve-se admitir que estes critérios permitem apenas estabelecer diferenças entre os seres do ponto de vista da maior ou menor simplicidade ou complexidade, que estas qualidades não são propriedades exclusivas de nenhum gênero de ser, e que, por fim, todos os seres possuem estas qualidades em maior ou menor grau. Isto significa dizer, em primeiro lugar, que não se pode falar de uma diferença ontológica entre coisas da natureza, mas significa também, e sobretudo, que todos os seres devem ser concebidos como modificações, diferenciadas gradualmente, de uma única substância.

Nos Pensamentos sobre a interpretação da natureza, Diderot diz sobre a "série graduada dos seres" que ela é uma "conjetura filosófica" essencial para o progresso da ciência e da filosofia, sobretudo para a explicação dos fatos relativos aos seres vivos ³⁰. Na medida em que se consideram os fenômenos como manifestações de um processo único, ou como "atos particulares de um ato único" ³¹, a hipótese da escala dos seres nos permite falar de uma história das espécies e reconstruir as suas origens. Na perspectiva da graduação progressiva, as espécies vivas podem ser concebidas como variações de um pequeno número de seres originários a partir dos quais todos os outros foram derivados ³². A idéia de um protótipo animal já aparece tanto na História Natural, de Buffon, quanto no Sistema da Natureza, de Maupertuis. Mas, para estes autores, as variações do protótipo se dariam apenas no interior das espécies, enquanto que, para Diderot, elas se fariam no domínio do mundo vivo em geral ³³. As variações sucessivas do protótipo seriam o indicio da continuidade entre as formas, e preencheriam as fronteiras com "seres incertos, ambiguos, despidos em grande parte das formas, qualidades e funções de um, e revestidos das quali-

30 - Diderot, Pensées sur l'interprétation de la nature, Oeuvres Philosophiques, Vernière, p.188.

31 - Idem, p. 186.

32 - Diderot, Denis, Elements de Physiologie, Paris, Bizet, 1964, Ed. Jean Mayer, p. 6.

33 - E mesmo no universo inteiro: "Todos os seres circulam uns nos outros, e, conseqüentemente, todas as espécies... tudo está num fluxo perpétuo... todo animal é mais ou menos homem; todo mineral é mais ou menos planta, toda planta é mais ou menos animal". Reve de d'Alembert, Oeuvres Philosophiques, Vernière, p. 311.

dades e funções de outro" ³⁴. É por isto que não se de-
 cber, diz Diderot, "que os animais foram e permanecerão para
 sempre tais como os vemos" ³⁵. Suas formas, suas cores pare-
 cem manter-se num estado estacionário, apenas porque só
 podemos observá-los num período de tempo muito reduzido.
 Nossa duração nos impede de acompanhar o seu fluxo. D'Alem-
 bert, que no seu sonho pode libertar-se do tempo, observa
 "as diferentes raças de animais sucessivos" ³⁶.

A causa das variações das espécies se encontra, para
 Diderot, nos hábitos dos seres e suas necessidades. Se o
 animal é um ser cuja forma é determinada por uma grande di-
 versidade de causas. A variação destas causas produz a di-
 versidade das formas e sua metamorfose no tempo ³⁷. Antes de
 Lamarck, Diderot estabelece a dependência recíproca entre as
 necessidades e a organização, entre a função e o órgão. A
 águia, que voa nas alturas, tem olhos penetrantes; a toupei-
 ra, que vive sob a terra, tem olhos microscópicos. A influ-
 ência das necessidades sobre a organização pode chegar a

34 - Diderot, Denis, Pensées, op. cit., p. 188.

35 - Diderot, Denis, Elements, op. cit., p. 264.

36 - Diderot, Denis, Rêve de d'Alembert, op. cit., p. 299.

37 - Engels, no Anti-Dühring, afirma que a representação da natureza no século XVIII faz desta um todo que permanece sempre igual a si mesmo, e no qual as espécies são imutáveis. A esta representação, ele opõe a moderna ciência da natureza, segundo a qual a natureza também tem uma história, e as espécies vivas nascem e perecem. Se assim é, a filosofia de Diderot está muito mais próxima da "moderna concepção da natureza" do que das representações do seu próprio século. Ver Engels, Anti-Dühring, Paris, Ed. Sociales, 1973, p. 54.

transformar o órgão, e mesmo a produzi-lo ***. Do mesmo modo, a falta de uso pode destruir um órgão, ou torná-lo supérfluo ***. Como Lamarck, Diderot também admite a transmissão hereditária das mutações adquiridas: uma longa supressão de um braco durante muitas gerações poderia produzir uma raça maneta **. O homem, que cada vez mais pensa muito e age pouco, talvez esteja destinado a se tornar uma grande cabeça **.

A perspectiva transformista vai permitir a revisão dos conceitos de normalidade e de monstruosidade. Se considerarmos os seres atuais como formas mais ou menos duráveis no grande fluxo do mundo, (idéia que já está presente na visão de Saunderson) e se concebermos como monstros aqueles seres cuja conformação contraditória lhes impediu ou diminuiu a duração, é certo que todos os seres, de certa maneira, podem ser considerados como mais ou menos normais e mais ou menos monstruosos. A natureza extermina todos os seres num tempo maior ou menor; se a duração é o que define a normalidade, o universo inteiro é um conjunto de seres mais ou menos bem constituídos **. O grau de normalidade e anormalidade não é

38 - Diderot, Denis, Elements, op. cit., p.42-43. A fórmula se encontra no Rêve de d'Alembert : "...les organes produisent les besoins, et réciproquement, les besoins produisent les organes" (Oeuvres Philosophiques, Vernière, p. 308). Vernière chama a atenção para o significado da fórmula em 1769, quarenta anos antes do anúncio do transformismo feito por Lamarck na Philosophie Zoologique, em 1809.

39 - Idem, p. 294.

40 - Idem, p. 295.

41 - Diderot, Denis, Rêve, op. cit., p. 311.

42 - Diderot, Denis, Elements, op. cit., p. 418.

medido a partir de um modelo ideal, mas a partir da aptidão do ser para a vida.

Todavia, a ideia de uma metamorfose geral no interior da grande cadeia dos seres, para ser sustentada, mesmo como "conjetura filosófica" fecunda, exige que se possa dar conta de dois fenômenos que normalmente são considerados como rupturas, ou hiatos na escala contínua, que são o da passagem do inanimado ao vivo, e o do surgimento do pensamento. Para anular o primeiro salto, Diderot havia recorrido, no Diálogo entre d'Alembert e Diderot, à hipótese da sensibilidade universal da matéria, propriedade de cada elemento material, presente em todos eles em estado passivo e em alguns seres em estado ativo. Segundo Diderot, o valor desta hipótese se encontra na sua eficácia para explicar fenômenos que permanecem obscuros na hipótese contrária, o dualismo. Se recusarmos esta propriedade à matéria, seremos obrigados a recorrer a uma "causa contraditória, nos seus efeitos e atributos, e que obscurece a questão ao invés de esclarecê-la" ⁴³. No entanto, no texto de Diderot, esta hipótese não se apresenta apenas como a melhor alternativa, ou como de maior alcance explicativo, mas também como passível de um certo tipo de verificação. Ele afirma que, embora nunca tenha visto a sensibilidade, a alma, produzir a matéria, (o que está implícito nas hipóteses dualistas), já viu "a matéria inerte passar à sensibilidade ativa, à alma, ao pensamento, ao raciocínio, sem outro agente intermediário

que não fosse matéria" 44. O que esta passagem sugere é que existe um meio de mostrar a passagem continua tanto do Inerte ao sensível quanto do sensível ao pensante. Este instrumento, Diderot vai buscá-lo nas doutrinas dos naturalistas de seu tempo. Para o processo contra o dualismo, as testemunhas chamadas serão médicos, anatomistas, fisiologistas e observadores da vida em todas as suas manifestações.

44 - Diderot, Denis. Refutation d' Hemslerhuis. Ed. Lewinter, XI. p. 27.

CAPÍTULO III

Fisiologia e materialismo

"Voyez-nous cet oeuf? C'est avec cela qu'on renverse toutes les écoles de théologie et tous les temples de la terre".

(Diderot. Rêve de d'Alembert)

No século XVIII, as experiências e hipóteses dos naturalistas que se dedicavam aos fenômenos da vida ofereceram um amplo material de reflexão à filosofia. Basta lembrar a importância que os modelos biológicos adquiriram na elaboração das doutrinas de La Mettrie, do barão de Holbach e de Maupertuis, sem falar de Diderot. Curiosamente, embora possuindo um referencial mecanicista, os meios eruditos da época viveram um renascer do interesse pelas ciências da vida, como um lugar inédito a partir do qual era possível colocar em questão o próprio mecanicismo e de recolocar velhas questões metafísicas, tais como a da natureza do pensar e a da intervenção divina nos fenômenos naturais.

Jean Mayer, em seu trabalho sobre Diderot como homem de ciência, nos mostra o papel que a biologia cumpriu na traje-

tória do pensamento do filósofo, desde a tradução do dicionário de medicina de James, nos anos de juventude, até as obras escritas nos últimos anos de sua vida ¹. E, em 1904, quando os estudos sobre Diderot se limitavam a reconstituir seja a sua filosofia "humanista", seja o trabalho do enciclopedista e dramaturgo, deixando de lado as hipóteses fundamentais de seu materialismo, Fernand Paitre fala da existência de uma "obra biológica" de Diderot, caracterizada exatamente pela audácia de suas conjecturas ². Não é por acaso que, no Sonho de d'Alembert, é o médico Bordeu o portavoz de suas concepções mais importantes.

Na época de Diderot, o referencial básico para se pensar a vida é o projeto cartesiano de estender os princípios de sua física aos fenômenos biológicos e a consequente consideração de caráter mecânico dos fatos vitais. A partir dos anos 1760, presencia-se entre os naturalistas um debate a respeito dos limites do mecanicismo cartesiano na explicação da vida, ao mesmo tempo em que surgem várias doutrinas que procuram dar conta sobretudo da reprodução animal a partir de princípios diferentes daqueles impostos pelo modelo de Descartes. Tais doutrinas sobre a reprodução, ou sobre a "geração animal", como se diz na época, vão se constituir para Diderot, como o pano de fundo de sua reflexão acerca da capacidade auto-organizadora e auto-reguladora da matéria em geral.

1 - Mayer, Jean. Diderot, homme de science. Rennes. Imprimerie Bretonne. 1959.

2 - Paitre, Fernand. Diderot biologiste. Genève, Slatkine Reprints. 1971, reimpressão da edição de Lyon. 1904.

Duas grandes concepções sobre a reprodução dos seres vivos dividem os estudiosos nos séculos XVII e XVIII. A primeira, chamada de teoria da preexistência dos germes, afirma que cada ser vivo que surge não se forma a partir de uma matéria original, mas já existe inteiramente formado nesta matéria original, e que seu desenvolvimento consiste apenas no crescimento de partes de um germe preexistente. Os adeptos desta teoria admitem ainda que este germe não é formado ou produzido pelos genitores, mas criado por Deus no ato da criação do mundo, e conservado até o momento de seu desenvolvimento. Ora se afirma que o germe está contido num ovo feminino, e aí teremos a preexistência ovista; ora que está contido nos "animais espermáticos" masculinos, e aí teremos a chamada preexistência animalculista. O fato é que, independentemente destas duas possibilidades, considera-se que o ovo, ou o animalculo, contém um embrião formado, em tamanho diminuto. Como consequência, e preciso admitir que todos os animais que existiram ou existirão sobre a terra estiveram ou estão encerrados nos corpos de seus organismos pais, encaixados uns nos outros ad infinitum. No final do século XVII, Swammerdam, que estudou a metamorfose dos insetos, ao considerar que não há transformação real na passagem do estado de lagarta ao de borboleta, mas que, ao contrário, esta já existe inteiramente formada na lagarta, julga, por analogia, que toda geração de animais se faz do mesmo modo. Ou seja: o germe contém um embrião ao qual só falta o crescimento. Estendendo o seu raciocínio à reprodu-

ção humana, ele chega a imaginar que Eva continha em si, encapsulados uns nos outros, todos os indivíduos da espécie humana ³.

Em 1679, no primeiro volume da Recherche de la verité, Malebranche admite a preexistência argumentando que a matéria é divisível ao infinito, e que isto torna possível conceber animais e plantas cada vez menores, uns contidos nos outros, embora este encapsulamento possa chocar a nossa imaginação. Passando em seguida aos homens, Malebranche afirma a possibilidade de que todas as gerações que existirão até o fim dos séculos tenham sido produzidas na criação do mundo ⁴. Sob a autoridade de Malebranche, a doutrina da preexistência ganha adeptos progressivamente e se estabelece contra a concepção cartesiana, segundo a qual o embrião se forma pela mistura de líquidos seminais dos organismos pais.

Vários fatores contribuíram para dar credulidade à doutrina. Em primeiro lugar, ela se apresenta como uma alternativa ao mecanicismo de Descartes, cujo projeto teria fracassado no plano da biologia ⁵. Ao introduzir a ideia de que Deus, no ato da criação, teria produzido, uma vez por todas,

3 - Swammerdam, J. Miraculum naturae, citado por Roger, J., Les sciences de la vie dans la pensée française. Op. cit., p. 335.

4 - Malebranche, N. Recherche de la verité, Paris, Vrin, 1946, I, cap. VI, pp. 28-29.

5 - Jacques Roger mostra que, já no século XVII, Regius havia afirmado que era difícil ser cartesiano em biologia, e que a teoria da reprodução que acompanhava o Traité de l'homme, em 1664, pelo seu próprio estado de inacabamento, era uma prova e uma confissão de fracasso da parte de Descartes. Ver Roger, op. cit., pp. 153-154.

todos os seres vivos, com suas formas já determinadas, a teoria da preexistência, sem anular as leis da mecânica, limita o seu papel, ao exigir a ação do criador. Assim, a preexistência era reforçada pela teologia. Em segundo lugar, as observações empíricas pareciam confirmar a doutrina. A esta questão voltaremos mais tarde.

No século XVIII, a preexistência conta com vários defensores, dentre os naturalistas mais importantes. O Journal de Trévoux, de abril de 1763 apresenta a resenha de uma obra do médico Bourguet sobre a formação dos cristais e sobre a "geração e o mecanismo orgânico das plantas e dos animais" ⁶. Segundo o jornalista autor da resenha, Bourguet afirma em seu livro que o animal, ou seu embrião, já existe no "ovo" antes da fecundação. Admitir que o embrião se encontra no animal espermático é aceitar que a natureza faça perecer milhões de embriões e permita o desenvolvimento de apenas um. Como vemos, Bourguet nem se refere à alternativa da epigênese. Trata-se, para ele, de defender a preexistência ovista. O Journal des Savants, de julho de 1769 cita a publicação de um livro anônimo intitulado Singularidades da Natureza no qual o autor toma partido tanto contra a idéia de uma formação sucessiva da terra quanto contra a idéia da gênese sucessiva dos animais ⁷. Para o naturalista anônimo, as chamadas pedras figuradas não são fósseis, os polípos não são seres intermediários, e sim plantas, e os embriões não são produzidos, mas preexistem. Adepto do finalismo, ele não

6 - Journal de Trévoux, Paris, 1701-1767, avril 1763.

7 - Journal des Savants, Paris, 1665-1792, juillet, 1769.

pode aceitar a hipótese do deslocamento dos mares. Ele é portanto "fixista" do ponto de vista da geologia e da biologia. Na sua obra, critica os "criadores de genealogias", cujas idéias compara às que se encontram nas Metamorfoses de Ovidio.

Albert Haller, em cujos textos Diderot se inspira frequentemente, acredita também que a epigênese é impossível. Ao descrever as observações de Leewenhoek sobre os "vermes espermáticos", Haller assinala que estes animais minusculus são semelhantes a outros organismos microscópicos, e que portanto não podem ser portadores de germes. O portador de germes é o ovo ⁸. Mas, dentre os partidários da preexistência, os nomes mais notáveis são os de Spallanzani e o de Charles Bonnet. O primeiro se tornou mais conhecido na França por ter refutado a doutrina da geração espontânea dos animais microscópicos defendida por Needham, alegando que este não tomava as mínimas precauções de esterilização do material de laboratório, e que por isto chegava a falsas conclusões ⁹. Este rigor de experimentador não o impediu todavia de admitir que os embriões preexistem inteiramente formados nos ovos não fecundados, concentrados e dobrados sobre si mesmos, esperando o concurso do líquido seminal masculino para então crescerem ¹⁰.

8 - Haller, Albert. La Génération. Paris, chez les ventes de la douée. 1774. Esta tradução francesa é extraída dos Elementa physiologicae, publicada entre 1757 e 1766.

9 - Roger, J., Les sciences de la vie. op. cit., pp. 494-520 e 725-731.

10 - Roger, J., op. cit., p.730.

Quanto a Charles Bonnet, sabemos que, tal como Diderot, ele afirma a graduação progressiva entre todos os seres da natureza. Assim como a circulação da matéria através de todas as formas. Mas do ponto de vista da reprodução, permanece partidário da preexistência ¹¹. Para ele, os embriões preexistem, ou sob a forma de germes, ou de corpusculos orgânicos.

Dentre as teorias que se opõem à doutrina da preexistência, no século XVIII, três delas merecem nossa atenção em vista do papel que assumiram na formulação da filosofia de Diderot. Elaboradas por Buffon, Maupertuis e Needham, elas têm em comum o fato de negarem que o embrião preexista num germe, e de entenderem a formação de cada ser vivo como uma produção real, que se renova a cada embrião. Elas concebem o desenvolvimento embrionário como elaboração sucessiva de partes, ou como um processo epigenético.

A exibição nos salões de Paris, em 1744, de uma criança negra albina deu a Maupertuis a ocasião de escrever uma pequena obra de circunstância, que discutia questões referentes à hereditariedade, intitulada Dissertação sobre o negro branco. No ano seguinte, esta dissertação será incluída como parte de um trabalho maior, a Vênus Física ¹², no qual o autor, anunciando sua oposição à teoria da preexistência, observa que se pudermos recuar aos primeiros estagios da formação de um embrião, veremos que ele é, de início, uma

11 - Bonnet, Charles. Considérations sur les corps organisés, Amsterdam, M. M. Peu, 1763, cap. I, p. 20.

12 - Maupertuis, Pierre-Louis. Vênus Physique, Paris, Aubier-Montaigne, 1980.

figura informe, que se constrói progressivamente até o momento do nascimento. Retomando as teorias dos antigos sobre a formação dos animais, Maupertuis lembra que, já na tradição hipocrática, acreditava-se que o feto era formado pela mistura dos líquidos seminais dos dois sexos, e que se desenvolvia pela ação de uma "faculdade geradora". Foi só mais tarde, com a descoberta dos folículos dos ovários, que os estudiosos foram levados a pensar que o feto já estivesse formado num "ovo". De outro lado, continua Maupertuis, a observação de "animais vivos" no líquido seminal masculino devolveu a fecundidade aos machos: os pequenos "animais espermáticos" conteriam cada um os germes de todas as gerações futuras.

Não foi difícil para Maupertuis apontar as dificuldades apresentadas por estas duas correntes da preexistência. A semelhança dos filhos ora com o pai, ora com a mãe, ora com os dois, não poderia ser explicada por puro acaso. O fato é que a doutrina da preexistência não dava conta dos fenômenos da hereditariedade como a produção de traços dos dois

organismos pais, de seus ancestrais mais distantes, e do surgimento de anormalidades ¹³.

No Sistema da Natureza, Maupertuis afirma que "se se examina com mais atenção este sistema, o da preexistência, vê-se que no fundo ele não explica nada; supor todos os indivíduos formados pela vontade do criador no mesmo dia da criação é contar um milagre e não dar uma explicação física; e não se ganha nada com esta simultaneidade, já que aquilo que para nós parece sucessivo, para Deus é sempre simultâneo. Enfim, as experiências mais exatas e os fenômenos mais decisivos mostram que não se pode supor uma série infinita de indivíduos nem num semo nem no outro, e derrubam o sistema de alto a baixo" ¹⁴.

São as observações de Harvey que vão servir de base para Maupertuis formular uma concepção alternativa da geração dos animais. Harvey, ao observar e dissecar gazelas em momentos diferentes após a cópula, teria visto o surgimento de alterações sucessivas no útero; de início, formava-se uma espécie de bolsa, feita de fios que se entrelaçavam, e, nes-

13 - Malebranche, partidário da preexistência, explica o aparecimento de traços monstruosos pela influência da imaginação da mãe no corpo da criança. Relata o caso de uma mulher que, tendo observado com muita atenção uma pintura de São Pio, do qual se celebrava a festa de canonização, deu à luz uma criança que se assemelhava perfeitamente ao santo; tinha o rosto de um velho, os braços cruzados sobre o peito, uma espécie de mitra de pele sobre os ombros, com diversas marcas redondas nos lugares onde a mitra do santo tinha pedras preciosas. Ver Recherche de la Verité, op. cit., t.I, p. 123. Na verdade, segundo a doutrina da preexistência, ou se admite que Deus tenha formado embriões monstruosos, ou que todas as deformidades são mecânicas e sempre acidentais, ou então apela-se para a imaginação das mães.

14 - Maupertuis, Pierre-Louis, Systeme de la nature, op. cit., p.145.

ta bolsa, surgia um "ponto vivo", e não um ser já formado; em seguida, as partes do corpo apareciam progressivamente, num crescimento quase por justaposição. Abandonando as interpretações metafísicas que o próprio Harvey dava às suas observações, Maupertuis, no capítulo XVII da Venus Física esboça uma doutrina acerca da formação do embrião, e que será mais amplamente desenvolvida no Sistema da Natureza. Ela se baseia na ideia de que se a força da atração por si só é incapaz de explicar a formação de uma planta ou de um animal, e se ao atribuímos à matéria, como o faz Descartes, apenas a extensão e o movimento, não conseguirmos dar conta de todos os fenômenos, devemos então supor que a matéria possui outras propriedades diferentes destas que são conhecidas, e depois, verificar se com elas poderemos compreender os fatos até então inexplicados.

A partir daí ele lança mão da seguinte hipótese: por que não atribuir à matéria um certo grau de inteligência, de aversão ou de memória? Os cartesianos consideram o pensamento como essência da alma e a extensão como propriedade do corpo, e não admitem propriedades comuns a ambos. Todavia, todos aceitam agora, continua Maupertuis, que os animais não são puras máquinas, e que são dotados de um certo grau de pensamento. Ora, "se nesta grande massa de matéria que é o corpo dos animais, admite-se, sem perigo algum, um princípio de inteligência, que perigo maior haveria em atribuir este princípio às menores partículas de matéria?...O perigo, se existisse, seria tão grande quando

se admite isto no caso de um elefante ou de um macaco quanto no caso de um grão de areia" ¹⁵. Supondo pois que as partículas de matéria são dotadas de "algumas propriedades semelhantes que chamamos de desejo, aversão, memória", podemos conceber que cada animal possui, em seu líquido seminal, partículas oriundas de todas as partes do corpo, e que se assemelham às partes que vão formar o feto; estas partículas guardam uma espécie de lembrança de sua condição (ou seja, dos lugares que ocupavam no corpo dos organismos pais), e na ocasião da formação do feto, tenderão a procurar sua posição antiga, e assim formar as partes correspondentes no corpo do embrião. Através desta hipótese, torna-se possível compreender a conservação das espécies, a transmissão de traços hereditários e mesmo o ressurgimento de anomalias familiares em espaços de tempo entre as gerações. A hipótese, portanto, segundo seu autor, deve ser aceita como provável e verossímil.

Desde 1744, antes portanto de redigir os primeiros capítulos da História Natural, Buffon discutira com Maupertuis a questão da preexistência dos germes, e, para ele, a recusa da doutrina se explica sobretudo pela sua decisão de permanecer no plano da natureza. Em 1746, os primeiros capítulos da História Natural, já contêm uma exposição detalhada do seu próprio sistema sobre a reprodução animal. Buffon parte da concepção comum na época de que os seres vivos são compostos de partículas elementares. Mas a concepção corpuscu-

lar sozinha não é suficiente para explicar a produção do organismo vivo, já que a simples justaposição de partículas não pode criar a vida. Assim ele supõe a existência de partículas vivas, irredutíveis às partículas inorgânicas, às quais denomina moléculas orgânicas. Estas unidades de matéria viva estão ligadas entre si por forças semelhantes à atracção, e que mantêm a coesão dos corpos. As moléculas orgânicas existem espalhadas por toda a natureza, e são ingeridas pelos organismos, que separam as partes orgânicas das inorgânicas. De início, as moléculas orgânicas ingeridas servem para o crescimento do organismo, e uma vez terminada a fase de desenvolvimento, seu excedente irá constituir a semente para a produção dos novos organismos. Trata-se, como para Maupertuis, de uma panspermia. A conservação nos filhos da imagem dos pais se deve a uma certa estrutura que determina a posição das moléculas no corpo do embrião. É a idéia de "molde interior": o corpo inteiro dos animais simples, e cada parte do corpo dos animais complexos são como moldes que impõem às partículas uma certa ordem, primeiro, para assegurar o crescimento regular, e, em seguida, para assegurar a reprodução regular. Uma vez acabado o crescimento, as moléculas orgânicas, tendo passado pelos moldes interiores que são os órgãos, reúnem-se nos órgãos da reprodução, e, ao formar o embrião, obedecerão à estrutura que lhes foi imposta. Annie Ibrahim mostra que a noção buffoniana de "molde interior", desprezada já no século XVIII e liquidada pela embriologia positiva do século XIX, é um instrumento

teórico fundamental para as hipóteses da época sobre a reprodução da vida. Trata-se de uma "solução filosófica" para o problema do desenvolvimento das formas, que pretende explicar a ordem do desenvolvimento de uma individualidade a partir de suas partes constituintes, além de procurar compreender a própria formação do germe a partir dos elementos da matéria ¹⁶. A noção de molde interior, segundo A. Ibrahim, pretende "tornar inteligíveis ao mesmo tempo a semelhança do indivíduo à espécie - constância da morfogênese - e a produção de diferenças no decorrer do desenvolvimento - tolerância das variações" ¹⁷. Para François Jacob, o conceito de Buffon tenta responder à exigência de uma estrutura oculta, uma "memória" que organiza a matéria, de forma a produzir o filho à imagem dos pais ¹⁸. O filho se forma, assim, por epigênese ¹⁹.

Em 1748, Buffon, pretendendo testar sua suspeita de que os organismos microscópicos resultam de combinações simples de moléculas orgânicas, entra em contato com o naturalista Needham, que por sua vez, desde 1745, fazia observações

16 - Ibrahim, Annie, "La notion de moule interieur dans les théories de la génération au XIII siècle", Archives de Philosophie, 50, 1987, pp. 555-580.

17 - Idem, p. 556.

18 - Jacob, François, A lógica da vida, Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1983, p. 88.

19 - Seria um engano pensar que a solução epigenética dada por Maupertuis e Buffon tenha sido resultado dos avanços da observação. Os folículos ovarianos tinham sido observados por Graaf e os espermatozoides por Leewenhoek e Hartsoeker nos finais do século XVII, e sua existência era perfeitamente assimilável pela doutrina do germe preformado. Buffon e Maupertuis e mesmo Diderot, ignoram completamente o "ovo" e o espermatozoide na descrição do processo de reprodução, não lhes atribuindo nenhum papel na formação do embrião.

sobre o aparecimento de animais microscópicos em infusões, de grãos. A questão que se colocava a respeito desses animais era a seguinte: eles provinham de ovos já presentes nas infusões ou se originavam na própria infusão? Needham afirma a segunda alternativa. Para destruir os germes que porventura estivessem presentes nos líquidos, conta que aqueceu os tubos e deixou as infusões seladas por vários dias. Ao abri-las, viu que "pululavam de vida", com animais de diversos tamanhos e espontâneos em seus movimentos. A partir daí, formulou a hipótese da existência de uma "força vegetativa" da matéria, capaz de animá-la sob certas condições, ou de uma vitalidade da matéria que pode estar inativa e ser reativada. Julgou assim poder estabelecer duas verdades gerais: a primeira, "que existe uma força produtora na natureza", e a segunda, "que todo corpo organizado, desde o mais simples até o mais complexo, é formado por vegetação" 20 .

Needham define esta força como uma operação da natureza que procede por decomposição de antigas formas e uma composição de formas novas. Ela explica também o processo de reprodução. A semente, enquanto permanece nos vasos seminais, permanece em equilíbrio; ao sair deles, inicia-se um processo de exaltação graduada, que "vivifica a semente". A

20 - Needham, J.T. "Nouvelles observations microscopiques", Paris, Ganeau, 1750, p. 200.

constância das formas é explicada pelo grau de exaltação que é regulado em cada espécie, e que comanda a descendência ²¹.

Parece claro que, ao conceber a geração dos animais como agenciamento sucessivo de partes, como o fazem Buffon e Maupertuis, ou como resultado de uma força produtora da matéria, como o faz Needham, supõe-se que a matéria possui em si mesma a possibilidade de se auto-ordenar para produzir os seres, o que, de certa forma, é negado pelas teorias da preexistência. Nos textos da Enciclopédia, observamos que a preexistência é apresentada segundo seus argumentos, mas criticada por seus limites. Os verbetes que se referem à reprodução acabam por indicar que a alternativa epigenética é a mais provável. O artigo intitulado "geração", assinado por D'Aumont, opõe, em primeiro lugar, a geração à criação, entendendo pela primeira " a capacidade de reprodução dos seres organizados". Em seguida, o autor retoma a tradição do conceito, desde a escola hipocrática, passando pela explicação aristotélica, pela cartesiana, até chegar ao momento que chama de "renovação das ciências", que levou os naturalistas

21 - As doutrinas de Needham ficaram conhecidas sobretudo por causa do ridículo que Voltaire lançou sobre elas, e sobre a filosofia que nelas se inspirava. Ver "Voltaire's Correspondence" Besterman, 16.666. Na verdade, em 1765, a publicação do "Saggio di osservazioni Microscopiche", de Spallanzani, no qual o autor afirmava que o aparecimento de animais microscópicos nas experiências de Needham se devia à ausência de cuidados primários na manipulação do material, como o aquecimento dos tubos, levou Needham ao descrédito. De início, as críticas impressionam Needham e ele parece recuar. No entanto, nas "Nouvelles Recherches", de 1769, retoma suas teorias e responde ao italiano que, se aquecesse em demasia os tubos com as infusões, quebraria ou destruiria a "força vegetativa", e então seria normal não encontrar mais nelas os animais microscópicos.

a elaborarem a doutrina da preexistência. Mas as dificuldades apresentadas por esta doutrina levavam os estudiosos a se voltarem novamente para as hipóteses dos antigos, segundo as quais o corpo do embrião se articula na medida em que cresce.

D'Aumont se refere então explicitamente às teorias de Buffon e Maupertuis como soluções aos problemas colocados pela preexistência dos germes ²². Bordeu, no verbete "sensibilidade", concebe que o embrião, considerado no ponto máximo de sua pequenez, é uma espécie de cilindro nervoso, que se pode chamar de átomo animal ou fibra animal, e que cresce apropriando-se das moléculas do fluido que a envolve, cobre-se de asperezas e lança pequenos ramos ou galhos os quais delineiam as partes do corpo. Todos os órgãos se desenvolvem a partir desse "primeiro nervo" ²³. Portanto, Bordeu é partidário de uma solução epigenética.

Diderot também adere à epigênese. A geração das partes do corpo, afirma ele nos Elementos de fisiologia, se faz pouco a pouco, e não subitamente; por aposição de partes, e não por desenvolvimento ²⁴. O embrião é uma produção nova. No capítulo L dos Pensamentos sobre a interpretação da natureza, ao examinar a tese de Maupertuis, ele indica a direção geral de qualquer hipótese que admita a sensibilidade ou a memória das moléculas. Levadas às suas últimas con-

22 - Diderot e d'Alembert, Encyclopédie, op. cit., verbete "génération".

23 - Idem, verbete "sensibilité".

24 - Diderot, Denis, Elements, op. cit., p. 192.

sequências, estas hipóteses permitem negar o dualismo das substâncias ²⁵.

Nos Diálogos entre d'Alembert e Diderot, a recusa da preexistência se baseia em dois argumentos. O primeiro, que recorre à experiência, diz que não se pode observar a existência de germes nos animais antes de uma certa idade; o segundo, se funda na idéia de que a divisibilidade da matéria não é infinita na natureza, e que portanto não se podem conceber todas as gerações dos animais na história do mundo encerrados uns nos outros ²⁶. Mas, na verdade, a adesão de Diderot às explicações de caráter epigenético se deve ao fato de que a afirmação do caráter sucessivo da construção do embrião vai permitir situar o aparecimento do pensamento como uma das etapas desta sucessão.

No Diálogo, a passagem sobre a "animalização do mármore" sugere que é possível falar de uma certa continuidade entre a pedra e o ser sensível. Mas d'Alembert replica: "Com tudo isto, o ser sensível não é ainda o ser pensante" ²⁷. É neste momento do texto que Diderot introduz, como argumento a favor da continuidade entre o sensível e o pensante, a ex-

25 - Maupertuis, respondendo a Diderot, diz que "não é um meio legítimo e nem aceito, o de destruir uma hipótese, combatendo-a pelas consequências longínquas que se pode tirar delas" Ver Réponses aux objections de M. Diderot, Paris, Vrin, 1984, p. 198. Para Diderot, basta generalizar a hipótese de Maupertuis sobre a inteligência das partículas para se perceber o seu alcance. Na verdade, como mostra Vernière, ambos fingem: um finge objetar, e outro finge retrucar. Ver Oeuvres Philosophiques, Vernière, pp.224-230.

26 - Vous ne croyez pas aux germes préexistants? Non - Ah! Que vous me faites plaisir! - Cela est contre l'expérience et contre la raison.". Oeuvres Philosophiques, Vernière, p. 266.

27 - Diderot, Oeuvres Philosophiques, Vernière, p.264.

plicação epigenética da reprodução. Tomemos um ser pensante, d'Alembert, geômetra. Ele surgiu da reunião das moléculas que antes estavam dispersas nos corpos de seus pais. Estas moléculas, que lhe deram origem, "filtraram-se com a linfa, circularam com o sangue, ate chegarem aos reservatórios destinados à sua coalescência" 28. Após o encontro das moléculas, forma-se o germe ("Eis o germe raro formado!"), que se liga ao utero, cresce, nasce, se desenvolve, torna-se "grande de corpo e de espirito, literato, conhecedor de mecânica, geômetra", e todo este processo foi possível graças à alimentação e outras operações mecânicas. Assim, conclui Diderot, todo aquele que quisesse expor a formação de um homem ou de um animal empregaria apenas agentes materiais, "cujos efeitos sucessivos seriam um ser inerte, um ser sensível, um ser pensante" 29.

É de se notar que, se na Carta sobre os cegos é o recurso à história do mundo que permite apreender a sua natureza, no Diálogo é o recurso à história do homem desde o seu estado embrionário que permite compreender a natureza humana. Como a história do desenvolvimento de cada homem não expõe nenhuma ruptura, não há por que estabelecer uma ruptura em sua natureza. No Sonho de d'Alembert, o médico Bordeu dirige à senhorita de Lespinasse um convite da mesma natureza daquele feito ao pastor pelo cego Saunderson: "Imaginai, pois, se quisendes, diz o cego a Holmes, que a ordem que vos espanta sempre existiu; mas dai-me a liberdade de crer que

28 - Idem. p.265-266.

29 - Idem. idem.

não é assim" ³⁰. No *Sonho*, Bordeu observa que "haveis pensado que tinheis tido sempre a mesma forma que tendes...Nada, todavia, é mais falso do que esta ideia" ³¹. Se, no primeiro caso, a consideração da gênese do mundo eliminava o hiato constituído pela criação, no segundo caso, a consideração da gênese do embrião permite eliminar o hiato aparente do surgimento do pensamento. Sauderson convida Holmes a retroceder "ao nascimento das coisas e dos tempos" ³². Bordeu diz à sua interlocutora que "é preciso remontar aos primeiros rudimentos...é necessário destituir-vos de vossa organização atual, e retroceder ao instante em que sereis apenas uma substância mole, filamentosa, informe, vermicular..." ³³. Nos dois casos, o recurso à história, ou melhor, à história natural, tem como resultado a afirmação da unicidade. Do ponto de vista do mundo, trata-se de recusar a criação e o designio; do ponto de vista do homem, trata-se de negar o dualismo substancial. A história, por assim dizer, é constitutiva do mundo e das espécies.

Sob o aspecto estritamente fisiológico, a epigênese de Diderot não é uma teoria original em relação às doutrinas de seu tempo. No *Diálogo*, o processo de formação do embrião é descrito sem muitos detalhes. As moléculas que irão formar o novo organismo se reúnem nos órgãos reprodutores e constituem o germe. Elas provêm, como para Buffon e Maupertuis,

30 - Idem, p.121.

31 - Idem, p. 319-320.

32 - Idem, p. 121.

33 - Idem, p. 323.

de todas as partes dos dois organismos pais ³⁴. Uma segunda passagem, ainda no Diálogo, é um pouco mais detalhada. O germe é definido como uma "massa insensível", "fluido inerte e grosseiro", que passa à vida e à organização pela ação do calor. O que existe, em primeiro lugar, é "um ponto que oscila", um fio que se estende e ganha cor, a carne se forma, formam-se os órgãos e um animal ³⁵. No Sonho, a exposição da epigênese abandona a noção de partícula ou molécula para utilizar o conceito de fibra, que Diderot busca na teoria de Haller. O interesse desta passagem do Sonho é que ela procura dar conta do aparecimento da sensibilidade embrionária a partir da sensibilidade particular de cada uma das "fibras". O embrião, que de início é apenas um ponto, torna-se um fio delgado, que por sua vez torna-se um feixe de fios. Através da nutrição, e pela sua própria conformação, cada um dos fios dará origem a um órgão particular. O feixe originário é entendido como um sistema sensível, tal como o "cilindro nervoso" do verbete de Bordeu na Enciclopédia ³⁶, suscetível portanto de todas as impressões relativas à pura sensibilidade, como o frio, o calor, etc., e a diversificação das sensações simples nos órgãos originados das fibras darão origem às sensações próprias destes órgãos ³⁷.

Diderot não recorre à ideia de molde interior, como Buffon. Segundo sua hipótese, cada espécie constitui um feixe de fibras que lhe é próprio, e que contém nele as pos-

34 - Idem, p. 265.

35 - Idem, pp. 275-276.

36 - Encyclopedie, op.cit., verbete "sensibilidade".

37 - Diderot, Oeuvres Philosophiques, Vernière, p. 320.

sibilidades de variações dos indivíduos ³⁸. Todavia, a originalidade da exposição da epigênese em Diderot não reside propriamente no seu caráter científico (como em Maupertuis e Buffon, ela está sujeita a dificuldades *sen número*), mas naquilo que ela permite, que é a formulação de uma hipótese mais geral que consiste em conceber o pensamento como resultado do arranjo progressivo de partículas de matéria dotadas de uma energia e de uma sensibilidade que lhe são inerentes. Ou seja: a epigênese cria a possibilidade de explicar o pensamento sem recorrer a existência da alma.

É por isto que, após a exposição do desenvolvimento progressivo do germe, no *Diálogo*, Diderot retoma as críticas da tradição a respeito da alma. Ela estava no germe, ou foi introduzida em algum momento do processo? Ocupava ou não espaço? Onde estava, ou o que fazia antes de sua introdução no

germe? Ou teria sido criada no instante necessário? 39. Nos Elementos de Fisiologia, encontramos a mesma idéia: "Nos progressos de incubação do feto, digam-me o momento no qual a alma se introduziu nele" 40. Em 1744, ao escrever a Refutação de Hemsterhuis, Diderot refaz ao filósofo holandês estas mesmas questões e aponta a hipótese da sensibilidade

39 - No livro III do De rerum natura, Lucrecio levanta dificuldades da mesma ordem: "...Depois, se a substância da alma é imortal, e se se introduz no corpo ao nascer, por que razão não podemos lembrar do tempo passado, nem conservar qualquer vestígio do que foi feito? Com efeito, se a tal ponto se transformam as faculdades do espírito, que tenha desaparecido toda a relutância das coisas realizadas, creio que não se anda muito afastado da morte; e por isto que e necessário confessar que morreu a que existia antes, e que depois foi criada a que existe.

Alem disto, se e já depois de concluído o corpo que costuma introduzir-se em nós o vivo poder do espírito, na altura em que nascemos no limiar da vida, não convinha que junto com o corpo e os membros a vissemos crescer no proprio sangue: devia viver a parte, sozinha, como numa gaiola, mas de modo a derramar por todo o corpo a sensibilidade. Assim, e uma vez mais, tem de se admitir que as almas não estão isentas de começo, nem libertas da lei da morte.

De resto, não é possível admitir que tão fortemente se ligassem aos nossos corpos, se tivessem sido introduzidas de fora, o qual seria contra tudo o que ensina a mais clara evidência" (Lucrecio, De rerum natura, III, 670-690). A tese de Lucrecio, apresentada no inicio do livro III, de que "o espírito, a que muitas vezes chamamos pensamento... e uma parte do homem, tal como as mãos, os pés e os olhos, e fazem parte do conjunto do ser vivo." (III,95), e efetivamente retomada por Diderot.

40 - Diderot, Elements, op. cit., AT, IX, p. 408.

universal da matéria como a única maneira de evitar as armadilhas e contradições do dualismo ⁴¹.

Podemos ainda assinalar que não é apenas o processo regular da reprodução animal que fornece a Diderot a possibilidade de fundamentar o seu naturalismo monista. Os fenômenos singulares no domínio da vida, tais como o poder regenerativo de certos organismos, a produção de formas monstruosas, ou ainda as manifestações patológicas no comportamento humano na ocasião de acidentes ou intervenções no corpo se apresentam também para Diderot como sinais através dos quais se pode entrever a unicidade do homem, e a autonomia dos processos naturais.

Em 1741, Trembley apresenta à Academia de Ciências o relato da observação do pólipo de água doce, substância informe e gelatinosa, que se reproduzia por brotos, do qual já falamos no capítulo II. Desde 1703, Leewenhoek havia observado um organismo com estas características. O que Trembley acrescenta é que, quando cortado, cada uma de suas partes se desenvolve e se torna um animal completo. A partir de 1744, com a publicação das Memórias de Trembley ⁴², todos os naturalistas se ocuparão deste organismo: Reaumur, Martin

41 - "Falais de uma coisa da qual não tendes a menor ideia. Falais de um ser que está e não está no espaço. Explicais o fenómeno através de uma quimera. Será isto a filosofia? Quem vos disse que a matéria não é sensível?" (Refutation d'Hemsterhuis, op. cit., p. 39). No Diálogo, a mesma pergunta: "E de onde sabeis que a sensibilidade é incompatível com a matéria?" (Oeuvres Philosophiques, Verniere, p.277). A persistência do tema entre 1769 e 1744, depois contra a opinião daqueles que afirmam que Diderot, na Refutation de Helvetius, teria recuado em relação a sua hipótese materialista.

42 - Trembley, A., Memoires, op. cit.

Folkes, Buffon, Bonnet, Maupertuis, La Mettrie, e até Rousseau e Voltaire. De um lado, a regeneração do pólipso criava dificuldades insuperáveis para a doutrina da preexistência e assinalava os limites do mecanismo; de outro lado, ele manifestava, como diz Jacques Roger, "a atividade autônoma da matéria viva, seu poder de se adaptar às circunstâncias inesperadas, de dirigir ela mesma seu próprio desenvolvimento" ⁴³. Em 1768, Spallanzani estudou a regeneração dos membros amputados em minhocas, caramujos e salamandras ⁴⁴, o que levava os naturalistas à mesma reflexão. São estas descobertas que fornecem a Diderot a "extravagante suposição" dos pólipos humanos em outros planetas, no Sonho de d'Alembert, que, apesar de sua extravagância, se insere numa visão das espécies animais num ciclo de metamorfose através dos séculos e por toda a extensão do universo ⁴⁵.

Outro domínio extremamente fértil é a reflexão sobre as monstruosidades ou "ecarts de la nature". Norman Laidlaw mostra que os monstros constituem para Diderot um desafio na tarefa de uma interpretação a mais ampla possível da

43 - Roger, J. *Les sciences de la vie*, op. cit., p. 295.

44 - Idem., p. 297-298.

45 - Diderot, *Oeuvres Philosophiques*, Vernière, op.cit., pp. 310-311.

natureza ** . Na verdade, Diderot efetua, em primeiro lugar, uma naturalização do efeito monstruoso. Se, segundo sua hipótese fundamental, como afirma Bordeu no *Sonho*, tudo o que existe não pode ser contra a natureza nem estar fora dela, segue-se que "o homem é apenas um efeito comum, o monstro um efeito raro; ambos igualmente naturais, igualmente necessários, igualmente na ordem universal e geral" ** . Em segundo lugar, ele efetua uma relativização da idéia de monstro. Na cosmologia de Saunderson, Diderot supõe que, na origem do mundo, produziram-se seres informes, que se aniquilaram sucessivamente na medida em que seu mecanismo orgânico implicava em alguma contradição importante **. Neste sentido, os seres são considerados normais pela sua aptidão a duração. Assim, nos Elementos de Fisiologia, Diderot se permite perguntar se "os homens... todos os animais, não seriam espécies de monstros um pouco mais duráveis.." e afirmar que o universo lhe parece às vezes ser "uma reunião de seres monstruosos", que a natureza extermina num tempo maior ou menor ** .

46 - Laidlaw, Norman, "Diderot's teratology", *Diderot Studies*, Genève, Droz, 1971, pp.105 ; "For Diderot, teratology entailed a necessary inquiry into a significant realm of knowledge, an essential step in his total questioning of the origins and forms of existing phenomena". Mesmo para os partidários da preexistência, a polemica em torno das monstruosidades desliza do plano fisiológico para o plano metafísico. No famoso debate entre Lemery e Winslow, tratava-se, em última instância, de saber se seria escandaloso admitir que Deus teria produzido ovos monstruosos, ou se era permitido restringir a ação de Deus à regularidade absoluta, limitando assim a sua potência. (Encyclopédie, op.cit., verbete "monstre")

47 - Idem, idem

48 - *Ouvrages Philosophiques*, Verniere, pp. 121 e 122.

49 - *Elements*, op. cit., A.T., IX, p. 418.

Uma vez realizada a naturalização e a relativização dos monstros, Diderot explica a sua produção através da teoria, exposta no Sonho, da formação do embrião pelo desenvolvimento de um "feixe de fibras" originário. O efeito monstruoso viria da ausência ou duplicação de fibras ⁵⁰. Ele assinala o caráter o mais das vezes hereditário das deformações: a de ascendência segue normalmente a conformação geral, mas, ao fim de algumas gerações, a irregularidade pode reaparecer, por uma predominância de um feixe monstruoso ⁵¹.

Finalmente, a reflexão sobre a origem e a natureza das más conformações leva Diderot a remeter a vida mental à fenômenos derivados da organização do corpo. Alterações no corpo implicam em alterações na vida mental. Na famosa passagem do Sonho, sobre Newton, a genialidade é concebida como resultado de uma certa estruturação das "fibras auditivas", olfativas, éticas, do palato, da organização do cérebro. Se suprimirmos ou desorganizarmos esta estrutura, o resultado será a perda da genialidade ⁵². O gênio e um indivíduo bem conformado, a genialidade é orgânica.

Assim como as patologias de nascença, as patologias acidentais que envolvem o cérebro e interferem nas sensações e no comportamento apresentam-se para Diderot como um indicio claro de que o que se chama alma nada mais é do que uma das manifestações da constituição corporal. Os relatos

50 - Œuvres Philosophiques, Verniere, pp. 324-325.

51 - idem p. 327.

52 - idem pp. 366-367.

médicos acerca destes casos assumem no Sonho um papel fundamental). O que caracteriza estes relatos é que apresentam situações nas quais intervenções no corpo fazem cessar ou ressurgir funções da alma, ou então, ao contrário, intervenções nas ideias e emoções provocam alterações no corpo. Seja no caso do trepanado de La Peyronie, cuja consciência desaparece e retorna na medida em que a seringa do cirurgião preenche ou esvazia o abcesso no cérebro ⁵³, do jovem que, após uma queda, voltou à primeira infância e precisou reaprender a andar, falar e raciocinar ⁵⁴, ou então das moças histéricas que foram curadas diante da ameaça de serem marcadas por um ferro em brasa ⁵⁵, trata-se, para Diderot, de mostrar que o físico e o psíquico são manifestações de uma mesma unidade orgânica. É assim que os dados da fisiologia e da medicina são lidos, por Diderot, como sinais da autonomia do corpo, da unicidade dos processos físicos e psíquicos, e provas de que a organização constitui a alma ⁵⁶.

53 - Oeuvres Philosophiques, Verniere, p. 331.

54 - Idem, pp. 344-345.

55 - Elements, op. cit. At. 12, p. 339.

56 - Idem, p. 347.

CAPÍTULO IV

As metáforas do Sonho

"C'est à ces sortes de rêves qu'on doit plusieurs découvertes. Voilà l'espèce de divination qu'il faut apprendre aux élèves!

(Diderot. De l'interprétation de la nature)

Uma das questões decisivas colocadas pela hipótese da sensibilidade universal da matéria diz respeito à passagem da contiguidade entre as moléculas sensíveis a continuidade do todo orgânico, e sobretudo à consciência desta totalidade. É este o sentido, no Sonho de d'Alembert, do delírio do filósofo: ao concebermos o animal como um agregado de partículas sensíveis, precisamos explicar a transformação destas sensibilidades singulares numa percepção única. "Um ponto vivo, diz d'Alembert. Não, eu me engano. Nada antes, e depois um ponto vivo... a este ponto vivo se aplica outro, e mais outro; e destas aplicações sucessivas resulta um ser uno, pois eu sou bem uno, não poderia duvidar disto... Como esta unidade se fez?... Olha, filósofo, vejo um agregado, um

tecido de pequenos seres sensíveis. mas um animal!...Um todo! Um sistema uno. tendo consciência de sua unidade!"¹.

No Sistema da Natureza, de 1751, Maupertuis coloca a mesma questão do seguinte modo: "...parece que, de todas as percepções dos elementos reunidos, resulta uma percepção única, muito mais forte, muito mais perfeita do que qualquer uma das percepções dos elementos. ...Cada elemento, em sua união com os outros, tendo confundido sua percepção com a dos outros elementos, e perdido o sentimento do soi, faltamos a lembrança do estado primitivo dos elementos, e nossa origem obrigatoriamente fica perdida para nós"². A tese de Diderot é que no contato entre moléculas sensíveis ocorre uma assimilação que permite a continuidade da sensibilidade, formando assim uma rede homogênea que caracteriza o animal³.

Para esclarecer a tese da continuidade, Diderot introduz, no Diálogo e no Sonho de d'Alembert, algumas metáforas, extraídas de dois universos distintos, que são o da vida (o enxame de abelhas, e a teia de aranha), e o da música (o instrumento sensível, o cravo filósofo, e, de certa forma, o livro que se lê). Tais metáforas têm como primeira função representar a passagem da contiguidade à continuidade das moléculas e o caráter associativo dos fenômenos da vida, e, além disso, pretendem opor ao dualismo substancial

1 - Diderot, Denis. Oeuvres Philosophiques, Vernière, pp.288-290.

2 - Maupertuis, P.L., Systeme de la nature, Paris, Urin, 1984, p. 172.

3 - Oeuvres Philosophiques, Vernière, p.290.

cartesiano a idéia de que há uma única substância, que se manifesta na diversidade dos seres.

Tomemos, em primeiro lugar, a imagem do enxame de abelhas ⁴. É d'Alembert que, sonhando, redescobre a metáfora ⁵. O que ela aponta é que, num enxame, para além da contiguidade ou simples justaposição, há também uma aglutinação e uma vida comum. O cacho de "pequenos animais alados, todos agarrados uns aos outros pelas patas... é um ser, um indivíduo, um animal qualquer" ⁶. Na suposição do filósofo, se uma das abelhas beliscar uma outra, esta fará o mesmo com a seguinte, e assim por diante, e logo no grupo inteiro haverá tantas sensações quanto animais: o todo se agitará, mudará de situação e de forma. Quem nunca viu um enxame se mexer, pensará que se trata de um único animal de centenas de cabeças e milhares de patas. A metáfora, a partir daí, avança mais um passo: suponhamos que se possa amolecer as extremidades das patas dos insetos e liga-las umas às outras, de forma que se estabeleça uma continuidade entre todos. Nesta nova situação, o enxame é de fato um todo, um animal único, composto de centenas de pequenos animais. Do

4 - Maupertuis e Bordeu também recorrem à mesma imagem (ver Œuvres Philosophiques, Vernière, p. 291), mas o uso que dela faz Diderot parece ser mais vasto. Mandeville, em The fable of the bees, or private vices, publick benefits, de 1714, tradução francesa de 1740, utiliza-se da metáfora comparando a sociedade ao enxame de abelhas. Roberto Romano interpreta a metáfora de Diderot em sentido político ("Diderot, Penélope da revolução". Revista da USP, n. 1, 1989, pp. 19-36). Creemos que a leitura política da metáfora das abelhas em Diderot é possível e compatível com a sua concepção da sociedade, mas que a imagem remete em primeiro lugar ao organismo animal e humano.

5 - Œuvres Philosophiques, Vernière, op. cit., p. 291.

6 - Idem, idem.

mesmo modo podemos supor que, se novamente separássemos as abelhas umas das outras, cada uma voaria para seu lado ⁷.

A metáfora nos convida, portanto, a uma experiência imaginária que transforma o enxame num único animal. O que está em questão é a unidade do ser vivo, e a analogia que ela sugere é a seguinte: nossos órgãos são como animais distintos, mantidos numa unidade pela lei da continuidade. A vida é mantida pela permanência desta unidade, e a morte é exatamente o momento da dissociação. Nos Elementos de fisiologia, Diderot afirma que "há somente três vidas distintas: a vida do animal inteiro, a vida de cada um dos órgãos, a vida da molécula" ⁸.

Por volta de 1745, Haller havia tornado públicas suas observações sobre a irritabilidade dos órgãos e tecidos animais. Na Dissertação sobre as partes sensíveis e irritáveis dos animais, ele distingue as partes que se contraem quando são estimuladas daquelas que transmitem sinais de dor ao sistema nervoso central. "Chamo de irritáveis, diz Haller, as partes do corpo humano que se contraem quando são tocadas... Chamo de sensíveis as partes que, quando tocadas, transmitem à alma a impressão deste contato; no animal, no qual a existência da alma não é tão clara, denomino sensíveis as partes nas quais a irritação provoca sinais evidentes de dor e de inquietação" ⁹. À primeira vista, parece

7 - Idem, p. 294.

8 - Diderot.. Elements de Physiologie. AT.. IX.. p. 275.

9 - Haller, Albert. Dissertation sur les parties irritables et sensibles des animaux. Lausanne. Marc Michel Busquet, 1745. pp. 5-6.

que Haller se acomoda ao dualismo cartesiano, mas os seus princípios metodológicos são claramente opostos aos de Descartes. Fiel ao empirismo e à experimentação, ele acredita que o progresso no conhecimento do homem depende muito mais do aperfeiçoamento do microscópio e do bisturi do que de especulações filosóficas. Na verdade, sua fisiologia se situa entre dois paradigmas: o animismo de Stahl, de um lado, e o materialismo, de outro. O animismo, recusando toda autonomia ao corpo, afirma que seus movimentos dependem exclusivamente da alma. Ora, segundo Haller "...é certo que a sede da alma está na cabeça, e que ela perde todo o seu poder sobre o corpo quando os nervos são cortados ou destruídos; além disso, como a irritabilidade permanece intacta quando a cabeça é cortada ou quando os nervos são interrompidos, parece que esta propriedade subsiste quando a sede da alma foi retirada ou quando sua comunicação com o corpo foi interrompida, e, portanto, ela não depende da alma" ¹⁰.

Tissot, o tradutor francês da Dissertação de Haller, nota no seu discurso preliminar que a descoberta da propriedade da irritabilidade autônoma dos órgãos abre exatamente um novo campo de investigação e uma nova fonte de soluções ¹¹. O próprio Haller admite que a irritabilidade pode ser uma propriedade do "gluten animal" do mesmo modo que a atração e a gravidade são propriedades da matéria em ge-

10 - Idem, pp. 45-46.

11 - Idem, p. XLIX.

ral ¹². Isto, de certa forma, arruina as teses animistas, e, simultaneamente, fornece argumento para hipóteses de caráter materialista.

Apesar da recusa de Haller em admitir as conseqüências materialistas de suas observações (haja visto o seu desprazer ao saber que La Mettrie lhe havia dedicado o seu Homem Máquina) ¹³, é certo que sua obra contribuiu para reforçar com argumentos experimentais o materialismo da época. No caso de Diderot, isto é indubitável. Vem de Haller a idéia expressa no Sonho e nos Elementos de fisiologia de que os órgãos possuem uma vida autônoma ¹⁴. Várias passagens dos Elementos remetem diretamente às observações de Haller. Certas partes do corpo conservam, diz Diderot, após a morte, durante um certo tempo, a sua vida própria" ¹⁵. No animal morto, se estimularmos a medula espinhal, e o nervo, os músculos convulsionam ¹⁶. "Espete um coração separado do corpo, ele se contraí e se dilata" ¹⁷. É ainda: "Num campo de batalha, corpos mortos e membros vivos" ¹⁸. A afirmação da vida distinta dos órgãos, aliada à lei da continuidade sugerida pela metáfora das abelhas, permite a Diderot concluir que aquilo que chamamos alma ou espírito não é causa motriz nem

12 - Idem, p. 76.

13 - Aliás, Haller crê que suas observações não afetam em nada "as verdades que dependem da natureza da alma". Ver Dissertation, op. cit., p. 76.

14 - Oeuvres Philosophiques, Vernière, p. 293.

15 - Elementis, op. cit., p. 269.

16 - Idem, p. 270.

17 - Idem, p. 285.

18 - Idem, p. 322.

da sensibilidade (propriedade da molécula), nem da vida (propriedade do agregado) ¹⁹.

A unidade da vida é concebida, na metáfora das abelhas, sob a forma da continuidade da sensibilidade molecular. Segundo Diderot, o mesmo acontece com a vida mental. E o que ele propõe numa outra metáfora, a da teia de aranha ²⁰. Imaginemos uma aranha no centro de sua teia; se tocarmos num dos fios, o animal é imediatamente advertido. Suponhamos que os fios que formam a teia façam parte do corpo da aranha e sejam, portanto, sensíveis. O sistema constituído pela aranha e os fios são o modelo do animal, ou do homem. A aranha é o cérebro, os fios são os nervos. Eles se estendem por todas as partes do corpo. "Se um átomo faz oscilar um dos fios da teia de aranha, então ela se alarma, se inquieta, foge, ou corre. No centro, ela é instruída do que se passa em algum lugar qualquer deste imenso apartamento que ela atapeitou" ²¹. A partir da metáfora, o organismo animal é descrito como um "feixe" (faisceau), rede (reseau), um sistema de fibras que circunscreve toda a extensão do corpo. A relação que se estabelece entre as extremidades e o centro do feixe explica a produção das sensações.

Todavia, as duas metáforas ainda não dão conta da continuidade da consciência. A imagem da aranha explica como podemos ter sensações isoladas, mas não a ligação ou associação entre elas. Para isto, Diderot propõe uma outra

19 - Idem. idem.

20 - Oeuvres Philosophiques, op. cit., p. 293.

21 - Idem, pp. 314-315.

metáfora, tirada desta vez do universo da música. Trata-se do instrumento sensível, ou do cravo filósofo ²². Na verdade, esta imagem é um desenvolvimento da anterior: como feixe de fibras, o sistema animal deve possuir uma certa tensão entre os fios, um tom, um tónus. Comparando as fibras ou fios às cordas de um instrumento musical, acrescentaremos a esta tensão a idéia de ressonância e harmonia. Tensão, ressonância e harmonia são relações reais, no instrumento e no homem ²³.

No Édipo, Platão utiliza uma metáfora semelhante. Tal como Diderot, a questão de fundo que dá origem ao uso da imagem é a da natureza da alma. É Símias que a propõe no diálogo com Sócrates: "a harmonia é algo invisível e corpóreo; a lira e as cordas são coisas corporais. Admitindo-se que nosso corpo seja a lira, e a harmonia seja a alma, como sustentar que a harmonia permanece uma vez quebradas as cordas e destruída a lira?" ²⁴.

Muito antes da redacção do Diálogo e do Sonho, em 1745, na sua tradução do Ensaio sobre o mérito e a virtude, de Shaftesbury, Diderot traça o esboço do que vai ser mais tarde a metáfora do "clavecin-philosophe". A passagem do texto de Shaftesbury diz que "se pode afirmar que as afecções são,

22 - Idem, pp. 271-272.

23 - Também Pascal compara o homem a um instrumento musical: "Ao tocar o homem, cremos tocar instrumentos comuns. Na verdade, são órgãos esquisitos, mutáveis, variáveis. Os que só sabem tocar em órgãos ordinários não chegariam a um acordo sobre eles. É preciso saber onde estão as teclas" Oeuvres Complètes, Paris, Seuil, 1963, p. 506.

24 - Platão, Édipo, São Paulo, Ed. Abril, Col. "Os pensadores", 1972, p. 97.

na constituição animal, o que as cordas são num instrumento de música". Segue-se o comentário de Diderot: "Assemelhámo-nos a verdadeiros instrumentos musicais, nos quais as paixões são as cordas. Um homem sem paixões é como um instrumento do qual foram cortadas as cordas, ou que jamais as teve" ²⁵. Em 1751, na Carta sobre os surdos e os mudos, a metáfora se enriquece, ganhando nova significação. O homem é comparado a uma espécie de relógio sonoro, no qual o coração é a mola central, e os outros órgãos importantes são as outras peças principais do movimento do relógio ²⁶. Sobre o sino, imaginemos uma estatueta, numa atitude de escuta, como se quisesse julgar a afinação do instrumento. Quando os fios são puxados, a estatueta ouve os sons que os martelos fazem no sino. Se vários fios são puxados de uma só vez, a estatueta escutará sons simultâneos. Suponhamos que entre eles haja alguns que permaneçam sempre puxados; seu ruído será contínuo. É o que acontece conosco. As sensações contínuas tornam-se despercebidas. Tal a nossa sensação de existência, da qual só nos apercebemos se nos voltarmos para nós mesmos.

Diderot prossegue a sua comparação acrescentando que os sons produzidos pelos sinos não se extinguem de uma só vez, e que, na sua duração, interpenetram-se com novos sons produzidos formando acordes, os quais são julgados consonantes ou dissonantes, pela estatueta. A ressonância é o modelo

25 - Diderot, Oeuvres Complètes. At. I. p. 75, nota.

26 - Diderot, Denis. Lettre sur les sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent. At. I. p. 267.

da memória, que conserva as sensações; os acordes são; na metáfora, o modelo dos juízos; e a sucessão dos acordes representa o discurso. Diderot conclui que "esta lei de associação tão necessária nas longas frases harmônicas, esta lei, que exige que haja entre um acorde e outro que o segue pelo menos um som comum, ficaria sem explicação? Este som comum... se parece com o termo médio do silogismo" 27. Pondo em cena uma pluralidade de sons, a metáfora representa o fluxo da vida mental.

A questão que se coloca aqui diz respeito ao significado da estatueta. Representando a alma, ela não parece, nos termos da metáfora, interferir no movimento do relógio. Se é uma parte distinta da máquina, e não dotada de poder de intervenção, recairíamos numa posição dualista, segundo a qual a alma, diferente do corpo, está alojada em algum lugar da máquina corporal. No Diálogo entre d'Alembert e Diderot, este inconveniente será assinalado, e corrigido através de uma variação da metáfora. Ao invés do relógio sonoro, teremos o instrumento sensível 28.

Esta nova imagem, mais ampla do que a primeira, mantém a comparação entre o fenômeno da oscilação e da ressonância e o fluxo das sensações e das idéias. Mas acrescenta um elemento fundamental. O instrumento é, em primeiro lugar, sensível (o que não ocorria com o relógio da Carta sobre os surdos), e, em segundo lugar, dotado de memória, de tal mo-

27 - Idem. p. 369.

28 - Oeuvres Philosophiques. Vernière. 8^o OP. cit. pp. 272 e seguintes.

do que conserva os sons que foram produzidos nele. Assim, segundo o sentido da metáfora, "somos instrumentos dotados de sensibilidade e memória. Nossos sentidos são como teclas tocadas pela natureza que nos envolve, e que frequentemente se tocam a si mesmas" ²⁹. As impressões tem sua origem no interior ou no exterior do instrumento, a sensação que nasce destas impressões tem uma certa duração; seguem-se outras impressões e sensações, e produz-se o fluxo das ideias. Daí a conclusão de d'Alembert: a diferença entre um canário e um realejo está precisamente na sensibilidade e na memória presentes no primeiro, ausentes no outro.

Sem dúvida, é preciso saber em que consiste a memória para Diderot. Roger Lewinter mostra, num artigo de 1984, que Descartes havia associado a memória a uma vontade da alma que deseja lembrar-se e que utiliza a glândula pineal para obter a confirmação do que já sabe ³⁰. A matéria, neste caso, é necessária para produzir a memória, mas esta não existiria sem a determinação da vontade da alma que "decide" lembrar-se. Com Diderot, afirma Lewinter, "não é mais uma atividade da alma que utiliza a matéria para produzir a memória" ³¹. O lugar do sujeito pensante não é a alma, mas a

29 - Idem. p. 274.

30 - Lewinter, Roger. "Matiere et memoire dans l'oeuvre de Diderot" Revue de Métaphysique et de morale, 89eme annee, n. 2, avril-juin 1984, p. 215. Lewinter cita Descartes: "Assim, quando a alma quer se lembrar de alguma coisa, esta vontade faz com que a glândula, inclinando-se sucessivamente para diversos lados, empurre os espiritos para diversos lugares do cerebro, até que eles encontrem onde estão os traços dos objetos dos quais ela quer se lembrar". (Descartes, Œuvres, Ed. Rodis-Lewis, Club Français du Livre, 1966, p. 544).

31 - Lewinter, Roger. op.cit., p. 215.

unidade corporal que, enquanto tal, é dotada de memória. Diderot efetua, em primeiro lugar, uma assimilação entre consciência e memória. A consciência é o sentimento de ter sido sempre o mesmo, ou a percepção da própria identidade. O que constitui esta identidade é exatamente a memória de nossas idéias e ações passadas. Sem esta memória, o homem seria afetado apenas por uma série de sensações interrompidas. Retomando a tese do Diálogo e do Sonho, ele afirma nos Elementos de fisiologia que, sem memória, "o ser passaria, a cada sensação, do sono à vigília, e da vigília ao sono; e nem teria tempo de se dar conta que existe. Só experimentaria a surpresa momentânea de cada sensação: sairia do nada e recairia nele" ³². Ora, a memória nasce de uma certa organização corporal, e com ela cresce, se enfraquece, e se extingue. É propriedade da matéria viva, produto do corpo, ou qualidade da matéria animada. O instrumento filósofo, dotado

32 - Diderot, Éléments de Physiologie, op. cit., p. 370. A mesma idéia aparece no Comentário sobre Hemsterhuis: "O moi é o resultado da memória que associa ao indivíduo à sequência de suas sensações. Se eu sou um indivíduo, este indivíduo é o moi. Se é um outro indivíduo, este é o lui. O lui e o moi nascem do mesmo princípio... Sem a memória... o ser, a cada sensação momentânea, passaria da vigília ao sono; e nem teria tempo de se dar conta que existe. Experimentaria apenas a dor ou o prazer de uma sensação um pouco forte, a surpresa das outras, em cada abalo que sua sensibilidade exercesse, quase como se saísse do nada" (Refutation d'Hemsterhuis. Oeuvres Complètes, Paris, Club Français du Livre, 1971, T. XI, pp. 58-59). Também para Voltaire, e a memória que funda o sentimento da própria identidade. Ver Dictionnaire Philosophique, Paris, Garnier Freres, 1967, pp. 10-11. Em minha dissertação de mestrado, procurei exatamente mostrar que Voltaire, embora permanecendo deísta, está muito próximo das correntes materialistas no que diz respeito à concepção do homem. Ver Voltaire e o materialismo do século XVIII, tese datilografada, FFLCH, USP, 1983.

desta faculdade orgânica, conserva os sons que nele foram produzidos, assim como pode repetir as canções que tocou ³³.

A metáfora do instrumento sensível procura também dar conta da questão da linguagem. Os animais, como instrumentos sensíveis, são dedilhados da mesma maneira pelos objetos, que provocam neles afecções da mesma natureza. A comunicação se estabelece a partir da percepção de que a emissão de certos sons produz efeitos no comportamento dos outros animais, e estes efeitos se associam, na memória, aos sons que os precederam. Na Carta sobre os surdos, Diderot havia esboçado a gênese da linguagem a partir de dados fisiológicos. Os homens, ao instituírem os primeiros elementos de sua língua, "seguiram, aparentemente, a maior ou menor facilidade que encontraram na conformação dos órgãos da palavra para pronunciar certas sílabas ao invés de outras, sem consultar a relação que os elementos de suas palavras podiam ter, seja por sua qualidade, seja por seus sons, com as qualidades físicas dos seres que queriam designar" ³⁴. A conformação comum dos órgãos explicaria, por exemplo, segundo Diderot, o fato de que as interjeições, que são as expressões mais espontâneas da linguagem, tendam a ser, se

33 - idem, p. 368. Nos Elementos de fisiologia, uma outra metáfora remete a relação entre organização e memória, fazendo desta uma propriedade específica do cérebro. "Consideremos, diz Diderot, a substância mole do cérebro como uma massa de cera sensível e viva, mas suscetível de todas as espécies de formas, não perdendo nenhuma das que recebeu, e sem cessar recebendo formas novas". Este é o livro, nas traduções de Diderot, "de um livro que se lê", como o cravo filósofo se toca e se ouve. Elements de Physiologie, op. cit., p. 308.

34 - Diderot, Lettre sur les sourds et les muets, op. cit., p. 381.

não as mesmas, pelo menos muito semelhantes em quase todas as línguas mortas ou vivas ³⁵. Não há portanto uma relação originária entre o som e o seu sentido, mas uma determinação fisiológica inicial e, a partir daí, a elaboração de sons convencionais pela associação entre a produção do som e seu efeito no comportamento dos outros seres. ³⁶

Dos dois grupos de metáforas, o primeiro, extraído do mundo biológico, tem por função representar a vida em sua forma originária e assinalar a existência da lei da continuidade e da associação entre moléculas vivas ³⁷. O segundo, tirado do universo da música, permite conceber a vida mental sem recorrer a um dualismo de substâncias. Este monismo substancial, de inspiração espinosista, expressa-se com muita clareza no Diálogo: "Há, diz Diderot, uma única substância no universo, no homem, no animal" ³⁸. As metáforas são portanto imagens da unicidade do homem. Nos Elementos de fisiologia, referindo-se a uma obra do então jovem Marat, Diderot afirma que ele "não sabe o que diz quando fala da acção da alma sobre o corpo. Se tivesse olhado mais de perto, teria visto que a acção da alma sobre o corpo é a acção de uma

35 - Oeuvres Philosophiques, Vernière, p. 278. Mesmo raciocínio na Refutação de Hume: "Um homem e um instrumento semelhante a outro homem. Se uma criança chinesa tiver dor de barriga, gritará. Se uma criança europeia tiver a mesma dor, por que daria um grito diferente? E o mesmo instrumento, a mesma corda, e o mesmo músico cruel. O som deve ser o mesmo". (Oeuvres Complètes, C. F. du Livre, op. cit., p. 62).

36 - O livro que se lê e também um livro falante. Ele se lê "sentindo o que e e manifestando isto por meio de sons" Elements de Physiologie, op. cit., p. 388.

37 - A metáfora do ename permite também representar a morte não como fim absoluto, mas como dispersão.

38 - Oeuvres Philosophiques, op. cit., p. 278.

porção do corpo sobre outra, e a ação do corpo sobre a alma é a ação de outra parte do corpo sobre outra" ³⁷. Não se trata apenas do estabelecimento de um monismo, mas também da afirmação do caráter primário da matéria em relação ao espírito, ou, em outras palavras, trata-se de uma filosofia materialista ³⁸.

Alguns críticos julgam que, na Refutação de Helvetius, Diderot teria recuado em relação às teses materialistas expostas no Diálogo e no Sonho, aproximando-se de um idealismo que parecia ter sido definitivamente excluído desde 1769. Este recuo, segundo esses críticos, teria ocorrido sob dois aspectos: quanto ao princípio da sensibilidade universal da matéria e quanto à unicidade da materialidade do homem. No primeiro caso, apresenta-se como argumento a passagem da Refutação na qual Diderot afirma que "a sensibilidade geral das moléculas da matéria é apenas uma suposição que tira sua força das dificuldades das quais ela nos livra, o que não basta em boa filosofia" ³⁹. No segundo caso, cita-se o trecho no qual Diderot diz a Helvetius: "eu sou homem, e preciso de causas próprias ao homem" ⁴⁰, interpretando-se esta frase como a exigência de um estatuto ontológico

39 - Éléments, op. cit., pp. 377-378.

40 - Maurice Got, no artigo "Sur le matérialisme de Diderot" (Revue de Synthèse, t. LXXXIII, 1962, n. 26-28) nega que a filosofia de Diderot seja materialista. Alega que a fórmula do materialismo não é apenas "o espírito e a matéria são um só", mas sim "o espírito é tão somente matéria", e que esta última não define o pensamento de Diderot. Ora, parece-nos que bastaria a passagem de Diderot sobre Marat (Cl. de Physiologie, op. cit., pp. 377-378) para, se não invalidar, pelo menos questionar esta leitura.

41 - Deuxres Philosophiques, Vernière, op. cit., p. 566.

42 - Idem, p. 564.

distinto para o homem em relação aos outros seres, e sobretudo em relação aos animais.

Julgamos que, nos dois casos, os textos não podem ser lidos como um recuo. A hipótese da sensibilidade universal não é, em nenhum momento do Diálogo e do Sonho, apresentada como princípio demonstrado, mas sempre como uma conjetura fértil, ou seja, como hipótese que tira seu valor do seu alcance explicativo ⁴³, e é deste modo que ela é apresentada na Refutação. Além disso, o Comentário sobre Hemsterhuis, escrito na mesma ocasião durante a viagem à Holanda, reafirma que "toda a matéria sente, ou tende a sentir" ⁴⁴, e que esta hipótese é "o único meio de escapar a uma outra explicação que me conduziria a uma infinidade de dificuldades umas mais insolúveis do que as outras" ⁴⁵. A hipótese mantém portanto o mesmo estatuto nas diferentes obras.

Quanto à exigência de "causas próprias ao homem". Diderot se refere, evidentemente, à especificidade humana, mas, mesmo sem recorrer a outros textos, veremos que a própria Refutação mostra que a expressão remete a fatores orgânicos próprios do homem, e não a uma especificidade ontológica, e a razão que torna ao homem diferente dos outros seres, mas

43 - Idem, p. 276.

44 - Refutation d'Hemsterhuis, op. cit., p. 27.

45 - Idem, pp. 37-38. Mesma justificação em algumas páginas seguintes: "Se eu fizesse uma pura suposição que explicasse um fenômeno, este fenômeno explicado lhe daria um primeiro grau de verossimilhança. E a verossimilhança da suposição aumentaria na razão do número de fenômenos explicados. Mas uma suposição que produzisse o efeito contrário, uma vez introduzida, e que ao invés de esclarecer, cobrisse de trevas todas as questões, não seria inverossimil, e sua falta de verossimilhança não aumentaria na razão das dificuldades que produzisse?" (Idem, p. 56).

ela é entendida como "um instrumento que corresponde à variedade do instinto animal" ⁴⁶. Neste sentido, o homem pensa como o peixe nada e o pássaro voa. Encontram-se nas diferentes espécies, certas características predominantes, como, por exemplo, a visão da águia, o olfato dos cães ou a audição da toupeira; na espécie humana, há a predominância do "órgão da razão" ⁴⁷. Este órgão, o cérebro, funciona, na espécie humana, como "um tribunal de afirmação e negação", e de sua conformação decorrem as operações intelectuais ⁴⁸. Na sua especificidade, que permanece orgânica, o homem é também uma espécie animal, sua razão é apenas um instinto perfectível e aperfeiçoado" ⁴⁹.

Na verdade, as objeções de Diderot a Helvetius nestas passagens dizem respeito a questão do papel e do alcance da determinação orgânica na formação dos temperamentos. Diderot confere à constituição do corpo um papel predominante, e, neste sentido, ele tende a atribuir a organização não apenas as diferenças dos homens em relação aos animais, mas também as diferenças dos homens entre si ⁵⁰. Da organização e das relações que se estabelecem entre os órgãos e sistemas do corpo decorrem aptidões e inaptidões naturais, que a experiência e a sociedade podem desenvolver ou retardar, mas permanecem ao mesmo tempo como limites e campos de possibilidades da atividade de cada um. Assim, cada homem, ao fazer

46 - Oeuvres philosophiques, Verniere, op. cit., p. 570.

47 - El. de Physiologie, op. cit., p. 121.

48 - Idem, pp. 583-584.

49 - Idem, p. 590.

50 - Idem, pp. 587-592.

aquilo que pode naturalmente fazer melhor, o fará com muito mais prazer e menos sofrimento.

A afirmação deste determinismo orgânico, que estabelece as diferenças entre os homens e os animais, e as diferenças de gênio dos homens entre si, decorre necessariamente do materialismo naturalista de Diderot. Sua antropologia, de inspiração fisiológica, leva-o a afirmar que "a organização boa ou má constitui entre os homens uma diferença que nada poderá reparar" ⁵¹. Aliás, o consentimento à própria organização, ou constituição será, para Diderot, a primeira condição da felicidade.

Todavia, esta organização específica do homem não é definida como essência. Ao contrário, o homem é uma espécie que passa, assim como os outros animais. É possível, e provável, segundo a conjectura de Saunderson, que toda a massa de moléculas do universo esteja caminhando para se tornar um todo inerte, ou então para a produção de outras formas e espécies diferentes. Os seres particulares são formas, não possuem uma essência ⁵². Cada forma tem, no estágio presente do mundo, a sua peculiaridade que é toda passageira, levando-se em conta a grande possibilidade das coisas na história do mundo. "Creio, diz Diderot, que a forma atual sob a qual a matéria existe é necessária e determinada, assim como todas as formas diversas que ela assumirá por toda a eternidade. Mas esta vicissitude, este desenvolvimento que está num fluxo perpetuo e necessário, é uma

51 - Idem, pp. 611-612.

52 - Oeuvres Philosophiques, Vernière, op. cit., p. 312.

consequência de sua essência e de sua heterogeneidade. E não vejo nenhuma contradição nesta suposição" ⁵³.

Nesta perspectiva, os seres são concebidos como coordenação de moléculas e como encadeamento de forças ⁵⁴. O homem é, como todo ser vivo, "a soma de um certo número de tendências" ⁵⁵, e as espécies são tendências a um termo comum que lhes é próprio. Vocação gregária das moléculas, apetites peculiares de cada órgão, estes movimentos e disposições têm como resultado final a tendência de todo animal de garantir a sua duração ou sobrevivência ⁵⁶. Na espécie humana, esta tendência se expressa no desejo da felicidade. "Há uma única paixão, a de ser feliz" ⁵⁷. O desejo, "filho da organização", é o único fundamento de qualquer noção de dever ⁵⁸.

Se retomarmos o caminho que vai da cosmologia de Saunderson até a definição do homem como "soma de tendências", apresentada no Sonho de d'Alembert, perceberemos que o conceito de energia ou de força que rege, de um modo claro, as formulações fundamentais da filosofia de Diderot, o movimento originário das moléculas, que desencadeia a "fermentação geral do universo" não é simples deslocamento.

53 - Refutation d'Heisterhuis, op. cit., pp. 30-31.

54 - El. de Physiol., op. cit., p. 255.

55 - Oeuvres Philosophiques, Verniere, op. cit., p. 312.

56 - A definição de ser como encadeamento de tendências cujo fim e garantir sua duração remete, sem dúvida, ao conatus de Espinosa. Na ética III, proposição VI, lemos que "toda coisa se esforça enquanto está em si, por perseverar no seu ser"; e na proposição VII, "o esforço pelo qual toda coisa tende a perseverar no seu ser não é senão a essência desta coisa".

57 - El. de Physiologie, op. cit., p. 352.

58 - Refutation d'Heisterhuis, op. cit., p. 50.

mas "força íntima". A sensibilidade, que caracteriza o vivo, é concebida como força viva ou energia liberada. A metáfora do instrumento sensível compara o pensamento à ressonância e à vibração, fenômenos derivados da energia. Trata-se, portanto, ao que parece, de um conceito operatorio, de aplicação universal **.

Esta energia (e seus correlatos: tendência, esforço, inclinação) implica na ação das moléculas umas sobre as outras, e dos seres uns sobre os outros, ou seja, numa cadeia de ação e reação. Deste modo, o segundo conceito operatorio é o de processo, cujos correlatos são a gênese (processo de constituição dos seres, na cosmologia, na embriologia), a organização (processo de coordenação das tendências), a duração (processo de manutenção da organização), e a dissolução (processo de reorganização). Ambos os conceitos, o de energia e o de processo, são perpassados pela idéia do tempo: é a história do mundo, desde seu nascimento, que revela a sua natureza autoreguladora; é a história do homem, desde a condição embrionária, que manifesta a sua unicidade; por fim, é a memória, entendida como preservação da história pessoal, que funda a identidade e a consciência.

Esta concepção do homem, representada nas metáforas (que fornecem as idéias de encadeamento de forças, de tensão e de harmonia), e fundada na fisiologia (que fornece o elo entre o físico e o mental), tem como primeira e decisiva consequência a assimilação entre o "mundo físico" e o "mundo

59 - É esta aliás a tese de Jacques Chouillet, em Oldercol, poète de l'énergie, Paris, PUF, 1984.

moral" ⁶⁰. O que define a moralidade das ações humanas é a organização, o que significa dizer que a moral se encerra no interior da espécie ⁶¹. Da mesma forma que, para Espinosa, "na medida em que alguma coisa está de acordo com a nossa natureza, e necessariamente boa" ⁶², para Diderot, "uma ação que convém ou não convém à natureza do ser que a produziu é moralmente boa ou má, não porque seja conforme à lei, mas porque concorda com a essência deste ser que a produziu ou lhe é repugnante" ⁶³.

Ao contrário da opção pela transcendência, que legitima a submissão ao outro, a opção filosófica pela imanência que caracteriza a filosofia de Diderot funda um pensamento de assentimento ao mundo e à força das coisas, e uma moral que estabelece como valor o desenvolvimento, em toda sua extensão, da energia da natureza humana.

60 - "O mundo moral é de tal modo ligado ao mundo físico, que é muito provável que se trate de uma mesma máquina" (AI, IV, p. 483).

61 - Salons, 1767, AI, XI, p. 124.

62 - Espinosa, ética, IV, prop. XXI, demonstração e corolário.

63 - Encyclopédie, verbete "justo, injusto", de autoria de Diderot.

SEGUNDA PARTE

O paradoxo do sábio

CAPÍTULO I

Moral e espécie

"Os preceitos da virtude não diferem dos meios de ser feliz"

(Enciclopédia, verbete "prazer")

No verbete "paradoxo", da Enciclopédia, define-se como uma proposição paradoxal aquela que, sendo contrária às opiniões comuns, é aparentemente absurda, embora, no fundo, seja verdadeira. O exemplo clássico do paradoxo na obra de Diderot é o do ator de teatro, que se expressa da seguinte maneira: aos olhos da platéia, um grande ator é aquele que, ao representar um determinado papel em cena, não apenas aparenta os sentimentos do personagem, mas os experimenta realmente. Mas, aos olhos do crítico, ou do filósofo, passa-se exatamente o contrário: o grande ator é aquele que mantém seus próprios sentimentos sob absoluto controle, para representar um papel que foi meditado e construído. E o paradoxo se manifesta no fato de que quanto mais seu trabalho for o resultado da reflexão, no silêncio das emoções, mais perfeitamente ele poderá retratar, diante do público, as emoções

do personagem, sendo assim, mais "verdadeiro" ². O paradoxo envolve, por assim dizer, duas "verdades" que aparentemente se excluem, mas que, de fato, se reconciliam.

Este tema do paradoxo, que aparece de maneira explícita na estética de Diderot, está também presente em outros aspectos de sua obra, sobretudo se considerarmos as implicações, na moral e na política, do seu naturalismo materialista. Em primeiro lugar, pode-se falar do paradoxo do homem virtuoso que, embora reconhecendo que sua vontade é sempre determinada, estabelece para si mesmo normas de conduta como se ele fosse livre. Além disso, num primeiro momento, estas normas em si mesmas são paradoxais na medida em que consistem ao mesmo tempo na busca do prazer e no domínio da razão sobre os sentimentos e as paixões. Em seguida, temos o paradoxo do cidadão, que se expressa do seguinte modo: quanto mais o homem, enquanto indivíduo, buscar a sua própria felicidade, mais estará contribuindo para o bem-estar da sociedade (entendida como gênero humano). Por último, há o paradoxo do filósofo: embora ele afirme que o curso da história seja determinado pela força das coisas, e pelas exigências da natureza, entende todavia sua própria atividade intelectual como intervenção efetiva que deve e pode, se não transformar, pelo menos acelerar a cadeia dos acontecimentos. Este três paradoxos constituem o objeto desta segunda parte do nosso trabalho. Consideremos o primeiro deles. Nada parece mais natural do que a reação de

1 - Paradoxe sur le comédien, Oeuvres Esthétiques, Vernière, pp. 306 à 310.

"de algum motivo interior ou exterior, de alguma impressão presente, de alguma reminiscência do passado, de alguma paixão, de algum projeto para o futuro" ⁶. E se o homem não é livre de querer ou não querer, não se poderia a rigor falar de virtude. A auto-consideração, o remorso, o arrependimento, perderiam seu sentido, já que não se poderia imputar ao homem o mérito ou o demérito de suas ações. A resposta de Bordeu no Sonho é neste sentido muito explícita. Ao invés de falarmos de vício e virtude, é preciso falarmos de uma boa constituição ou de uma má constituição: "on est heureusement ou malheureusement né" ⁷. Assim, o bem e o mal só podem ser definidos como beneficência ou meleficência. Ou seja, são definidos na sociedade, que encoraja as ações de um benfeitor e que castiga as ações de um malfetor. O que significa dizer que a moralidade propriamente dita se ins-taura com a lei, e que, do ponto de vista estritamente individual, não se deve atribuir conotação moral às ações dos homens.

Na Carta a Landois, de 1756, a questão da virtude é tratada de maneira idêntica à do Sonho. O texto sugere que há duas maneiras de tratar a virtude: a que Diderot chama de moralista, que emprega o tom do pregador ⁸, e a maneira filosófica. Ao se dirigir a Landois no tom do filósofo, ele afirma que não há seres livres, e que todos somos aquilo que convém à ordem geral do mundo. Não se age sem motivo, a li-

6 - Idem. p. 363..

7 - Idem. p. 364.

8 - Lettre à Landois. AT. t. IX. pp. 432-438.

berdade é "um palavra vazia de sentido" ⁹. Nossas ações têm sempre como causa as determinações da ordem natural das coisas, a nossa constituição física, e a cadeia dos acontecimentos de nossa história pessoal. O que nos engana é a grande variedade destas ações, que nos leva a considerá-las espontâneas, quando, na verdade, não são. Este equívoco se deve a nossa ignorância de suas causas ¹⁰. Além disso, confundimos sempre o voluntário com o livre. A ação voluntária é apenas a ação determinada e consentida. A diferença entre o voluntário, o involuntário e o livre é explicitada nos Elementos de Fisiologia: o batimento cardíaco é involuntário; se tenho fome, se há alimento ao meu alcance, e estendo a mão para pegá-lo, este movimento é voluntário, pois consentido; mas o consentimento não significa liberdade. Mesmo que ignoremos suas causas, as ações voluntárias se devem a "um impulso exterior ou interior ao animal" ¹¹. Segundo os termos da Carta a Landois, a crença na liberdade da vontade é apenas um preconceito muito antigo" ¹². E se não há liberdade, não há vício nem virtude, e o que distingue os homens é a beneficência ou a maleficência. Tal como no Sonho, Diderot conclui, na Carta, que o malfeitor deve ser punido, e o benfeitor apresentado como exemplo, já que, embora não

9 - Idem, p. 435.

10 - Tema que já está presente no verbete "animal", da Enciclopédia, de autoria de Diderot.

11 - Éléments de Physiologie, AT, t. IX, p. 326.

12 - Lettre à Landois, op. cit., p. 436. Nota-se aqui, aliás, um novo traço do espinosismo diderotiano. No escolio da proposição II da ética III, temos que "...os homens julgam que são livres apenas porque são conscientes de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados".

sendo livre, o homem é um ser "modificável". Estas considerações devem nos levar, segundo o autor, a uma filosofia "plena de comiserção", que "não se irrita com o malfeitor mais do que contra um furacão que nos enche os olhos de poeira" ¹³. Neste sentido, a sabedoria consiste em não censurar os outros, e em não se arrepender de nada.

O discurso filosófico da Carta a Laudois, permite portanto ao leitor chegar às seguintes conclusões: os homens são levados a agir por causas que na maioria das vezes ignoram. Trata-se da única espécie de causas que existe: são causas físicas ¹⁴. Assim, não há por que julgar suas ações dignas de elogio ou de censura. Cada um age conforme pode agir, segundo a sua constituição. Mas os comportamentos prejudiciais à vida comum devem ser punidos pela lei, não porque sejam imorais, mas porque ameaçam o bem-estar dos outros. Não há norma de conduta que seja universal, a não ser no caso estrito dos deveres para com a sociedade.

Remeter a moral à utilidade social significa, para Diderot, como mostra Yves Benot, ter de enfrentar a seguinte alternativa: esta utilidade social deve ser definida a partir da estrutura da sociedade estabelecida ou em função de uma sociedade à qual se aspira? ¹⁵. Tendo em vista a crí-

13 - Idem. idem. É curioso notar que esta "comiserção" não implica condescendência. Diderot diz claramente que "o malfeitor é um homem que se deve destruir e não punir", e que é preciso "destruir o malfeitor em praça pública". A compreensão dos motivos do malfeitor não deve impedir a execução da justiça.

14 - Idem. idem.

15 - Benot, Yves. Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme, Paris, F. Maspero, 1970. p.72.

tica de Diderot às instituições do antigo regime, a primeira alternativa parece estar excluída. Mas, no segundo caso, a sociedade pela qual se luta deveria ser definida a partir de um conjunto de valores de qualquer natureza, que estabelecesse o que é socialmente útil ou prejudicial. Além disso, a audácia e o caráter incisivo da solução dada ao problema moral no Sonho e na Carta a Landais precisam ser confrontados a outros textos nos quais, à primeira vista, a questão da virtude parece ser tratada de maneira diferente. Basta lembrar, por exemplo, as obras sobre o teatro. No Discurso sobre a poesia dramática, Diderot aconselha aos que se interessam pelo teatro que "ao escrever, deve-se sempre ter em vista a virtude e as pessoas virtuosas" ¹⁶. O teatro deve ter uma função moral de exortação à virtude, e após um espetáculo, o ideal seria que o perverso deixasse o camarote "menos inclinado a praticar o mal, como se um orador severo e duro tivesse ralhado com ele" ¹⁷. Aliás, segundo Diderot, todas as artes de imitação deveriam ter o objetivo comum de fazer os homens amarem a virtude e odiarem o vício, e cabe ao filósofo fazer uma convocação geral para que todos se unam neste empreendimento pedagógico-moral ¹⁸. Nos Salões de 1763, ao comentar o quadro "Piété filiale" de Greuze, ele faz o elogio do que considera uma "pintura moral", que con-

16 - Diderot, Denis, Discurso sobre a poesia dramática, ed. de L. F. F. de Maltos, S.Paulo, Brasiliense, 1986, p.40.

17 - Idem, p. 43.

18 - Idem, p. 44.

corre para "nos tocar, nos instruir, nos corrigir e nos convidar à virtude" ¹⁹.

Sabemos que as teses apresentadas por La Mettrie no seu Homem-Máquina ²⁰ foram alvo, no século XVIII, de uma crítica generalizada que atribuía ao materialismo do autor um imoralismo cinico. Segundo o Barão de Holbach, La Mettrie faz parte dos filósofos ateus que negam a distinção entre o vício e a virtude, e que pregam a libertinagem e a dissolução dos costumes ²¹. Ora, Diderot, aliando-se ao processo de difamação sofrido por La Mettrie, não hesita em qualificá-lo como "um escritor que não possui as primeiras idéias das verdades fundamentais da moral, esta árvore imensa cuja copa chega aos ceus e cujas raízes penetram ate os infernos, à qual tudo está ligado, onde o pudor, a decência, a polidez, as virtudes mais leves, se é que se pode falar assim, estão vinculadas como a folha ao ramo..." ²². La Mettrie, corrompido nos costumes e opiniões, "não deve ser incluído entre os filósofos" ²³.

Textos desta natureza, pelo menos no que toca ao estilo "moralista", parecem remeter ao conceito tradicional de virtude, que supõe o mérito, e que portanto exige a liberdade, o que seria incompatível com a recusa do livre arbitrio

19 - Diderot, Denis. Oeuvres Esthétiques. Vernière. Paris. Garnier. 1988. p.524. Ver também Essai sur les regnes de Claude et Neron. At. t. III. pp. 259-260.

20 - La Mettrie, J. O. de. L'Homme-Machine. Paris. Denoel Gonthier. 1981. A primeira edição é de 1748.

21 - Holbach. Barão de. Système de la Nature. Paris. 1770. 2eme partie, chap. XII, p. 348.

22 - Essai sur les regnes de Claude et Neron. op. cit. p. 217.

23 - Idem. p. 218.

apresentada no Sonho e na Carta a Landois. Segundo alguns críticos, contradições deste tipo denotam o fracasso de Diderot do ponto de vista da ética. Henri Lefebvre, por exemplo, espanta-se com "este curioso pregador da virtude, que faz questão de não passar por imoral, por imoralista" ²⁴, mas para o qual "a virtude é apenas uma palavra da qual ele não se priva de usar e abusar" ²⁵. Mesmo Yves Benot, cuja leitura procura afastar-se daqueles que insistem em apontar as "contradições" no pensamento de Diderot, faz questão de lembrar que, no Sobrinho de Rameau, no qual Diderot teria trabalhado até 1773, são recolocadas questões sobre a moral, que haviam recebido respostas definitivas em textos anteriores ²⁶.

Penso que, para evitar estas dificuldades, ou para resolvê-las, é preciso ater-se menos ao tom moralista de certas passagens e investigar se a metafísica naturalista instituída no Sonho de D'Alembert permite a formulação de princípios éticos, e de que natureza podem ser estes princípios. A recusa do livre arbítrio por si só não significa necessariamente o fim da ética. Como nota Paul Vernière "Jacques é fatalista, mas não deixa de se conduzir como um ser moral" ²⁷.

24- Lefebvre, Henri, Diderot, ou les affirmations fondamentales du matérialisme, Paris, L'Arche Editeur, 1983, p. 228.

25 - Idem, idem.

26 - Benot, Yves, Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme, OE. cil. P. 73.

27 - Vernière, Paul, introdução à edição de Jacques le fataliste, Paris, Garnier Flammarion, 1970, p. 18.

Ao definir o homem como soma de tendências, e estabelecer o desejo de ser feliz como paixão fundamental. Diderot parece fillar-se à tradição epicurista. Para Epicuro, os seres vivos, enquanto obedecem as suas tendências naturais, procuram o prazer como seu bem. "Chamamos ao prazer, diz Epicuro, o começo e o fim da vida feliz. Com efeito, sabemos que é o primeiro bem, o bem inato, e que dele derivamos toda escolha ou recusa, e chegamos a ele valorizando todo bem com critério do efeito que nos produz" ²⁸. A afirmação de que o prazer é um bem pode ser encontrada, sob várias formas, nos verbetes da Enciclopedia que tratam da moral, o que revela a presença da tradição epicurista no século XVIII. O verbete "prazer", sem identificação de autor, assinala que a natureza conduz os homens pelo prazer. Em primeiro lugar, há uma consonância entre as coisas naturais e nossos sentidos, de tal modo que a grandeza, as cores e a simetria do mundo nos proporcionam prazer. Em segundo lugar, esta espécie de conspiração entre a natureza e nossas inclinações faz com que os sentimentos de amizade, de generosidade, de benevolência sejam sentimentos de prazer. E por isso, diz o autor do verbete, que "todo homem beneficente é naturalmente alegre, e todo homem alegre é naturalmente beneficente" ²⁹. Do mesmo modo, a inquietude, a tristeza, o

28 - Epicuro. Antologia de textos. S. Paulo, Abril Cultural, Col. "Os pensadores", p. 25.

29 - Enciclopedia, op. cit., verbete "plaisir". É preciso assinalar que, a certa altura do texto, o autor fala do prazer do cumprimento do dever em relação a Deus, e se opõe explicitamente a Epicuro. Mas, no seu conjunto, o verbete não contesta o principio epicurista segundo o qual o prazer é um bem.

ódio, são sentimentos desagradáveis, e por isso todo homem malfeitor é naturalmente triste.

Este otimismo naturalista pode ser identificado também na parte final do verbete "virtude", segundo o qual os preceitos da virtude não diferem dos meios de ser feliz ³⁰. No artigo intitulado "voluptuoso", o autor denomina de "rabujentos que devem ser colocados no hospício" aqueles que ensinam a doutrina austera segundo a qual seria preciso abandonar os prazeres sensíveis. A volúpia é o amor pelos prazeres sensuais, e neste sentido todos os homens são mais ou menos voluptuosos ³¹. Enfim, o verbete "epicurismo", de autoria do próprio Diderot, assinala que Epicuro "é o único dentre os filósofos antigos que soube conciliar a moral com aquilo que considerava ser a verdadeira felicidade, e os preceitos morais com os apetites e necessidades da natureza humana" ³². É nesta perspectiva que se deve interpretar a herança epicurista no meio enciclopedista e no pensamento de Diderot: é preciso escutar a prescrição da natureza ³³.

Segundo Diderot, a felicidade consiste na conformidade de nossas ações às indicações da natureza ³⁴. A primeira norma da moral segundo a natureza é o consentimento às paixões. Nos Pensamentos Filosóficos, de 1746, as primeiras páginas são dedicadas a uma apologia das paixões. Em primeiro lugar, Diderot assinala que as paixões são a fonte

30 - Idem, verbete "vertu".

31 - Idem, verbete "voluptueux".

32 - Idem, verbete "epicureisme".

33 - Epicuro, Antologia, op. cit., p. 26.

34 - Essai sur les regnes de Claude et Neron, op. cit., pp. 314-315.

de todos os nossos prazeres. Em segundo lugar, são elas que tornam os homens capazes de grandes coisas. "Sem elas, não há mais o sublime, nem nos costumes, nem nas obras; as artes, sem elas, retornam à infância, e a virtude se torna uma coisa de minúcias" ³⁵. O constrangimento das paixões leva ao aniquilamento da energia da natureza humana. Paixões amortecidas fazem homens mediocres. Esta defesa das paixões, e das paixões fortes, opõe-se, em Diderot, ao projeto da ascese cristã, que vê na submissão ao desejo o perigo de pecado. O ideal da moralidade cristã, segundo os Pensamentos Filosóficos, é destrutivo, na medida em que incita à negação do desejo e da sensibilidade; perverte os sentimentos naturais. A perfeição evangélica é "uma arte funesta de sufocar a natureza" ³⁶, uma regra que só convém a homens melancólicos ³⁷. Consentir à natureza significa portanto para Diderot, recusar a mediocridade e a melancolia, e aderir à exuberância das paixões e ao gozo dos desejos.

Mas o consentimento à natureza significa também a aceitação da inconstância humana. Na Carta sobre os cegos, o diálogo com o cego de Puisseau: assinala que o estado de nossos órgãos e de nossos sentidos exerce um papel decisivo na maior ou menor força de nossas afecções. Os cegos se podem, por exemplo, sentir compaixão se ouvirem a queixa. Do mesmo modo, nós mesmos deixamos de senti-la quando a distância ou a pequenez do objeto produzirem em nós o mesmo

35 - Oeuvres Philosophiques, Vernière, op. cit., p. 10.

36 - Lettres à Sophie Woiland, ed. Babelon, XIII, p. 71.

37 - Oeuvres Philosophiques, op. cit., p. 538.

efeito da cegueira. Assim, compreendemos que alguém possa matar à distância e não ser capaz de atacar um animal com suas mãos ³⁸. Ora, considerando-se que a organização geral, os sentidos, a forma exterior, as visceras, variam de indivíduo a indivíduo, e que, em cada um, "tudo está em vicissitude perpétua...que o sofrimento sucede ao prazer, a saúde à doença" ³⁹; levando-se ainda em conta que nas diferentes fases da vida nós diferimos de nós mesmos ⁴⁰, chega-se à conclusão de que, do ponto de vista das afecções e das paixões esta mesma variedade se reproduz. Toda regra portanto que exigir do homem uma constância absoluta é contrária a sua natureza e tenderá a ser desobedecida. E se tiver o caráter de lei, acabará por transformar em crime ações perfeitamente naturais. Tal por exemplo é o caso do celibato dos padres e da proibição do divórcio. A inconstância das ações humanas e de seus sentimentos se revela sobretudo na paixão sexual. No Ceci n'est pas un conte, que contém duas histórias de infidelidade amorosa, o narrador, Diderot, toma o partido dos infiéis. Na sua opinião, não se pode julgar o caráter de um homem por uma única ação; não se deve exigir de ninguém uma constância severa e rigorosa; nenhum de nós é mestre em reanimar uma paixão que se apaga ⁴¹. Uma outra história de infidelidade, Madame de la Carliere, mostra como uma falta leve pode se tornar um crime

38 - Idem, p. 92.

39 - Oeuvres Esthétiques, Vernière, p. 283.

40 - Idem, idem.

41 - Ceci n'est pas un conte, Oeuvres Romanesques, H. Benac.

aos olhos do publico ⁴². A moral da fábula do punhal e da
 baihna no Jacques le fataliste tem o mesmo sentido: o erro
 não é mudar, mas prometer que nunca mudaremos ⁴³. E e na
 mesma perspectiva que, no Suplemento à viagem de Bougain-
 ville, Diderot contrapõe a liberdade sexual entre os povos
 do Taiti às restrições impostas à sexualidade na civilização
 europeia. O esmoler da esquadra revela a Grou, o taitiano,
 que, no seu país, as relações sexuais se fazem sob certas
 condições e após certas cerimônias, em consequência das
 quais o homem se liga a uma mulher, e a mulher a um homem,
 por toda a vida. Ora, para o selvagem do Taiti, estas regras
 parecem contrárias à natureza e à lei geral dos seres. Com
 efeito, nada lhe parece mais insensato do que "um preceito
 que proscreeve a mudança que ha em nós; que ordena uma cons-
 tância que não pode existir, e que viola a liberdade do
 macho e da fêmea, vinculando-os um ao outro para sempre;
 nada parece mais insensato do que uma fidelidade que limita
 o gosto mais caprichoso a um mesmo individuo, e um juramento
 de imutabilidade entre dois seres de carne, diante de um céu
 que não e em nenhum instante o mesmo, sob grutas que ameaçam
 ruir, em baixo de uma rocha que se transforma em poeira, ao
 pé de uma árvore que racha, sobre uma pedra que balança ⁴⁴.
 Se a natureza inteira esta em constante mudança, não se

42 - Madame de la Carliere, Oeuvres Romanesques, H. Benac

43 - Jacques le fataliste, Paris, Garnier Flammarion, 1970,
 p. 138-139.

44 - Supplément au voyage de Bougainville, Oeuvres Philoso-
 phiques, Verniere, p. 480.

pode esperar nem exigir que o homem permaneça sempre o mesmo.

Jacques Chouillet afirma que o tríptico constituído pelo Ceci n'est pas un conte, Madame de la Carliere e o Su- elemento a viagem de Bougainville tem como resultado a negação do imperativo categórico ⁴⁵. Não há dúvida de que, ao colocar a questão da moral a partir da consideração dos desejos originados na organização que é própria da espécie humana, Diderot se situa num universo absolutamente distinto da ética kantiana. Segundo Kant, o princípio da acção deve ser livre de todas as influências de motivos contingentes, e "ver a virtude em sua verdadeira figura não é mais do que representar a moralidade despida de toda mescla de elementos sensíveis e de falsos adornos da recompensa e do amor de si mesmo" ⁴⁶. Ora, aquilo que Kant considera "falsos adornos" constitui-se, para Diderot, no único fundamento possível da moralidade, que é o desejo de ser feliz. Todo homem, na opinião de Diderot, tem direito à maior felicidade possível, e qualquer obrigação que não possa se conciliar com este direito deve ser rompida ⁴⁷. O dever, moral ou político, deve fundar-se na procura da felicidade. Aliás, na Carta a Landois, Diderot mostra que podemos chegar ao ponto de considerar a virtude como um sacrifício e de nos sentirmos felizes negando nossas inclinações somente na medida em que

45 - Na apresentação da edição de contos de Diderot, Le Livre de Poche, Paris, 1984.

46 - Fundamentação da metafísica dos costumes, S. Paulo, Abril Cultural, Col. "Os Pensadores", p. 133.

47 - Histoire des Deux Indes, ed. 1781, IV, p. 397.

nos tornarmos com isto grandes e dignos aos nossos próprios olhos ⁴⁸. Tudo o que fazemos, fazemos por nós mesmos, e quando parecemos nos sacrificar, na verdade estamos nos satisfazendo.

A apologia das paixões e a aceitação da inconstância humana, porém, não levam Diderot a um ceticismo moral ou a um imoralismo. As efecções e sua variabilidade inviabilizam a postulação de regras atemporais de validade absoluta. Mas a consideração da estrutura própria dos indivíduos da espécie humana num estágio determinado de sua história possibilita a formulação de regras para alcançar a maior felicidade ou bem-estar possíveis, ou, do ponto de vista kantiano, regras que se expressam como imperativos hipotéticos ⁴⁹. A eficácia dessas regras se mede de homem a homem; elas só são universais na medida em que a espécie humana, entendida como tendência a um fim comum que é próprio aos indivíduos que a compõem, possui uma certa universalidade, que se manifesta nas relações de tensão e harmonia entre as fibras orgânicas. A predominância de certas fibras sobre outras, a maior ou menor rigidez do sistema inteiro determinam estados ou naturezas distintas de felicidade.

Nos Salões de 1767, Diderot afirma que "é absolutamente indiferente ser um homem ou um coelho" ⁵⁰. Esta afirmação paradoxal significa, em primeiro lugar, que cada espécie

48 - Lettre à Landais, op. cit., p. 435.

49 - Kant, Fundamentação da metafísica dos costumes, op. cit., p. 126.

50 - Salons, 1767, AT., t. IX., p. 124.

possui o grau de bem-estar que lhe é próprio, ou seja, que a felicidade não varia de uma espécie a outra. Mas significa também que a felicidade varia entre os indivíduos da mesma espécie. Em outras palavras: é indiferente ser um homem ou um coelho, mas não é indiferente ser um homem ou outro. Isto leva Diderot a apontar para a possibilidade de se conceber uma moral própria a diferentes indivíduos ou a grupos de indivíduos de condições semelhantes. Ele pensa, por exemplo, numa moral dos artistas, e que "poderia muito bem ser o

avesso da moral usual" ⁵¹. O texto dos Salões segue uma trajetória curiosa. De início, trata-se de dar à moral um fundamento universal de caráter biológico: "a moral encerra-se no interior da espécie. O que é uma espécie? Uma multidão de indivíduos organizados da mesma maneira. O quê? A organização seria a base da moral? Creio que sim" ⁵². Mas esta moral definida a partir da espécie seria por demais

51 - Idem. p. Esta passagem dos Salões sobre as morais particulares remete, de certo modo, aos "idiotismos morais" do Sobrinho de Rameau, no qual, a um certo momento, Lui pretende mostrar a moi que há uma consciência geral e exceções a esta consciência que são próprias a cada estado ou "métier". (De Neveu de Rameau, Paris, Garnier-Flamarion, 1967, p.78). A aproximação entre os dois textos supõe, todavia, que se tenha tomado posição a respeito da atribuição dos propositos de Lui ao próprio Diderot. No prefácio da edição da Garnier-Flamarion citada acima, Antoine Adam recusa esta interpretação, considerando-a como resultado de "exegeses sutis em demasia" ou como "puros jogos de dialéticos" (p. 17), numa clara referência à tradição que, desde a famosa passagem da Fenomenologia do espírito sobre o Neveu (Hegel, Fenomenologia del espíritu, Mexico, Fondo de cultura económica, 1966, pp. 308 e ss.) tende a ver no diálogo de Diderot não a exposição de "dois sistemas de vida", mas uma espécie de espelhamento entre a "consciência honesta" e a "consciência dilacerada", entre as figuras da razão e da desrazão (Foucault, Histoire de la Folie à l'âge classique, Paris, Gallimard, 1972, pp. 363 a 372), entre o filósofo ilustrado e o anti-filósofo cínico. (Rodrigues Torres, Rubens, Ensaio de Filosofia Ilustrada, S. Paulo, Brasiliense, 1987, pp. 53 a 65). Ora, mesmo que não consideremos as leituras de inspiração hegeliana, é certo que a interpretação de Antoine Adam não resiste à análise do texto. Em boa parte dos casos, é a fala de Lui, e não apenas a de moi que encontra eco em outras obras de Diderot, como é o caso das "morais particulares" dos Salões e os "idiotismos morais" do Sobrinho. Sem a pretensão de querer inovar em algum aspecto que seja nesta polémica, penso que, na verdade, as duas faces, de moi e de Lui, partem do mesmo princípio que estabelece a relação necessária entre as exigências da natureza humana, os apetites e o desejo, e as normas morais. Por si só, este princípio é uma face de dois gumes, e pode fundamentar tanto o cinismo de Rameau quanto a estoicismo do filósofo que "se moquait des besoins" (op.cit. p. 181).

52 - Ide. p. 124.

geral para orientar a vida concreta de cada indivíduo. Por isso mesmo, Diderot pensa em morais particulares a grupos de indivíduos, conforme as suas paixões ou fibras dominantes.

Esta é uma das razões pela qual a busca do "modelo ideal" empreendida pelo personagem Aristo, no Discurso sobre a poesia dramática se revela tão longa e difícil, para terminar com a conclusão de que, este modelo ideal, fabricado "à moda dos escultores", deve ser sempre modificado segundo as circunstâncias. Dirigido inicialmente à questão do modelo de beleza, o texto remete também à noção do modelo moral. A reflexão de Aristo parte da constatação da diversidade entre os homens: "Talvez não haja, na espécie humana inteira, dois indivíduos que apresentem entre si alguma semelhança aproximada" ⁵³. As causas desta variação se encontram na organização geral, nos sentidos, na forma exterior, nos músculos, nas fibras. Destas diferenças resultam outras, na memória, na imaginação, nos gostos, nos talentos. Por fim, há diferenças devidas ao clima, aos costumes, aos governos, etc. Aristo então se pergunta como seria possível que dois homens tivessem precisamente "um mesmo gosto, as mesmas noções do verdadeiro, do bom e do belo" ⁵⁴. Sob o risco de cair num ceticismo tanto moral quanto estético, Aristo investiga a possibilidade de estabelecer uma "medida", que poderia ser a imagem de um homem ideal, criado a partir de elementos constantes tomados da natureza. A construção deste modelo exigiria uma quantidade

53 - Œuvres Esthétiques, Vernière, p. 283.

54 - Idem. idem.

enorme de conhecimentos físicos e morais, e ao final do trabalho, ter-se-ia certamente um homem feito segundo a medida daquele que o fabricou. Ou, como diz Aristo ⁵⁵, cada homem teria um modelo ideal "próprio a seu estado". Para saber o que fazer com ele, a única alternativa seria adaptá-lo às circunstâncias, como o fazem os artistas, que, tendo concebido um corpo humano ideal, modificam-no conforme a condição dos homens que retratam: um homem de letras, um soldado, um carregador, uma mulher grávida são pintados ou esculpidos segundo a sua condição. A vida dos homens altera as proporções do corpo, mas estas variações são executadas pelo artista a partir de uma forma estabelecida, se não como modelo ideal, pelo menos como modelo mais geral ⁵⁶. Para o filósofo, a construção deste modelo exigirá o estudo aprofundado das paixões, dos costumes, dos caracteres, dos usos; ao final desta longa aprendizagem, terá elaborado um simulacro a partir do qual as outras representações dele derivadas poderão surgir ⁵⁷. Assim, se os artistas devem saber que "a beleza não é a mesma para todos - uma criança tem uma beleza que lhe é própria, o adolescente tem a sua, a

55 - Idem. idem.

56 - A Carta ao Senhor Petit, e a sua respectiva resposta, que a edição Assézat-Journeux publica antes dos Elementos de Fisiologia, tratam precisamente desta questão: os artistas, para retratar com fidelidade os homens das mais diversas condições, precisariam possuir um certo conhecimento de anatomia, e ao mesmo tempo reconhecer "os efeitos sucessivos de uma condição, de uma doença, de uma paixão e de uma deformidade sobre as órgãos exteriores de uma figura originalmente da mais perfeita regularidade" (AT., IX, p. 239).

57 - Oeuvres Esthétiques, OE. CIL, p. 286.

do homem feito não é a mesma, muito menos a do ancião" **⁵⁸, o filósofo, por sua vez, deve saber que "a felicidade de um ser não pode ser a mesma felicidade de outro" **⁵⁹.

No Sonho de d'Alambert, a questão da possibilidade do estabelecimento de um modelo face à constatação da diversidade é analisada através de uma outra via. No sistema orgânico que define o homem, é a relação constante entre o centro ou a "origem do feixe", e suas ramificações, que constitui a unidade do animal. Trata-se, evidentemente, da relação entre o cérebro e os outros órgãos. Curiosamente, Diderot introduz um vocabulário político para expressar esta relação: se a origem do feixe comanda, o animal vive sob o despotismo; se são as extremidades, ele vive sob a anarquia **⁶⁰. No primeiro caso, o animal é mestre de si; no segundo, imagem de uma administração fraca, "os fios da malha se sublevam contra o seu chefe" **⁶¹. A oposição despotismo/anarquia, tirada do universo político, dá lugar em seguida a uma outra oposição, desta vez com termos que possuem uma certa conotação moral: se a origem domina os fios, somos firmes; se a origem é dominada, somos fracos **⁶². Além disso, o "estado de anarquia" aparece como uma espécie de doença, cuja cura consistiria na retomada da autoridade por parte da origem **⁶³. De outro lado, a contensão continuada do

58 - Lettre à M. Petit, éléments de Physiologie, op. cit., p. 243.

59 - Salons, 1767, AT, XI, p. 124.

60 - Oeuvres Philosophiques, op. cit., p. 346.

61 - Idem., idem.

62 - Idem., p. 348.

63 - Idem., p. 347.

espírito, que caracteriza o estado de despotismo, é tida como perigosa. Este estado, que pode ser identificado por exemplo no homem em meditação profunda, no fanático que tem visões, no êxtase, e que representa uma tensão violenta dirigida para o centro, não pode perdurar, caso contrário o animal enlouquece **.

As relações entre o centro do feixe e suas ramificações permitem também conceber uma espécie de caracterologia: se a origem ou princípio é vigorosa demais, temos os poetas, os artistas, os entusiastas e os loucos; se é fraca demais, temos os homens brutos; se o sistema inteiro é fraco, os imbecis. E, finalmente, a sabedoria é o resultado de um sistema "energico, bem afinado, bem ordenado" ***. Trata-se, parece, da formulação de um "modelo de sabio", a partir da noção de ordem e harmonia doo sistema, e que remete à metáfora do cravo-filósofo, que apresenta o sabio como um instrumento bem afinado. Nos Diálogos sobre o filho natural, Diderot define a virtude como um certo gosto pela ordem, e este gosto, dominante na espécie humana, nos leva a

64 - Idem. p. 353.

65 - Idem. p. 354.

estabelecer proporções entre os seres **. Neste sentido, a desordem ou desafinação do sistema de fibras pode tornar-se, no plano moral, fonte de mal-estar e de sofrimento, como ocorre no plano físico.

A doutrina do diafragma, apresentada no Sonho, imediatamente após a passagem sobre o "sistema enérgico e bem ordenado", parece confirmar esta noção de "sabedoria". Trata-se de uma teoria segundo a qual o ser humano possui dois centros de atividade, que são o cérebro e o diafragma. Este segundo centro é considerado como o lugar próprio das emoções, e o homem cujo sistema ou feixe de fibras é dominado pelo diafragma é o que se chama de um "homem sensível" *. O termo sensibilidade é tomado aqui como a qualidade de quem a

66 - Que aliás difere do gênio. A genialidade, segundo Diderot, é consequência de uma "fibra tirânica", mais vigorosa no gênio do que nos outros seres da mesma espécie; ela corresponde ao instinto nos animais, no sentido em que predomina sobre todo o resto do corpo. O talento poético de Voltaire, por exemplo, é obra da genialidade. O gênio e o instinto se tocam (Oeuvres Philosophiques, Vernière, p. 355). Na Refutação de Helvétius, a genialidade aparece também como efeito da organização: não é verdade que todo homem seja apto a qualquer coisa (idem, p. 576-580). No fragmento intitulado Sobre o gênio, Diderot concorda que a genialidade consiste "numa certa constituição da cabeça e das visceras, uma certa constituição dos humores", com a condição de que se aceite que não temos uma ideia precisa desta conformação, e de que se acrescente a ela o "espírito observador" (Oeuvres Esthétiques, Vernière, p. 19). O verbo "gênio", da Enciclopédia, escrito provavelmente por Saint-Lambert, mas remanejado por Diderot, estabelece uma interessante comparação entre o gênio e o filósofo. A filosofia exige certas qualidades, como a atenção, a reflexão, a disciplina, que não se reconciliam com o calor da imaginação do gênio. O filósofo trabalha com paciência, o gênio é levado pelo turbilhão das ideias. Na política, um homem de gênio é mais apropriado para fundar ou derrubar um Estado do que para governá-lo e mantê-lo (Encyclopédie, "gênio").

67 - Entretiens sur le fils naturel, Oeuvres Esthétiques, Vernière, p. 128.

todo momento experimenta um tumulto interior. No Paradoxe sobre o comediante esta qualidade é identificada como uma disposição singular, devida à mobilidade do diafragma e à delicadeza dos nervos, que se inclina sempre a emoções violentas e a atitudes extremadas **. Ora, esta disposição orgânica é por assim dizer inata, e o homem assim constituído se deixa tomar a tal ponto pelas emoções que todo o seu corpo é abalado: "abandonado à mercê do diafragma", deixa-se sufocar pelos seus próprios sentimentos **. Experimentando alternativamente o prazer e a dor violentos, permanece como uma criança, que chora e ri ao mesmo tempo ??. Na verdade, o homem sensível se exalta, se entristece e se entedia, e não usufrui propriamente do prazer. Para experimentar o prazer "puro" é preciso que a origem do feixe predomine sobre o centro da emoção. Além disso, o homem sensível, segundo Diderot, nada poderá fazer de grande: não será bom ator, nem um grande político, nem um grande magistrado, nem um homem justo ?!. Ou seja, não será sábio, na medida em que a "crispação do diafragma" acarretará no seu sistema, ao menor acontecimento, "abalos

68 - Rêve. Oeuvres Philosophiques, Vernière, p. 356.

69 - Paradoxe sur le comédien. Oeuvres Esthétiques, Vernière, p. 342: a sensibilidade inclina "a se compadecer, a tremer, a admirar, a temer, a se perturbar, a chorar, a desmaiá-lo, a socorrer, a fugir, a gritar, a perder a razão, a exagerar, a desprezar, a desdenhar, a não ter nenhuma ideia precisa do verdadeiro, do bem e do belo, a ser injusto, a ser louco".

70 - "Vosso diafragma se aperta, e so vos resta uma sufocação que permanece o dia inteiro" (Oeuvres Philosophiques, Vernière, p. 358).

71 - Idem, p. 356.

funestos na origem do feixe" 72. Assim, aquele que possui esta disposição natural da sensibilidade produzida pela grande mobilidade do diafragma, "deverá ocupar-se incessantemente a enfraquecê-la, a dominá-la, a tornar-se mestre de seus movimentos e a conservar todo o império à origem do feixe" 73. Só deste modo será sábio, e reinará sobre si mesmo.

É preciso assinalar que, neste aspecto, Diderot se inspira na tradição médica hipocrática. Ao conceber a virtude como equilíbrio do sistema, ele nos remete à concepção antiga do equilíbrio dos humores. Esta filiação é perfeitamente compreensível: não é por acaso que o porta-voz de Diderot no Sonho de d'Alembert, o médico Bordeu, pertence à escola de medicina de Montpellier, que, ao contrário da escola de Paris, de perfil mecanicista e intervencionista, define-se exatamente por sua formação clássica, pelo recurso aos textos do corpus hipocrático, e que, portanto, ensina uma prática médica que afirma o poder autoregenerador da natureza. A diferença situa-se no fato de que, ao invés de falar no equilíbrio dos humores, Diderot fala em equilíbrio entre fibras nervosas, ou entre "feixes" ou centros de atividade nervosa.

A doutrina do diafragma também remete à tradição hipocrática, segundo a qual este órgão dispõe "ao delírio e

72 - Paradoxe sur le comédien, op. cit., p. 362. Aliás, o paradoxo do ator consiste exatamente nisto: quanto mais ele puder dominar seus próprios sentimentos, maior será o seu talento para transmitir ao expectador os sentimentos da personagem.

73 - Oeuvres Philosophiques, op. cit., p. 359.

ao transporte" 74. A Enciclopédia, descreve também os sintomas de um delírio frenético devido a um desarranjo no diafragma. O doente parafrenético apresenta respiração difícil, riso tumultuoso e convulsivo, palpitações, que se explicam a partir do fato de que existe, entre o cérebro e as vísceras, uma influência recíproca considerável 75. Assim, a saúde consiste, sob este aspecto, numa espécie de "duumvirato" no qual as atividades do cérebro e das vísceras não se sobreponham umas às outras 76. E por esta razão que o homem cujo centro de paixões e emoções tende a prevalecer precisa, para recobrar seu equilíbrio, esforçar-se para fortalecer o outro centro ativo que se situa no cérebro.

Esta espécie de ascese fisiológica, entendida como o exercício do sábio para alcançar a plenitude, não se constitui como negação do prazer. Em textos posteriores ao Sonho de d'Alembert, Diderot reafirma sua recusa de uma filosofia que reduza o homem à mediocridade do gozo 77. Não se trata também da sabedoria do estoíco, para o qual, segundo Diderot, "o desprezo da volúpia é a própria volúpia" 78. O es-

74 - Idem, p. 357.

75 - Hipócrates, Oeuvres Complètes, ed. Littré, Paris, Baillière, 1839, vol. 8, p.467. Trata-se de um texto intitulado "Des maladies des jeunes filles". Ocupando-se primeiramente das doenças caracterizadas por perdas de conhecimento e crise de terror, que ameaçam sobretudo as moças solteiras, Hipócrates atribui este desequilíbrio ao acúmulo do sangue que, vindo do útero, sobe para o coração e o diafragma. A estas doentes o médico aconselha o casamento, que pode restabelecer o equilíbrio do fluxo sanguíneo.

76 - Encyclopédie, op. cit., verbete "paraphrenesie".

77 - Idem. O autor do verbete atribui a expressão duumvirato a Van Helmont.

78 - Por exemplo, nas Observações sobre o Nakaz de 1774, (Oeuvres Politiques, Verniere, p. 404).

toicismo rigoroso assemelha-se a um voto de apatia" 79, que é contrário à plena realização da energia da natureza humana. Em contrapartida, ao devolver à origem do feixe o domínio sobre o diafragma, ou, em outras palavras, ao manter a sensibilidade sob a vigilância da razão, o sábio do Sonho é o único que pode usufruir do "prazer puro", que não se mistura com a dor 80, ou ainda, do prazer meditado, que não se confunde com a embriaguez. Sem dúvida, este exercício do sábio diderotiano se assemelha ao cálculo refletido de Epicuro, mas reflete também, de certo modo, a inspiração espinosista da ética de Diderot: agir por virtude não é, segundo Espinosa, outra coisa senão agir, conservar o seu ser, viver sob a direção da razão 81. Tanto num caso quanto no outro, estabelece-se uma hierarquia entre o corpo e o pensamento. Todavia, esta hierarquia não ameaça em nada a metafísica monista. Para Espinosa, a alma é constituída pela ideia do corpo 82, e ambos são modos que exprimem os atributos de Deus ou da natureza 83; para Diderot, a alma é uma parte do corpo 84, origem do feixe nervoso que constitui a unidade do homem.

A hierarquia entre o pensamento e as emoções, ou entre o cérebro e o diafragma permanece pois, em Diderot, uma hierarquia orgânica, que caracteriza exatamente a espécie huma-

79 - Essai sur les passions de Claude et Neron, op. cit., p. 314-315.

80 - Idem, p. 309.

81 - Oeuvres Philosophiques, op. cit., p. 359.

82 - Espinosa, Ética, IV, prop. XXIV.

83 - Idem, II, prop. XIII.

84 - Idem, idem, prop. I e II.

na, na qual, "o órgão do julgamento" é dominante **. É por esta razão que a condição daquele que controla racionalmente a experiência do prazer é de felicidade, tal como para Espinosa **. Não estamos diante de uma negação da norma, nem de um amoralismo, mas da constituição de uma norma que não culpabiliza. A predominância do diafragma não é um erro, nem um vício, mas apenas um estado menor ou menos intenso de felicidade.

No Comentário sobre Hemsterhuis, retomando as teses do Sonho de d'Alembert, Diderot define a tendência à felicidade como uma fonte constante e permanente de nossas ideias morais, e acrescenta que "toda lei contrária é um crime de lesa-humanidade e um ato de tirania" *. Deste modo, a reflexão sobre a moral remete imediatamente à política, sob dois pontos de vista. Em primeiro lugar, porque, precedendo a política, a ética só se completa nela, na medida em que a relação entre a tendência individual à felicidade e a mesma tendência do gênero humano enquanto espécie se resolve na sociedade. Em segundo lugar, porque, precedendo a política, a ética se constitui como seu fundamento. Pois, para Diderot, o contrato social não dá origem a uma ruptura entre o

85 - Elements de Physiologie - op. cit. p. 377-378. Ou ainda: "Ao invés de alma, eu digo origem do feixe, ou homem" (Refutation d' Hemsterhuis, op. cit., p. 61).

86 - No Ensaio sobre Sêneca, lemos o seguinte: "Homem, pense que deves a qualidade que te distingue dos animais a fraqueza dos seus órgãos. Ambicionas o olhar penetrante da águia? Tu olharias sem cessar. O olfato do cão? Farejarias de manhã até à noite. O órgão do teu julgamento permaneceu predominante e o mestre" (Essai sur les regnes de Claude et Neron, op. cit., p. 394).

87 - "A felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude" (Ética V, prop. XIII).

estado natural e o estado civil. | O homem vive em sociedade para alcançar mais facilmente a sua própria felicidade. | e o contrato não implica em renúncia aos seus anseios naturais. Assim, o princípio da felicidade, que rege a ética, deve fundar a política. Nas Observações sobre o Nazaz, Diderot classifica como absurda toda legislação que obrigue o cidadão a sacrificar continuamente o seu gosto e sua felicidade ao bem-estar da sociedade **.

Numa perspectiva naturalista, a sociedade, assim como o organismo, é um agregado mais ou menos estável, resultado ao mesmo tempo do concurso e da tensão entre as forças que a compõem. O bem-estar do indivíduo, como parte constitutiva do corpo social, exige e simultaneamente resulta do bem-estar do sistema inteiro **. O princípio que deve regular a política é, tal como tinha ocorrido com a antropologia, o princípio da continuidade: entre o material, o moral e o político não há ruptura ou mutação.

88 - Réfutation d'Heisterhuis, op. cit., p. 59.

89 - Oeuvres Politiques, Vernière, p. 404.

CAPÍTULO II

Prazer e política

"Je veux que la société soit heureuse; mais je veux l'être aussi et il y a autant de manières d'être heureux qu'il y a d'individus."

(Diderot, Observations sur le Nakaz)

No verbete intitulado "direito natural", escrito por Diderot em 1755 para o quinto volume da Enciclopédia, lemos que "o homem que só escuta a sua vontade particular é o inimigo do gênero humano"¹. Ora, segundo as teses do Sonho de d'Alambert, a vontade é sempre determinada, e tem sua origem na estrutura do corpo. A organização corporal, por sua vez, é definida como um conjunto de tendências tendo em vista sempre o bem-estar do indivíduo e sua duração na existência. Podemos então nos perguntar se, para Diderot, o homem não estaria destinado irremediavelmente a combater seus semelhantes em nome do seu próprio bem-estar, tornando-se

1 - Encyclopédie, op. cit., verbete "droit naturel".

assim, como indica o verbete da Enciclopédia, o grande inimigo de sua espécie. ²

Aliás, o texto de 1755 coloca explicitamente a questão nos seguintes termos: "Temos uma existência pobre, contenciosa, inquieta. Possuímos paixões e necessidades. Queremos ser felizes; e a todo momento o homem injusto e apaixonado se sente levado a fazer ao outro aquilo que não gostaria que fizessem a si mesmo" ³. O tema remete à noção de estado de natureza como situação de guerra em Hobbes: trata-se da inferência, a partir das paixões, de que a natureza dissocia os homens, "tornando-os capazes de atacar-se e destruir-se uns aos outros" ⁴. Todavia, Diderot não adere à tese hobbesiana segundo a qual o estado de conflito generalizado decorreria da própria natureza humana. No verbete "hobbismo" da Enciclopédia, ele refuta a idéia de que o estado de guerra de todos contra todos seja inevitável na ausência de um poder político. Segundo Diderot, Hobbes, vivendo num tempo de guerra civil e de convulsões sociais, teria tomado um

2 - É de se notar que o equilíbrio entre o cérebro e o diafragma, como regra de comportamento individual em vista do bem-estar, não basta, por si só, para garantir a convivência pacífica.

3 - Encyclopédie, op. cit., verbete "droit naturel".

4 - Hobbes, T., Leviatã. São Paulo, Ed. Abril, 1974, p. 80.

momento histórico tumultuado como regra geral" ⁵. Um equívoco da mesma natureza teria ocorrido com Rousseau: observando que homens do seu tempo, versados na filosofia e nas artes, odiavam-se e disputavam entre si a glória, a consideração e a riqueza, acreditou que foi o progresso do conhecimento e das letras que destruiu a bondade natural do homem. "Outros tempos, diz Diderot, outras circunstâncias, outra filosofia ⁶. É como se Diderot quisesse retornar, contra Rousseau, de uma maneira enviezada, o argumento que este utiliza contra a tradição do direito natural. Ambos, Rousseau e Hobbes, estariam transportando para a natureza idéias que haviam tomado da sociedade ⁷.

Na verdade, nesta polêmica, há dois aspectos que é preciso assinalar. Em primeiro lugar, a noção de estado de natureza para Diderot difere essencialmente daquela utilizada tanto por Hobbes quanto por Rousseau. Diderot não coloca a origem da sociedade em termos políticos. Toda a evolução da humanidade está, para ele, inscrita na própria estrutura do animal humano. A história do homem em sociedade é apenas um

5 - A interpretação feita por Diderot da doutrina de Hobbes é no mínimo curiosa: "...o parlamento estava separado da corte, e o fogo da guerra civil era ateadado em todos os lugares. Hobbes, defensor da majestade soberana, atraíu o ódio dos democratas. Então, vendo as leis pisoteadas, o trono abalado, os homens levados por uma vertigem geral a cometer ações atrozes, pensou que a natureza era má, e daí toda a sua fábula ou sua história sobre o estado de natureza. As circunstâncias fizeram sua filosofia: tomou alguns acidentes momentâneos como regras invariáveis da natureza, e tornou-se o agressor da humanidade e o apologista da tirania". Ver o verbete "Hobbisme" na Enciclopédia.

6 - Encyclopédie. "Hobbisme".

7 - Rousseau, J. J., Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, p. 132.

momento da longa história da matéria organizada. Assim, pensamento, linguagem e sociabilidade são elementos da natureza humana. O estado de natureza não é portanto uma situação hipotética, mas a condição na qual vivem os selvagens da época, e mesmo a condição na qual já viveram todos os povos civilizados. Desta diferença fundamental deriva o segundo aspecto que queremos assinalar: no caso de Hobbes, o pacto que institui o Estado reduz as vontades particulares a uma vontade única ⁸. No caso de Rousseau, com o pacto, "cada particular põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral" ⁹, constituindo assim o corpo político. Para ambos, dá-se a ruptura com um estado de guerra (de caráter primitivo para Hobbes, e de caráter derivado da vida social, para Rousseau) e a instituição do estado civil, no qual a lei estabelece os limites da ação individual tendo em vista o bem público.

Diderot reconhece, evidentemente, que quando há oposição entre os interesses individuais é necessário recorrer a uma instância superior ou exterior aos indivíduos para arbitrar o conflito e evitar a destruição mútua. Mas esta instância permanece, como veremos, uma instância natural: a vontade geral da espécie. Num conflito de interesses, se o indivíduo não puder decidir sobre o caráter justo ou injusto

8 - Segundo Hobbes, a transferência de direitos que caracteriza o pacto "é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles (os pactuantes) numa só e mesma pessoa...". Ver *Leviatã*, São Paulo, Ed. Abril, 1974, segunda parte, capítulo II, p. 109.

9 - Rousseau, J. J., *Du Contrat Social*, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1964, p. 361.

de uma ação, por ser, neste caso, ao mesmo tempo juiz e parte interessada, a causa deve ser levada "diante do tribunal do gênero humano" ¹⁰ ou diante da vontade geral, a única que pode garantir critérios universais para a ação moral.

Notemos que a noção de vontade geral tal como é definida por Diderot no verbete "direito natural" é anterior e difere radicalmente do sentido que possui no Contrato Social. Para Rousseau, a vontade geral, que não se confunde com a vontade de todos, é, por assim dizer, instituída pelo pacto ¹¹, e se manifesta nas deliberações do povo constituído enquanto tal. No caso de Diderot, a definição da vontade geral se faz num outro plano, a partir da noção de espécie. A tendência fundamental da espécie é a sua própria conservação. "O bem de todos é sua única paixão" ¹². A vontade geral é o resultado desta tendência natural. Ela deve preceder a qualquer deliberação acerca de interesses particulares, independentemente da lei. De tal modo que só poderá ser definida como justa uma ação que não puder ser contestada pela espécie inteira ¹³. Assim, a universalidade da ação moral, negada num primeiro momento, é restituída através da idéia da conformidade que se estabelece, através da tendência ou paixão fundamental da espécie, entre o individual e o coletivo.

10 - Encyclopédie, op. cit., verbete "droit naturel".

11 - Rousseau, J. J., Qu Contrat Social, Op. cit., livro I, cap. VI e Livro II, cap. III.

12 - Encyclopédie, verbete "droit naturel". É por isso que o texto acrescenta que, se os animais possuíssem uma linguagem, poder-se-ia falar de uma vontade geral de sua espécie.

13 - Idem, idem.

O risco que se corre com esta definição de vontade geral é claro: pode ser que apareça como vontade geral o que está estabelecido numa determinada sociedade. Pois, na verdade, não há como consultar esta vontade geral a não ser interrogando os homens que, na sua vida concreta, estão mergulhados em relações sociais, econômicas e políticas. Diderot parece estar consciente desta dificuldade. No verbete em questão, ele afirma a necessidade de tornar a consulta à vontade geral a mais ampla possível. É preciso interrogar os princípios do direito de todas as nações civilizadas, as ações sociais dos povos primitivos, e mesmo os acordos tácitos que os inimigos do gênero humano fazem entre si. Por último, é preciso atentar para a indignação que certas ações causam na maioria dos homens. Por este sentimento a espécie manifesta a sua vontade.

Cabe notar que esta exigência de uma consulta generalizada, seja às instituições, seja ao sentimento de indignação, não chega a ser suficiente para garantir que se está diante da vontade geral, e não diante da vontade de grupos particulares. Em outras palavras: o naturalismo de Diderot não está imune às críticas dirigidas às doutrinas do direito natural pela tradição marxista, que denuncia na naturalização das relações sociais a consideração dos direitos burgueses como se fossem direitos do homem em geral, e a conseqüente apresentação do particular (as aspirações de uma classe) como universal, num típico procedimento ideológico. Henri Lefebvre, por exemplo, insiste que é preciso assinalar

a grande "mistificação" presente na obra de Diderot, que consiste, segundo ele, no seguinte: no momento em que, com o desenvolvimento capitalista, o homem se afasta do natural. Diderot põe a natureza em evidência. A noção de natureza humana, ainda segundo Lefebvre, possui um alcance crítico muito grande na medida em que se opõe à metafísica e a teologia, mas, na verdade, o que se apresenta como natureza humana não passa da encarnação do burguês **.

Não se pode, evidentemente, negar o peso das determinações históricas no processo de elaboração de uma filosofia, sobretudo no século das luzes, que produziu um pensamento que é, em suas linhas fundamentais, eminentemente político. Ao contrário, no caso específico de Diderot, é o reconhecimento destas determinações que permite ressaltar o potencial crítico (ou a força ideológica) dos conceitos de natureza e natureza humana em relação às instituições do antigo regime. Ao assinalar este potencial crítico, entramos em contato com um dos traços fundamentais da filosofia da ilustração e com o naturalismo de Diderot em particular.

Em que consiste o naturalismo político de Diderot? Em primeiro lugar, segundo uma perspectiva naturalista, a vida em sociedade é entendida como um instrumento natural que permite aos homens enfrentar com maior facilidade a luta pela sobrevivência e pelo bem-estar. A própria instituição da sociedade é natural. O pacto não significa uma ruptura com um estado de natureza, mas decorre da própria natureza.

14 - Lefebvre, Henri. Diderot, ou les affirmations fondamentales du matérialisme. Paris. L'Arche éditeur, 1983. p. 24.

No verbete "soberanos" da Enciclopédia o autor afirma que a luta dos homens contra a natureza é o princípio da sociedade. Impondo aos homens necessidades e expondo-os constantemente ao perigo, a natureza leva-os a se reunirem, "para serem mais felizes" ¹⁵. Nos Diálogos com Catarina II, Diderot retoma esta visão utilitarista da origem das sociedades: "a luta dos homens contra a natureza é o primeiro princípio da sociedade" ¹⁶. A superioridade das forças adquiridas na associação levou muito cedo à vida em comum. Tudo o que tende a isolar o homem do homem enfraquece o seu poder ¹⁷.

Esta doutrina da origem natural das sociedades exclui qualquer gênero de contratualismo que implique na exigência de alienação de direitos. Contra Rousseau, Diderot afirma o instinto natural da sociabilidade, entendendo aqui por instinto o instrumento natural das espécies para garantir a sua conservação. Esta idéia está expressa de modo claro nas Observações sobre o Nakaz, onde, no capítulo LXXII Diderot escreve que "os homens se reuniram em sociedade por instinto, assim como os animais fracos se reúnem em rebanhos.

15 - Encyclopédie, verbete "souverain". Sua autoria é incerta. Ele precede o artigo "souveraineté", que é de Jaucourt. Ver também o verbete "honneur": "o homem nas florestas, onde a natureza o colocou, ... associa-se aos homens para combater a natureza".

16 - Entretiens avec Catherine II. Oeuvres Politiques, Vernière, p. 304.

17 - Idem, idem.

Certamente não houve, primitivamente, nenhuma espécie de convenção" 18.

O segundo princípio do naturalismo político de Diderot diz respeito ao fundamento do poder político, e é estabelecido desde 1751 no verbete "autoridade política" da Enciclopédia. A vida em sociedade está inscrita na natureza humana, mas o poder de um homem sobre o outro não tem nenhum fundamento natural: "nenhum homem recebeu da natureza o direito de comandar os outros" 19. O poder tem duas fontes: ou o consentimento daqueles que se submetem, ou a força. O poder adquirido pela força dura enquanto durar a força daquele que comanda. Se os que se submetem adquirirem uma força maior, derrubarão o opressor com direito e com justiça. O poder que tira sua origem do consentimento exige que sejam estabelecidas regras que determinem as condições de seu exercício.

Curiosamente, Diderot desenvolve uma justificativa de natureza teocrática para a doutrina apresentada no verbe-

18 - Observations sur le Nègre, Oeuvres Politiques, Vernière, p. 403. No capítulo seguinte, a mesma idéia é retomada: "Os cães selvagens associam-se e caçam juntos, as raposas associam-se e caçam juntas. O homem isolado não teria podido vigiar a cabana, preparar alimentos, caçar, combater os animais, vigiar os rebanhos, etc. Cinco homens fazem e fazem bem todas essas coisas".

19 - Encyclopédie, Op. cit., verbete "autorité politique", de Diderot. "Este princípio se aplica até à autoridade paterna, que termina tão logo os filhos possam se conduzir por si mesmos".

te ²⁰, e que é desenvolvida do seguinte modo: nenhum homem pode se entregar sem reserva a outro, porque ele pertence a um mestre superior, que é Deus. Só Deus tem poder sobre as criaturas, e ele não delega sua autoridade a ninguém. Diferentemente de Bossuet, para o qual Deus comunica seu poder aos príncipes, Diderot afirma que Deus pode permitir, para o bem comum, que os homens estabeleçam entre si uma certa ordem de subordinação, mas sempre com medida e com reserva. Toda submissão sem reservas (portanto, todo poder absoluto) pode ser considerada como idolatria. A habilidade de Diderot consiste exatamente em contestar a justificação teológica do direito divino dos reis através de uma outra justificativa teológica que exige limites para a submissão à autoridade política. Na verdade, a conclusão que se impõe é a de que o poder político deve ser necessariamente limitado: toda submissão deve ser regrada. Ninguém pode entregar-se cegamente e sem reservas ²¹.

Esta crítica a todo poder absoluto, cuja natureza se explica pelas pressões que a publicação dos primeiros tomos da Enciclopédia vinha sofrendo da parte da censura real e sobretudo da parte dos jesuítas, é retomada por Diderot, por outras vias, nos textos escritos a partir dos anos 1770.

20 - Vernière se pergunta, a respeito desta passagem, se Diderot seria sincero, prudente ou hábil (Oeuvres Politiques, Vernière, p. II). Deve-se lembrar que, dois anos antes, houve o episódio de Vincennes, e que, mesmo sob esta forma artificiosa, os princípios expostos no verbete causaram grande escândalo, sobretudo entre os jesuítas que, nas Mémoires de Trévoux, de 1752, dedicaram várias páginas à crítica da doutrina.

21 - Encyclopédie, op. cit., verbete "autorité politique".

Trata-se, nesta nova série de argumentos contra o poder absoluto, de definir a felicidade do cidadão ou dos súditos como o critério da verdade da lei e de seu conseqüente poder de ordenar. Nos fragmentos preparados por Diderot para as conversações que manteve com Catarina II, em 1773, ele apresenta como falsa toda lei que prescrever algo contrário à felicidade do homem. O desejo de ser feliz é uma tendência "natural, invencível, inalienável" e deve se constituir como a única fonte dos verdadeiros deveres e de toda boa legislação ²². Em 1781, ao redigir os textos destinados à História das duas Índias, de Raynal, Diderot assinala que "cada criança que nasce num estado, cada novo cidadão que vem respirar o ar da pátria que escolheu ou que a natureza lhe deu, tem o direito à maior felicidade possível. Toda obrigação que não puder conciliar-se com esta deve ser rompida. Toda reclamação contrária é um atentado aos seus direitos ²³.

Esta relação entre a felicidade e a lei, entre a política e o prazer, se explica, a meu ver, na medida em que Diderot tende a conservar, na sua concepção da sociedade, a doutrina molecular que constitui o fundamento de sua cosmologia e do seu modo de entender a natureza animal e humana. Assim como, nos seres vivos, as moléculas e os órgãos guardam a sua vida própria, constituindo, no seu conjunto, a vi-

22 - Entretiens avec Catherine II, Oeuvres Politiques, Vernière, p. 321. Um pouco antes, lê-se também que "a lei que prescreve ao homem uma coisa contrária a sua felicidade é uma falsa lei, e é impossível que dure" (idem, p. 320).

23 - Histoire des Deux Indes, de Raynal, ed. de 1781, IV, p. 397.

da do organismo inteiro, do mesmo modo, na sociedade, cada indivíduo preserva sua paixão fundamental de ser feliz. O corpo social é, do mesmo modo que o corpo orgânico, um sistema de encadeamento de forças ou soma de tendências.

Jacques Chouillet nota, acertadamente, que a metáfora do corpo social é tão antiga quanto a filosofia ²⁴. Mas no caso de Diderot, ela adquire contornos específicos graças às noções que ele desenvolveu acerca do organismo animal no Sonho de d'Alembert e nos Elementos de Fisiologia, segundo as quais o sistema animal comporta relações de complementaridade e harmonia entre as partes que não excluem a tensão entre forças. A aplicação desta imagem do organismo à sociedade apresenta, dentre outros, o seguinte resultado: não se descarta, no corpo social, a presença e a ação de relações de oposição, independentemente das formas de governo. É este o sentido da metáfora das esferas nas Observações sobre o Nakaz, na qual tanto a democracia quanto a monarquia são definidas em termos de pressão ²⁵. O estado democrático, segundo Diderot, pode ser representado como um conjunto de esferas colocadas no mesmo plano, e o estado monárquico como um conjunto de esferas montadas em pirâmide. No primeiro caso, a pressão se exerce no mesmo nível, no segundo, a pressão se faz de cima para baixo. Em ambos os casos, existe a possibilidade de ocorrências de abalos ("secousses"). Outro resultado da assimilação do social ao orgânico é que a

24 - Chouillet, Jacques, Diderot, poète de l'énergie, op. cit., p. 279..

25 - Observations sur le Nakaz, Oeuvres Politiques, Vernière, p. 378.

sociedade deve passar por fases de desenvolvimento, crescimento e dissolução ²⁶.

De outro lado, esta mesma assimilação sugere que o corpo social terá sua estabilidade ameaçada sempre que houver despotismo ou anarquia (que, na fisiologia do Sonho de d'Alembert, correspondem à predominância exacerbada do cérebro e à desordem dos nervos), e, deste modo, se mostra perfeitamente compatível com a doutrina da submissão com medida apresentada no verbete "autoridade política".

É este instrumental naturalista, que se aplica tanto ao problema da origem quanto ao da estrutura da sociedade, que serve de base para a reflexão de Diderot sobre os problemas de seu tempo: o despotismo, a colonização e a escravidão, o poder do clero, a desigualdade de condições. Tomemos, em primeiro lugar, a crítica de Diderot ao despotismo. O verbete "autoridade política" havia fornecido o primeiro argumento contra o despotismo, ao negar legitimidade à qualquer submissão sem reservas, ou a qualquer poder absoluto. Ora, o século XVIII conheceu a figura curiosa do "déspota esclarecido", espécie de encarnação da razão na política, cujo poder, mesmo sendo absoluto, se justificaria pela sua sabedoria ao conduzir os homens à plena realização. O ideal do despotismo esclarecido seduziu muitos filósofos da época, sobretudo Voltaire, e, dentre os monarcas europeus, Frederico da Prússia e Catarina da Rússia eram considerados como modelos de déspotas esclarecidos. Diderot

sempre manteve distância em relação a Frederico, e após sua viagem à Rússia, afasta-se também de Catarina. Nos textos escritos a partir dos anos 1770, sua crítica ao poder despótico em geral passa a conter objeções específicas à forma do despotismo esclarecido. Tais objeções, que encontramos em passagens dos Diálogos com Catarina II (1773), na Refutação de Helvetius (1774), nas Observações sobre o Nakaz (1774), e, por último, no Ensaio sobre Sêneca (1778), se caracterizam por assinalar, através de várias imagens, o fato de que, sob o governo de um déspota, mesmo esclarecido, justo e bom, o povo, sob o pretexto de estar sendo bem conduzido, instala-se numa apatia que o tornará, após um certo tempo, incapaz de resistir a qualquer opressão. Por esta razão, segundo Diderot, o pior que pode acontecer a uma nação é ser governada por uma série de dois ou três reinados de despotismo justo e esclarecido: ela ficará reduzida a uma escravidão da qual não se pode saber a duração **. A apatia do povo sob o despotismo esclarecido se dá por esquecimento. "Um déspota, diz Diderot, ao governar segundo a sua própria vontade, comete um crime. É um bom pastor que reduz seus súditos à condição de animais, fazendo-os esquecer o sentimento da liberdade, sentimento difícil de recobrar quando perdido, e lhes oferece uma felicidade de dez anos que serão pagos com vinte de miséria" **. Um governo justo, esclarecido, mas arbitrário, conduz o povo "ao esquecimento completo de seus

27 - Entretiens avec Catherine II. Oeuvres Politiques, Vernière, p. 272.

28 - Idem, idem.

privilégios, à mais completa escravidão" 29. Sob déspotas excelentes, "os povos esqueceriam seus direitos inalienáveis" 30. O tema do esquecimento, que aparece nestas passagens, que são de 1773-1774, é retomado em 1779, no Ensaio sobre Sêneca: "um primeiro déspota, justo, firme e esclarecido é um flagelo; um segundo déspota, justo, firme e esclarecido, é um flagelo maior; um terceiro que se reunisse aos dois primeiros, fazendo com que os povos esquecessem seu privilégio, consumaria a sua escravidão" 31.

O que se esquece sob o despotismo esclarecido é que se tem o direito de deliberar, de se opor. Estabelece-se aos poucos o "costume de servir", o "hábito de respeitar", a "obediência cega". Esquece-se também que se é capaz de "idéias fortes", que se é capaz de andar sem medo 32. O povo acostumado a ser escravo anda sempre à procura de um senhor, assim como um cão perdido na rua, "que chora até encontrar sua casa, onde é alimentado a pão e água e tratado a pauladas" 33. Este esquecimento significa "retraimento do espírito" 34, perda de audácia, enfim, diminuição de energia: sob o despotismo, o povo dorme "o sono doce da morte" 35. Estas imagens nos remetem, sem dúvida, às concepções sobre o organismo humano e animal que aparecem no Sonho de d'Alembert.

29 - Réfutation d'Helvetius, Oeuvres Philosophiques, Vernière, p. 620.

30 - Observations sur le Nakaz, Oeuvres Politiques, Vernière, p. 354.

31 - Essai sur Sêneca, Op. cit., AT. III, p. 325..

32 - Idem, p. 219.

33 - Idem, p. 325.

34 - Idem, p. 219.

35 - Réfutation d'Helvetius, Oeuvres Philosophiques, Vernière, p. 620.

As qualidades do sistema orgânico são consequências das relações entre a origem do feixe e as ramificações. A sabedoria, ou a saúde, não consiste nem na predominância do cérebro, nem na desordem dos nervos, que significam desgaste de energia, mas é o resultado de um "sistema enérgico, bem afinado, bem ordenado" ³⁶. O despotismo, como concentração de força na pessoa do déspota, deixa o corpo social sem energia, num estado de lassidão e de esgotamento ³⁷.

Jacques Chouillet, ao analisar a imagem do corpo social na filosofia de Diderot, se pergunta se o reino das metáforas seria extensivo indefinidamente, ou se haveria um limite para sua aplicação ³⁸. Isto porque o Sonho de d'Alembert e os Elementos de Fisiologia, no que diz respeito às relações entre a origem do feixe e as fibras, nos apresentam apenas duas soluções: ou a origem é dominada pelos feixes, ou os feixes são dominados pela origem, e não se encontra nenhuma passagem que permita imaginar uma relação de igualdade entre o centro e as fibras. No plano político, estas duas soluções são a anarquia e o despotismo, o que contraria o princípio estabelecido na Enciclopédia, segundo o qual "nenhum homem recebeu da natureza o direito de comandar os outros". Deste modo, afirma Chouillet, "o paralelo entre o biológico e o político deve ser tratado com infinitas precauções, o que não diminui em nada, ao contrário, a riqueza

36 - Rêve de d'Alembert, Oeuvres Philosophiques, Vernière, p. 354.

37 - Idem, p. 352.

38 - Chouillet, Jacques, Diderot, poète de l'énergie, Op. cit., p. 285.

de ensinamentos contidos na metáfora do corpo social" 39. Mas ele concorda que o paralelo pode ser efetuado do ponto de vista da idéia da tensão interna do corpo político e da liberação da energia dos indivíduos.

A nação que quiser conservar sua energia, deverá garantir-se contra todas as formas de despotismo, e um dos instrumentos mais eficazes para a realização deste objetivo é a instituição de um corpo legislativo que ao mesmo tempo limite e controle a autoridade do governante. É este o tema do capítulo IV dos Diálogos com Catarina II. A imperatriz havia reunido, em 1767, no Kremlin, uma comissão de 564 membros para discutir as leis do império, mas que foi dispersada no ano seguinte. A opinião de Diderot é que Catarina deve restabelecer esta comissão de maneira definitiva como um corpo de representantes da nação. Segundo o programa apresentado à imperatriz, os membros da comissão deverão ser livremente eleitos pelas províncias, que terão o direito de revogar seus mandatos quando isto for necessário, sem nenhum processo especial. Caberá a esse corpo legislativo conservar as leis, examinar e propor novas leis, discutir a sua revogação. Nas Observações sobre o Nakaz Diderot estende mais o poder do corpo de representantes, propondo que, de cinco em cinco anos, ele se reúna especialmente para uma verificação constitucional e para julgar se o soberano abe-

39 - Idem, p. 286.

deceu à lei, e puni-lo ou mesmo depô-lo se ele for infrator ⁴⁰.

Na verdade, Diderot propõe a Catarina II que a separação dos poderes seria estabelecida por lei, de tal modo que se garanta que nenhum de seus sucessores possa fazer a nação retroceder ao despotismo. Através do estabelecimento do corpo de representantes da nação de maneira definitiva, os súditos se asseguram contra o poder arbitrário de um só ⁴¹. O verbete "representantes", da Encyclopédie, de autoria desconhecida, assinala exatamente que a importância desse corpo legislativo reside no fato de poder evitar o despotismo ou o poder absoluto do monarca. Sua existência é condição para qualquer governo moderado ⁴². A eleição dos

40 - O texto das Observações, não exige mais a prudência que estava presente nos Diálogos com Catarina II. Ao retornar de sua viagem à Rússia, Diderot não tem mais ilusões a respeito dos planos da imperatriz. Ela vai continuar como déspota. Se estivesse disposta a abdicar o despotismo, o código deveria conter esta cláusula formalmente. Do contrário, ele se torna absolutamente desnecessário. Observations sur le Nakaz. Oeuvres Politiques, Vernière, p. 345.

41 - O projeto de Diderot para a modernização do império russo, além da instituição de um corpo permanente de representantes, contém, evidentemente, outras medidas, dentre as quais o texto dos Entretiens apresenta como absolutamente necessárias a extinção da servidão, a criação de um terceiro estado, a transferência da capital de São Petersburgo para Moscou. Nas Observações sobre o Nakaz, acrescentam-se a estas medidas a extinção de privilégios, sobretudo os do clero, a igualdade de todos perante a lei, a expansão do comércio, uma reforma judiciária e um plano de educação nacional. Trata-se de uma espécie de programa mínimo da filosofia das luzes que, de certa forma, será incorporado pelos girondinos.

42 - Encyclopédie. Op. cit., verbete "répresentants". A questão que se coloca é a de quem deve representar os cidadãos. Para o autor do verbete, nas nações européias, devem estar representados no governo o clero, a nobreza, a magistratura, o comerciante e o agricultor proprietário de terras. A representação se faz por classes ou ordens, mas ainda não se cogitava do sufrágio universal.

representantes, o controle do seu exercício parlamentar, o direito de revogar os mandatos dos representantes que traírem os interesses da nação ou que abusarem de seus poderes, constituirão a atividade própria do corpo social. No despotismo, a nação vive sob uma apatia funesta; os cidadãos tornam-se alheios às questões do Estado; o tempo e o costume acabam por extinguir "o estado de alerta contínuo", que deve caracterizar a vida do corpo social ⁴³.

Um outro domínio no qual os princípios naturalistas de Diderot se aplicam com certa eficácia diz respeito à questão da colonização. Para se chegar a um juízo correto acerca da condição dos povos selvagens em relação às nações européias, do direito de colonizar ou de escravizar, é preciso "simplesmente interrogar a natureza". Tal é a regra a partir da qual se desenvolvem as reflexões dos personagens A e B do Suplemento à viagem de Bougainville ⁴⁴. O texto, assim como outros escritos de Diderot da mesma época, põe em relevo principalmente os seguintes temas: os abusos do sistema colonial, a condição das mulheres, os princípios de uma moral natural (que são, para Diderot, os mesmos princípios de uma política natural). Não é por acaso que o problema das relações amorosas está no centro da obra. A instituição européia do casamento (assim como a do celibato religioso) é contrária à natureza, porque se funda num abuso de propriedade. "Esses preceitos, diz o selvagem Orou ao esmoler da esqua-

43 - Observations sur le Nakaz, Oeuvres Politiques, Vernière, p. 355.

44 - Supplément au Voyage de Bougainville, Oeuvres Philosophiques, Vernière, p. 506.

dra, supõem que um ser sensível, pensante e livre possa ser a propriedade de um ser semelhante a ele" ** . Ou seja, o direito natural à propriedade (considerado no ideário das luzes como condição do desenvolvimento material) não se estende às pessoas. O casamento instaura entre marido e mulher uma relação de posse que é contrária à natureza. Trata-se de uma violência que dá origem, na sociedade europeia, à hipocrisia (pois, secretamente, homens e mulheres prevaricam), à infelicidade (pois os que se submetem à lei se atormentam) **. No Taiti, as regras sociais são exatamente o inverso. A comunidade das mulheres e filhos decorre da comunidade de bens, estabelecendo-se uma circulação de homens, mulheres e crianças que faz da ilha inteira uma única família, na qual todos os membros estão unidos por laços de afeição e de interesse.

Ora, pelo mesmo princípio, segundo o qual nenhum homem pode ser propriedade de outro, a escravização dos taitianos e outros povos selvagens é também contrária à natureza. O germe da destruição dos povos selvagens trazido pelos europeus é o espírito de propriedade. O ancião do Taiti, dirigindo-se a Bougainville, acusa-o de tentar apagar dos espíritos dos taitianos o instinto natural, pregando-lhes a distinção entre o teu e o meu. Tanto o europeu quanto o taitiano são "filhos da natureza", e todos os direitos de um

45 - Idem, p. 480.

46 - Idem, p. 484.

sobre o outro são recíprocos ⁴⁷. De certa forma, o naturalismo leva à condenação do suposto direito de colonizar.

O livro I da História das Duas Índias, de Raynal, já traz uma passagem, de autoria de Diderot, que apresenta uma denúncia vigorosa da colonização. É um protesto contra os crimes cometidos pelos europeus, "abutres esfaimados e cruéis", cujos feitos devem causar indignação e todo homem ⁴⁸. Este tipo de discurso, que denuncia os abusos dos colonizadores, é muito comum não apenas no século XVIII, mas desde os primeiros séculos da colonização. Basta lembrar a Breve Relação da destruição das índias, de Las Casas, de 1552, ou os Ensaios de Montaigne, de 1580 ⁴⁹. O que se pode perguntar é se Diderot, a partir dos princípios que estabelece, contesta apenas os chamados abusos da colonização (o que é de consenso geral no mundo letrado), ou se chega a questionar o próprio direito de colonizar. De um modo geral, a História das Duas Índias se mostra favorável a uma colonização moderada, mas há uma passagem de autoria de Diderot, introduzida no capítulo I do Livro VIII, que parece dar uma abordagem contrária a essa direção da obra ⁵⁰. Nes-

47 - Idem. pp. 466-467.

48 - Histoire des Deux Indes, Choix de textes, Paris, Maspero, 1981, cap. XXIV, pp. 48-49.

49 - O tom e o estilo da passagem da História, de Raynal, lembram tanto Las Casas quanto Montaigne. Para Las Casas, os espanhóis se lançaram sobre os ilhéus da América Central como "leões e tigres cruéis, há muito tempo esfaimados" (Breve Relação, Porto Alegre, L&PM Editores, 1985, p. 28). Montaigne afirma que "nunca a ambição e as inimizades públicas levaram os homens a hostilidades tão horríveis e a calamidades tão miseráveis uns contra os outros" (Essais, livro III, Paris, Garnier Flammarion, 1969, p. 125).

50 - Histoire des Deux Indes, Choix de textes, Op. cit., p. 118.

te texto, Diderot segue a seguinte argumentação: se um homem ou um grupo de homens chegam a uma terra estrangeira, eles têm duas alternativas: se a terra for povoada, terão o direito à hospitalidade e ao socorro. Se exigirem alguma coisa a mais, serão ladrões e assassinos. Se a região for em parte deserta e em parte povoada, será legítimo apossar-se da parte deserta pelo trabalho e estender os domínios até o limite do domínio do habitante nativo. Mas se os recém chegados juntarem armas, construírem fortificações e desse modo mostrarem intenções belicosas, o antigo habitante terá o direito de expulsá-los; se, além disso, se apropriarem dos bens e mulheres dos primeiros habitantes e tentarem impor-lhes leis e crenças religiosas, os nativos deverão exterminá-los. Assim, conclui Diderot, "um país deserto e desabitado é o único que pode ser apropriado. A primeira descoberta, de fato, foi uma tomada de posse ilegítima" ⁵¹. É segundo este princípio que as nações colonizadoras devem ser julgadas. Elas não tinham nenhum direito sobre as produções das terras do Novo Mundo e ainda se arrogavam direitos sobre os homens que o habitavam, transformando-os

51 - Idem, p. 120. Esta argumentação, que em princípio condena o empreendimento colonizador, coloca mais problemas do que parece à primeira vista. É no mínimo complicado falar em partes desertas em regiões povoadas por tribos nômades; além disso, Diderot não leva em conta a superioridade dos europeus quanto às técnicas de exploração da terra e de fabricação de instrumentos e armas. É como se o europeu pudesse ser vizinho de um selvagem em condições de igualdade.

em escravos. A apropriação do Novo Mundo pelos europeus é, portanto, insensata e injusta ⁵².

O tema da comparação dos povos selvagens com as nações civilizadas europeias coloca para o pensador do século das luzes uma outra questão, a do modelo de sociedade ideal. De um lado, nas sociedades selvagens da América, os homens têm suas necessidades limitadas ao que lhes é estritamente necessário. Ignoram necessidades supérfluas, desprezam bens imaginários e virtudes quiméricas. "Somos inocentes e felizes", diz o ancião do Taiti. Para Diderot, é preciso examinar "se a condição do homem bruto, abandonado ao puro instinto animal, para quem um dia empregado para caçar, alimentar-se, reproduzir e repousar-se se torna o modelo de todos os seus dias, é melhor ou pior do que o dia deste ser maravilhoso, que escolhe plumas para se deitar, tece o fio do bicho da seda para se vestir, que transformou a caverna, sua primeira morada, num palácio, e soube variar suas comodidades e necessidades de mil maneiras diferentes" ⁵³. O paralelo entre os dois modos de vida, que se segue a esta pergunta, escrito num tom que lembra o segundo Discurso de Rousseau, decide, no final, a favor da maior felicidade dos povos primitivos. Exatamente porque tudo o que o civilizado possui de melhor, em termos de bens que propiciam conforto e prazer, foi obtido às custas da desigualdade. "O que o homem

52 - Idem, idem. Não se pode deixar de assinalar um certo cinismo de Diderot na passagem que se refere à troca de mercadorias entre os europeus e os selvagens.

53 - Histoire des Deux Indes, Choix de textes, Op. cit., p. 294.

civilizado possui de melhor? Sua alimentação é mais delicada, suas roupas são mais macias, sua casa é mais bem protegida. Mas o povo, a multidão dos homens que suporta trabalhos penosos, é feliz?" ⁵⁴. Os camponeses trabalham numa terra que não é sua, e o produto do seu trabalho não lhes pertence; nas cidades, os artesãos devem submeter-se às regras daqueles que detêm o monopólio da indústria. O trabalhador torna-se duplamente vítima do luxo, pelo trabalho e cansaço de produzi-lo e pela humilhação daqueles que o ostentam. ⁵⁵

É preciso assinalar, entretanto, que Diderot não é, como Rousseau, um crítico incondicional do luxo. Se, segundo a sua filosofia, o fio condutor da vida social e política é a procura da felicidade individual e pública, é preciso reconhecer que o progresso das técnicas na produção de objetos de consumo traz consigo a possibilidade de uma felicidade muito maior do que aquela da vida simples e rústica dos selvagens.

Ao intervir na polêmica sobre o luxo, da qual participaram também Rousseau, Helvetius e Voltaire, Diderot considera que é possível distinguir entre um "bom luxo", que concorre para o desenvolvimento econômico da nação e para um maior gozo dos prazeres, e um "mau luxo", que cria um centro de opulências, em torno do qual cresce a miséria. No programa de reformas apresentado a Catarina II há algumas medidas que podem "fazer renascer uma outra espécie de luxo que não

54 - Idem, p. 295.

55 - Idem, p. 297.

seja a máscara da miséria ** . Tais medidas visam sobretudo a impedir o "mau luxo" da corte e dos conventos. Em primeiro lugar, é preciso reduzir as despesas reais, vendendo os domínios, dispensando a criadagem excessiva, eliminar as pensões pagas pela corte, diminuir o número de funcionários em embaixadas. Em seguida, acabar com os privilégios do clero ("jeunes et vieux fainéants"), cortar as despesas com as forças armadas e com a guerra. Os impostos devem ser recolhidos segundo as fortunas, sem isenções. Por fim, a admissão aos cargos públicos deve ser feita através de concursos, recompensando-se assim o mérito. Se, além disso, forem extintos os privilégios das corporações e estimulada a agricultura, a nação poderá enriquecer-se, a desigualdade não será eliminada, mas ficará bastante reduzida. O que é preciso impedir é o gosto pelo fausto (ou o luxo da aristocracia), a miséria e a indigência (que são a outra face daquele tipo de luxo). Fora isso, todo o resto é desejável: poesia, filosofia, pinturas, esculturas e "todos esses vícios cheios de charme que fazem a felicidade do homem neste mundo" **.

É por esta razão que, se na História das Duas Índias, de Raynal, Diderot havia concluído pela maior felicidade dos povos primitivos em relação aos europeus, na Refutação de Helvetius, sua posição se modifica. Talvez haja um limite para a civilização mais conforme à felicidade dos homens e "se Rousseau, ao invés de nos pregar o retorno à floresta, ti-

56 - Entretiens avec Catherine II, Oeuvres Politiques. Vernière, p. 285.

57 - Idem, p. 295.

vesse se ocupado em imaginar uma espécie de sociedade meio civilizada e meio selvagem, teríamos muita dificuldade para lhe recusar isto" ⁵⁸.

Poder-se-ia dizer, finalmente, que o naturalismo de Diderot, quando se aplica à sociedade, leva à conclusão de que, do ponto de vista político, o regime de governo mais apto a propiciar a felicidade aos cidadãos e a permitir o pleno desenvolvimento da energia de cada indivíduo, se não puder ser uma democracia plena (já que, segundo Diderot, o regime plenamente democrático só é possível em pequenos estados) ⁵⁹, deverá ser um regime constitucional representativo, onde haja "canais condutores do interesse e da vontade geral ao soberano, e onde esses canais não possam ser obstruídos pelo ouro nem quebrados pelo soberano" ⁶⁰. Sem isto, diz Diderot, só veremos em toda a superfície da terra escravos, sob diferentes nomes.

Do ponto de vista social, o naturalismo de Diderot não pode alinhar-se à tradição das utopias igualitárias ⁶¹. A reivindicação da igualdade absoluta entre os homens deveria ser uma consequência necessária dos princípios da ilustração e do materialismo filosófico. Entretanto, Diderot estabelece uma antinomia irreductível entre o igualitarismo e o

58 - Réfutation d'Helvétius, Oeuvres Politiques, p. 472.

59 - Idem, p. 478. Rousseau também afirma que uma democracia exige um estado pequeno, no qual seja possível reunir facilmente todos os cidadãos. Ver Du Contrat Social, III, 4.

60 - Observations sur le Nakaz, Oeuvres Politiques, p. 361.

61 - Como a de Morelly ou a de Dow Deschamps, no seu tempo.

desenvolvimento econômico **2. Uma sociedade feliz supõe que a liberdade e a propriedade estejam asseguradas, que o comércio não sofra coerções, que todos os cidadãos se submetam igualmente às leis e que os impostos, bem distribuídos, não excedam as necessidades do Estado. Este modelo não exclui a existência dos ricos. "O homem rico faz viver um grande número de cidadãos... e, satisfazendo seu gosto, aumenta o número de meus prazeres" **3. Não há motivos para limitar a "jouissance". Não se é feliz com o mínimo necessário **4. Na verdade, Diderot parece apostar na possibilidade de uma sociedade "esclarecida", que elimine a miséria e o sofrimento, mas que propicie o gozo diferenciado dos bens e dos prazeres, por oposição a um igualitarismo primitivo que os restringiria. Trata-se de um programa perfeitamente compatível com uma filosofia que define o homem, antes de tudo, pelo desejo de ser feliz.

62 - Para Yves Benot, as duas tendências permanecem e se opõem até o fim do pensamento de Diderot, mas, quando se trata da política de seu tempo, ele opta pelo desenvolvimento material, o que é a posição da burguesia. (De l'athéisme à l'anti-colonialisme, Op. cit., p. 147).

63 - Observations sur le Nègre, Oeuvres Politiques, Vernière, p.404.

64 - Ensaio sobre Sêneca. AT, III, p. 273.

CAPÍTULO III

Natureza e Revolução

"Sous quelque gouvernement que ce soit, la nature a posé des limites au malheur des peuples. Au-delà de ces limites, c'est ou la mort, ou la fuite, ou la révolte".

(Diderot. Réfutation d'Helvétius)

O nome de Diderot praticamente não aparece na panfletagem política e nos discursos dos oradores da revolução de 89 ¹. Ele não merece, como Rousseau e Voltaire, a glória de ter os restos mortais trasladados ao Panteão dos heróis. Por sua vez, os críticos, na sua maioria, não reconhecem ou pouco investigam o aspecto revolucionário que Diderot atribui à ação política. Consideram-no um pensador burguês reformista e mesmo um filósofo político medíocre e nada original. Jacques Proust, no capítulo XII de Diderot et l'Encyclopédie ², assinala, por exemplo, que Diderot não tinha a

1 - Exceto na ocasião da Conjuração dos Iguais, em que ele é frequentemente citado, mas a partir de um equívoco que lhe atribuiu a autoria do Code de la Nature, de Morelly.

2 - Proust, Jacques, Diderot et l'Encyclopédie, Op. cit., cap. XII.

"tête politique" de Rousseau, tanto do ponto de vista dos princípios quanto do ponto de vista da realidade política. Julga também que Diderot não tomou parte ativa nas questões de seu tempo, ao contrário de Voltaire que, no "affaire Callas", assumiu um papel fundamental. Ainda segundo Proust, durante o período de elaboração da Encyclopédie, Diderot nunca põe em questão a estrutura política da França, parecendo acreditar que a estrutura do Estado poderia mudar sem que fosse necessário destruir o edifício inteiro. É assim que Proust recusa a tese de Barruel segundo a qual Diderot teria participado do grande complot anticlerical e anti-monárquico organizado pelos filósofos.³ Diderot seria apenas um homem realista e sem ilusões, que não gosta da desordem. Sustentando com firmeza absoluta o direito à propriedade como uma barreira que a autoridade política não pode ultrapassar, Diderot não poderia, de modo algum, segundo Proust, propor alguma mudança revolucionária nas estruturas sociais.*

A leitura de Paul Vernière, editor das obras de Diderot nos Clássicos Garnier ⁴, não difere muito da de Jacques Proust. Na introdução às Obras Políticas de Diderot, Vernière assinala que Diderot nunca foi considerado um pensador político. Cita a favor desta tese o fato de que as obras clássicas do nosso século sobre o pensamento político das luzes não se referem a Diderot ou o relegam a segundo plano. É o caso, por exemplo, da Política comparada de Montesquieu.

3 - Ver Barruel, A., Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme. Hamburgo, chez P. Fauchet, 1798.

4 - Oeuvres Politiques. Paris, Garnier Frères, 1963.

Rousseau e Voltaire, de Émile Faguet, de 1902, na qual não há nenhuma referência a Diderot; de As origens intelectuais da revolução, de Daniel Rornet, de 1933, obra na qual a influência de Diderot no pensamento político é considerada completamente nula; da História das idéias políticas, de Maxime Leroy, de 1959, segundo a qual Diderot hesita entre o modelo de uma monarquia à moda inglesa e o despotismo esclarecido.

Vernière avisa o leitor que ele não deve esperar de Diderot o que este não pode oferecer. Diderot não compôs o Espírito das Leis nem O Contrato Social. Não tem a paciência de Montesquieu nem o espírito dialético de Rousseau. Também não tem a audácia de Voltaire. Incapaz de construir uma doutrina, de procurar fundamentos históricos, de assinalar consequências práticas, Diderot, segundo Vernière, recolhe-se na prudência e recusa o desafio de pensar na revolução.

A crítica marxista, por sua vez, alterna seguidamente,* em relação a Diderot, o tom do elogio e o da censura. Henri Lefebvre afirma que Diderot teve, na sua época, uma visão suficientemente ampla para representar, antes da ruptura revolucionária, os objetivos comuns à aristocracia reformista, ao terceiro estado progressista, aos camponeses, artesãos e trabalhadores. Mas, de outro lado, segundo Lefebvre, nenhum dos seus escritos conseguiu ultrapassar a conjuntura e a circunstância. "Ele não saiu de seu tempo. Não demonstrou as ilusões e mentiras da ideologia burguesa. Não compreendeu a contradição que a sociedade burguesa trazia em si: o proje-

tariado nascente. Não descobriu o motor de história, a luta de classes" 5. O materialismo filosófico de Diderot e a tendência dialética de seu pensamento conservariam uma importância histórica e propedêutica que não pode ser negada, embora ele não tenha sabido aliar a forma dialética de pensar a sua doutrina materialista.

Nos três casos, de Proust, Vernière e Lefebvre, por razões diferentes, descarta-se a investigação sobre o pensamento político de Diderot do ponto de vista da presença, na sua obra, de uma reflexão sobre a revolução como meio de transformação da sociedade. Mais recentemente, Yves Benot, na obra intitulada Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme 6, pretende afastar-se desse gênero de leituras partindo da ideia de que Diderot é um intelectual revolucionário na medida em que busca uma nova cultura que será a dos tempos pós-revolucionários. Além disso, na opinião de Benot, uma vez estabelecida sua base ideológica, Diderot não se instala nela, mas experimenta seus princípios em todas as direções segundo as sollicitações da realidade. Uma dessas direções remete à questão da insurreição popular, e, portanto, é preciso dar um lugar definitivo, na filosofia de Diderot, ao apelo revolucionário.

Do nosso ponto de vista, o naturalismo de Diderot, quando aplicado à política, exige o direito à rebelião e permite pensar que a transformação da sociedade, em certas

5 - Lefebvre, Henri. Diderot ou les affirmations fondamentales du matérialisme. Op. cit., p. 54.

6 - Benot, Yves. Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme. Op. cit., p. 65.

circunstâncias, deve ser um processo de ruptura ou um movimento revolucionário. Segundo Diderot, a sociedade deve ser pensada como um organismo. O que caracteriza um organismo, na sua concepção, é o fato de ser um agregado de moléculas cuja estabilidade e duração dependem do modo como se articulam as suas partes. São duráveis os organismos cuja constituição não apresenta nenhuma contradição tão forte que ameace a sua sobrevivência. O mesmo se pode dizer do corpo social. Cabe à instituição política gerir a tensão entre os interesses dos indivíduos de tal modo que cada cidadão tenha garantido o acesso ao seu bem-estar no maior grau possível. Quando isto não acontece, o direito à oposição é inegável e legítimo. É a própria natureza que impõe limites ao sofrimento, para além dos quais só são possíveis a fuga, a morte, ou a rebelião ?.

Na Refutação de Helvetius, ao comparar a civilização europeia aos povos do Taiti, Diderot afirma, numa passagem que citamos no capítulo anterior *, que a sociedade ideal talvez fosse aquela situada a meio caminho entre o grau de civilização dos europeus e o primitivismo dos taitianos. O difícil é exatamente conhecer este meio termo: mais difícil ainda seria recuarmos até ele quando já o tivéssemos ultrapassado. As nações da Europa chegaram a um estágio de civi-

7 - Ver Entretiens avec Catherine II. Oeuvres Politiques. Vernière, p. 272: "Parece-me que o direito de oposição, numa sociedade de homens, é um direito natural inalienável e sagrado". Sobre as alternativas diante do sofrimento, ver Refutation d'Helvetius. Oeuvres Politiques. Vernière, p. 466.

8 - Refutation d'Helvetius. Op. cit., p. 473

lização que lhes é funesto, mas isto se fez de uma maneira tão necessária quanto é necessário que a velhice suceda à juventude, ou, nas palavras de Diderot, "tão necessariamente quanto os cabelos brancos nos coroa na velhice". Isso quer dizer, primeiramente, que o processo de civilização é inevitável, mas quer dizer também que as sociedades, assim como os indivíduos e as espécies, também envelhecem e decaem.

Na perspectiva naturalista, a ação política pode ser comparada à medicina quando se trata de conservar a juventude e a força de uma sociedade. Neste caso, os elementos que constituem a garantia dessa conservação devem ser institucionalizados. Trata-se, em linhas gerais, do programa político apresentado a Catarina II. Mas, quando a sociedade mostra sinais fatais de doença e degeneração, não há como salvá-la, e só uma ruptura violenta com a antiga ordem pode devolver-lhe o vigor. É neste sentido que se pode falar que a obra de Diderot encerra um apelo revolucionário.

Em 1773, antes da viagem à Rússia, Diderot se coloca as seguintes questões: "Existe um só caso em que seja permitido a um súdito levantar a mão contra seu rei? E se por acaso existe, qual é? Em quais circunstâncias um simples particular pode se considerar um intérprete de todas as vontades? Deve-se sacrificar aos acasos de uma revolução a felicidade da geração presente pela felicidade das gerações futuras?"⁹ Ora, um ano antes, em 1772, num fragmento escrito para Raynal, a resposta a essas questões é, em linhas

gerais, afirmativa. "Os súditos que se reúnem e fazem justiça com um mau soberano não merecem o odioso nome de parricidas; e não o mereceriam nem mesmo se tivessem feito justiça a um bom soberano que tivesse agido contra a vontade geral" ¹⁰. O direito à insurreição existe em qualquer lugar onde reine o despotismo. Nos Diálogos com Catarina II, escritos na mesma época, encontramos novas referências ao assassinato do tirano: "Se tivesse alguma coisa para pedir ao céu contra um soberano opressor dos povos, eu diria: torne-o zombeteiro, de tal modo que, ao nos esmagar, ainda ria de nós. O homem pode suportar o mal, mas não poderia suportar o mal e o desprezo. Mais cedo ou mais tarde, uma ironia amarga é replicada por uma punhalada, e por uma punhalada que mata. pois sabe-se que o golpe que apenas fere só pode partir das mãos de um tolo e não produz nenhum efeito" ¹¹.

Mas é nos fragmentos escritos para a edição de 1781 da História, de Raynal, que Diderot abandona o tom indireto e alusivo dos Diálogos com Catarina II, para assumir um discurso de exortação que conclama os povos oprimidos à rebelião. No verbete "autoridade política", é o filósofo que define o direito de oposição; nos Diálogos, é o protegido de Catarina II que alerta a imperatriz quanto ao risco da insurreição contra o despotismo; Na História, de Raynal, é o militante das luzes que se dirige diretamente às nações para

10 - O fragmento foi publicado por H. Dieckmann, na Revue d'Histoire Littéraire de France, octobre-décembre, 1951.

11 - Entretiens avec Catherine II, Op. cit., p. 320.

abrir-lhes os olhos diante da tirania. "Não, é preciso que mais cedo ou mais tarde a Justiça seja feita. Se isto não acontecesse, eu me dirigiria à população e lhe diria: povos, cujos rugidos tantas vezes derrubaram os senhores, que estais esperando? Para que momento estais reservando as tochas e as pedras que calcam as ruas? Arrancai-as..."¹². Este apelo às armas dá lugar, noutra passagem, a um tom pessimista, mas não menos violento. "Povos covardes! Povos estúpidos! Já que a continuidade da opressão não vos dá nenhuma energia; já que preferis gemidos inúteis, quando poderíeis rugir; já que sois milhões, e suportais que uma dúzia de crianças armadas com pequenos paus vos conduzam, obedecei! Andai, sem nos importunar com vossas queixas, e sabei pelo menos ser infelizes, se não quereis ser livres!"¹³.

Não se nega o teor revolucionário deste gênero de textos, que aparecem com certa frequência nos fragmentos de Diderot para a História de Raynal. Mas tem-se tentado diminuir o seu alcance a partir do argumento de que são passagens que têm em vista os povos colonizados, que devem lutar pela independência, e que, portanto, não se aplicariam a nenhuma nação europeia. Este julgamento não pode ser generalizado. A História, de 1781, contém um apêndice sobre a Rússia, onde Diderot reafirma o seu apelo revolucionário. O império russo está dividido entre a classe dos senhores e a dos escravos, e não há como conciliar interesses tão opo-

12 - Histoire des Deux Indes, 1781, I, p. 398.

13 - Idem, III, p. 37.

tos. A extinção da servidão dificilmente se fará de modo pacífico. "Os tiranos jamais concordarão livremente com o fim da servidão e, para levá-los a esta ordem de coisas, será preciso arruiná-los ou exterminá-los" ¹⁴.

Quanto à França, razões óbvias impedem um discurso direto sobre as condições de sua transformação. Mas o quadro no qual Diderot descreve a situação dos franceses no século não deixa dúvidas quanto a sua opinião. A França é uma nação decadente. Um império mal governado é incessantemente atormentado por um "movimento obscuro", por uma "inquietação automática". Mas a França já perdeu inclusive isto. "Não sentimos mais. No começo, havia um rei, senhores e servos. Hoje, há apenas um senhor e servos com os nomes mais variados" ¹⁵. Este texto dos Diálogos com Catarina II retrata a França do final do reinado de Luís XV. "Uma nação que está caindo num precipício com grande velocidade" ¹⁶.

A Refutação de Helvetius, escrita sob Luís XVI, compara a França a um sino em movimento. "Uma série de crianças imbecis penduram-se à corda, e fazem todo esforço para parar o sino, do qual diminuem sucessivamente as oscilações; entretanto, mais cedo ou mais tarde, um braço vigoroso lhe

14 - Idem, IV, p. 483. Na mesma passagem, vê-se que Diderot, a partir desta ocasião, já considera como uma farsa o projeto de reforma que discutira com Catarina em 1773: "Os russos, por mais cegos que sejam, levarão quanto tempo confundindo o nome e a coisa? O código de Catarina é uma comédia" (Idem, p. 485).

15 - Entretiens avec Catherine II. Op. cit., p. 234.

16 - Idem, p. 242. A anedota contada na Refutação de Helvetius, e que se refere a Luís XV, confirma esta opinião. Ver Refutation d'Helvetius. Op. cit., p. 477.

restituirá todo o seu movimento" 17. Em que condições este braço vigoroso devolverá a energia à nação? A sequência deste texto surpreende, pois o comentário de Diderot, escrito antes da queda de Turgot, mostrava de início um certo otimismo em relação ao restabelecimento do parlamento em outubro de 1774. "Perguntaram-me um dia como se devolvem os costumes a um povo corrompido. Eu respondi: como Medéia devolveu a juventude a seu pai, cortando-o em pedaços e colocando para ferver" 18.

Esta referência à história de Medéia já havia sido utilizada por Diderot em 1771, numa carta a Wilkes, com uma pequena diferença: ao invés de devolver os costumes, Diderot falava em devolver o vigor 19. Na História de Raynal, ele retoma a mesma imagem. O texto apresenta uma discussão a respeito da possibilidade de um só homem poder restaurar uma nação decaída. Nas edições de 1772 e 1774, Diderot afirma apenas que "os grandes homens que podem formar e fazer amadurecer uma nação nascente não poderiam rejuvenecer uma nação envelhecida e decaída" 20. Na edição de 1781, ele acrescenta: "pois uma nação só se regenera num banho de sangue. É a imagem do velho Esão, a quem Medéia devolveu a juventude despedaçando-o e pondo-o para ferver. Quando uma

17 - Réfutation d'Helvetius, Op. cit., pp. 465-466.

18 - Idem, idem.

19 - Correspondance, Ed. Roth e Varloot, XI, p. 223.

20 - 1772, IV, p. 109; 1774, IV, p. 146.

nação decaí, não cabe a um homem reerguê-la. Parece que isto é obra de uma longa cadeia de revoluções" ²¹.

A análise dessa imagem, tal como aparece na História de Raynal de 1781, revela que o banho de sangue é um remédio extremo ao qual se recorre numa situação extrema. A condição do restaurador, neste caso, é difícil: "ele é um arquiteto que se propõe a construir numa área coberta de ruínas. É um médico que tenta curar um cadáver gangrenado. É um sábio que prega reformas a homens embrutecidos" ²². O corpo gangrenado é o Estado decadente, cuja regeneração só pode advir de lutas sangrentas.

O texto clássico que inspira a imagem é o livro VII das Metamorfoses de Ovidio, nas passagens do rejuvenescimento de Eteó, efetuado por Medeia, e do despedaçamento de Pélias por suas filhas. Na primeira, Jasão, ao voltar vitorioso ao seu país e ao encontrar seu pai Eteó num tal estado de decrepitude que o deixava incapaz de participar das comemorações,^{*} pede a Medeia que, com seus poderes mágicos, devolva a juventude ao ancião. Medeia prepara então uma poção com raízes, grãos e flores, que põe para ferver. Em seguida, abre a garganta do velho com uma espada, e depois de deixar escor-

21 - 1781, III, p. 103. Segundo Goggi, as três passagens revelam a reflexão de Diderot diante dos acontecimentos na França nos anos 1770. A carta a Wilkes seria sua reação ao exílio do Parlamento decretado por Maupeou; em 1774, Diderot reage às propostas reformistas de Turgot, e em 1781, ao fracasso dessas propostas. Ver Goggi, G., "Diderot et Médée dépeçant le vieil Aeson", Diderot, Colloque International, Paris, Aux amateurs des livres, 1985, p. 173.

22 - Histoire des Deux Indes, 1781, III, p. 102.

rer todo o sangue, enche suas veias com o líquido mágico. A barba e os cabelos de Esão se tornam negros, sua magreza desaparece, seus membros recobram o vigor **.

Na segunda passagem, as filhas de Pélias pedem a Medéia que faça com seu pai o mesmo que havia feito com Esão. Medéia, ardilosa, prepara desta vez a poção com ervas sem poderes. Ordena às moças que esvaziem as veias de Pélias. Não tendo coragem de olhar o que fazem, golpeiam cegamente o pai que, acordando do sono ao qual Medéia o havia induzido, pergunta-lhes o que fazem. Neste momento Medéia despedaça os membros do velho e joga-os no líquido fervente **.

Em relação ao texto de Ovídio, Diderot introduz uma modificação. No caso das Metamorfoses, o rejuvenescimento de Esão, realizado através da abertura das veias e da introdução do líquido mágico, se faz por uma espécie de transfusão de sangue novo; o fracasso do rejuvenescimento de Pélias se dá pelo despedaçamento do corpo e pela sua imersão no caldeirão. Diderot, em primeiro lugar, faz de Esão o pai de Medéia (e ele é o sogro). Além disso, nos três textos citados, apresenta como elementos essenciais para o rejuvenescimento o despedaçamento e a fervura. Ele reúne, portanto, os momentos dos dois relatos: o despedaçamento, a fervura e a regeneração.

De qualquer forma, a variação introduzida por Diderot remete à metáfora da velhice do Estado e do corpo político.

23 - Ovídio, Les Métamorfoses, Paris, Garnier Flammarion, 1966, pp. 182-185.

24 - Idem, p. 187.

O tema da dissolução do Estado é frequente na filosofia política dos séculos XVII e XVIII. A dissolução representa seja uma espécie de retorno à anarquia e ao estado de natureza seja um reinício ou começo de uma nova ordem. Ora, Hobbes, no cap. XII do De Cive, ao examinar as causas da sedição na sociedade civil, refere-se também ao relato de Ovídio. Para Hobbes, dentre as diversas causas da dissolução do Estado está a "imbecilidade do vulgo e a eloquência dos ambiciosos" que "levam a sociedade à ruína" ²⁵. Assim, "a loucura e a eloquência concorrem para a subversão dos estados, do mesmo modo que as filhas de Pélias, rei da Tessália, conspiram na fábula com esta famosa Medéia contra seu próprio pai. Estas imprudentes, querendo rejuvenescer o velho decrepito, cortaram-no em pedaços e puseram-no para ferver num caldeirão e, depois disso, esperaram inutilmente vê-lo reviver. O vulgo, conclui Hobbes, não é menos louco do que essas infelizes filhas de Pélias, quando, querendo renovar o governo do Estado, e persuadido por algum ambicioso (que se serve de sua eloquência como Medéia se serviu de sua magia), após ter rasgado e dividido a República, na maior parte das vezes, a destrói ao invés de reformá-la, através de um fogo inextinguível" ²⁶.

O contexto no qual aparece o mito é, portanto, no caso de Hobbes, absolutamente negativo. A reforma do Estado é uma ilusão condenada ao fracasso. O exercício da eloquência que

25 - Hobbes, T., Le citoyen, Paris, Flammarion, 1982, p. 226.

26 - Idem, p. 227.

visa levar os súditos a se sublevarem contra o poder soberano degenera o corpo político levando-o à morte. Tanto que, dentre as treze causas apontadas por Hobbes para a dissolução do Estado, a grande maioria delas é definida como "opinião": duas delas são paixões (a ambição e a esperança de sucesso); apenas uma se refere a condições materiais: a pobreza e os altos impostos.

G. Goggi mostra com justeza que, enquanto Hobbes recusa a eloquência que leva à subversão e ao regicídio, Diderot estabelece um laço entre a eloquência e a liberdade política, e é neste sentido que se deve interpretar as duas maneiras distintas de retomar a narração de Ovídio ²⁷. Cabe assinalar, porém, que esta imagem, nos textos de Diderot, além de permitir a reflexão sobre o papel da eloquência na política, permite também pensar o caráter violento dos processos de transformação social e política. Outras passagens de Diderot na História de Raynal confirmam esse traço do seu naturalismo. O movimento libertador é "perturbado, rápido, violento, e uma febre mais ou menos forte, mas sempre convulsiva. Tudo anuncia a sedição, os assassinatos. Tudo faz temer por uma dissolução geral; e se o povo não for condenado à última infelicidade, é no sangue que sua felicidade renasce" ²⁸. Diderot diz ainda que "a nação despota é uma hidra de mil cabeças que só podem ser cortadas por mil espadas levantadas ao mesmo tempo" ²⁹. No Ensaio sobre Sêneca

27 - Goggi, G., "Diderot et Mède...", Op. cit., p. 180.

28 - Histoire des Deux Indes, 1781, III, p. 516.

29 - Idem, IV, pp. 395-396.

ca, cuja primeira edição é de 1778, aparece uma espécie de digressão dedicada à independência americana, na qual Diderot adverte os cidadãos da América Setentrional no sentido de que "cada um tenha na sua casa, no seu campo, ao lado de sua ferramenta, ao lado de seu arado, seu fusil, sua espada e sua baioneta" ³⁰. É preciso, portanto, dar um lugar, no pensamento de Diderot, para a questão da necessidade da violência revolucionária.

Cabe ainda assinalar que, diferentemente de Hobbes, que vê na eloquência política a principal causa da dissolução do Estado, Diderot, coerente com sua concepção materialista, considera que as revoluções se dão quando as condições de vida levam a nação a um grande sofrimento. É a natureza que impõe limites a este sofrimento ³¹, e, nesta perspectiva, a possibilidade das revoluções se inscreve na própria natureza. "Se os povos são felizes sob a forma de governo que têm, eles a conservarão. Se são infelizes, não serão vossas opiniões nem as minhas, será a impossibilidade de sofrer mais e por mais tempo que os determinará a mudá-la, movimento salutar que o opressor chamará de revolta, se bem que ele seja o exercício legítimo de um direito inalienável e natural do homem oprimido e mesmo daquele que não é" ³². As

30 - Essai sur Senéque, AT, III, pp. 324-325. O texto é retomado com pequenas diferenças, nas últimas páginas da História de Raynal. Ver Histoire des Deux Indes, 1781, IV, p. 459.

31 - Refutation d'Helvétius, Oeuvres Politiques, Vernière, p. 466.

32 - Histoire des Deux Indes, 1781, IV, p. 393.

revoluções se dão portanto pela força das coisas; elas acontecem "à l'extrémité du malheur" ³³.

Como se vê, esta é uma visão fatalista da história que, na verdade, coloca para o filósofo a questão da eficácia e do sentido da ação política. Ou seja: se o curso da história é determinado pela natureza, pergunta-se ao filósofo: "para que servem as opiniões que ele se obstina a dirigir às nações e àqueles que as governam...?" ³⁴. Estamos diante do paradoxo do sábio, que aceita a inevitabilidade das determinações naturais, mas considera que a ação e o discurso esclarecidos podem intervir no curso dos acontecimentos.

Se percorrermos a trajetória do tema na obra de Diderot, veremos que, no tempo da Enciclopédia, a exigência de uma filosofia militante não aparece ainda com clareza ³⁵. O verbete "filósofo", de sua autoria, é menos incisivo neste ponto do que o verbete "homens de letras", de Voltaire. Para este, a razão aprofundada e apurada dos homens de letras do seu tempo colocam-nos em condições de contribuir para instruir a nação; sua crítica, fundada numa "filosofia sábia",

33 - Entretiens avec Catherine II, Op. cit., p. 320. No Ensaio sobre Sêneca, Diderot dirá que "é raro que a opressão, quando extrema, não inspire aos povos alguma resolução salutar"; mas, segundo as circunstâncias, teremos ou uma verdadeira crise que acaba com o mal, ou um último movimento convulsivo, rápido e sem efeito". (Essai sur les regnes de Claude et de Néron, 10/18 Bibliothèque, 1972, p. 212).

34 - Histoire des Deux Indes, 1781, III, p. 362.

35 - Embora, numa obra de juventude, o Passado do cético, de 1747, Diderot tenha afirmado que se lhe fosse imposto silêncio a respeito da religião e do governo, ele não teria mais nada a dizer. (Promenade du sceptique, AT, I, p. 184).

pode destruir os preconceitos e as superstições ³⁶. O filósofo tem, portanto, para Voltaire, um compromisso com a sociedade, tem uma tarefa pedagógica de esclarecimento para livrar os povos da ignorância. No verbete de Diderot, por sua vez, o filósofo, além do espírito de observação e de justiça, deve trabalhar para "adquirir qualidades sociais" ³⁷. Os homens só agem em busca de satisfação pessoal, a partir de sua constituição, e o filósofo, segundo Diderot, não foge a esta regra, mas está propenso "mais do que ninguém, por suas reflexões, a encontrar mais atrativos e prazer" na vida social. Enfim, é "um homem honesto que quer agradar e se tornar útil" ³⁸. O que se nota, portanto, neste verbete, é que, embora estejam ali acentuadas as "qualidades sociais" do filósofo, que opõem o homem do mundo que ele deve ser ao sábio recluso, Diderot não diz nada sobre sua responsabilidade histórica e política. É somente a partir dos anos 70 que esta questão será colocada por ele com maior clareza.

Não se pode negar, por outro lado, que a Enciclopédia, por si só, já é um empreendimento de intervenção. Dedicada, como diz Diderot no Prospecto, tanto àqueles "que tivessem a coragem de trabalhar para instruir os outros" quanto aos "que se instruem por si mesmos" ³⁹, ela pretende "mudar a

36 - Encyclopedie, Op. cit., verbete "gens de lettres", de autoria de Voltaire.

37 - Idem, verbete "philosophe", de autoria de Diderot.

38 - Idem, idem.

39 - Enciclopédia, Discurso preliminar e outros textos, edição bilingue, São Paulo, FUNUNESP, 1989, p. 139.

maneira geral de pensar" ⁴⁰. Esta intenção transformadora da Enciclopédia foi a causa, logo após a publicação do segundo volume, da ordem de supressão da obra por parte do Conselho do rei. O decreto que proíbe a continuação da publicação assinala que "nestes dois volumes, houve o empenho de inserir várias máximas que tendem a destruir a autoridade real, a estabelecer o espirito de independência e de revolta, e, em termos obscuros e equívocos, a erigir os fundamentos do erro, da corrupção dos costumes, da irreligião e da incredulidade" ⁴¹. Ora, estes volumes continham os verbetes "autoridade política", que expunha uma tese que podia ser considerada ousada para o tempo de Luís XV, "direito natural", no qual aparece a noção de vontade geral, além de vários outros artigos, nos quais se questiona a ortodoxia cristã, de autoria de Diderot, editor-autor, comprometido a fundo com o espírito da obra.

Com a viagem à Rússia, em 1773, coloca-se a questão da posição do filósofo conselheiro dos reis ⁴². Para as conversas que mantém com a imperatriz, Diderot prepara notas, nas quais, usando de muita habilidade, apresenta um plano de reformas que poderia ser aplicado tanto à França quanto à

40 - Encyclopedie, Op. cit., verbete "encyclopedie", de autoria de Diderot.

41 - O texto do decreto é citado por Arthur Wilson em Diderot, sa vie, son oeuvre, Op. cit., p. 136.

42 - Desde sua chegada ao trono, em 1762, Catarina II tenta se aproximar de Diderot e de outros pensadores franceses. Em 1765, após vender sua biblioteca à imperatriz (que, além de comprá-la, o nomeou seu bibliotecário), Diderot se vê de certa forma obrigado, por gratidão, a aceitar o convite. Depois de adiar a viagem por várias vezes, em 1773 ele parte para São Petersburgo.

Rússia. Na verdade, a intenção de Diderot era a de converter Catarina II à filosofia das luzes, ou pelo menos a de reforçar as convicções liberais da imperatriz, tese que é reafirmada por Vernière e por Arthur Wilson ⁴³.

Pode-se perguntar até que ponto Diderot acredita de fato na eficácia do papel de conselheiro. Entremeadas às propostas para a modernização do império russo, encontramos diversas passagens, nas quais o filósofo, com uma ironia fina, deixa entrever, se não a inutilidade da tentativa, pelo menos as dificuldades daquele que tenta melhorar o destino dos povos através da influência exercida sobre seus governantes. Em primeiro lugar, ele insiste na diferença entre os "sonhos" de um filósofo e a prática de governar. "Nada é mais fácil do que ordenar um império com a cabeça no travesseiro. Ai, tudo é como desejamos. Quando pomos as mãos à obra, é outra coisa" ⁴⁴. Não hesita em considerar seus conselhos como "fantasias" ⁴⁵, "loucuras inocentes" ⁴⁶, "esforços pueris de um especulador que quer reger um império" ⁴⁷, e pede desculpas a Catarina pelo seu "cacarejar político" ⁴⁸. Estas expressões se alternam com grandes elogios a Catarina, a sua vontade e determinação para mudar a face de seu império. Mas, nas Observações sobre o Nakaz, es-

43 - Vernière, Paul, Introdução às Mémoires pour Catherine II, Paris, Garnier, 1966, p. IX, e Wilson, Arthur, Diderot, sa vie, son oeuvre, Op. cit., p. 527.

44 - Entretiens avec Catherine II: Oeuvres Politiques, Vernière, p. 257.

45 - Idem, idem.

46 - Idem, p. 302.

47 - Idem, p. 326.

48 - Idem, idem.

critas após o seu retorno, Diderot duvida das intenções da imperatriz de abdicar do despotismo ⁴⁹. No projeto de Catarina, a expressão despota desapareceu, mas a essência do despotismo ainda permanece ⁵⁰.

Mesmo antes desta ocasião, ainda nos Diálogos, Diderot já assinala a inutilidade do esforço do filósofo, que fala em vão, e escreve para o futuro; talvez "o quinquagésimo rei aproveite seu trabalho" ⁵¹. Enquanto espera, dirige-se aos homens para esclarecê-los sobre os seus direitos, sobre a sua força. Se a condição do povo se tornar muito difícil, ele mesmo, o povo, é que procurará a mudança. As transformações não se dão pela vontade do filósofo, nem pela decisão dos governantes. É a impossibilidade de continuar sofrendo que determinará aos povos a busca de uma saída ⁵².

Se assim é, por que o filósofo insiste em falar? Talvez por causa de uma tendência invencível para dizer a verdade, diz Diderot ⁵³. Mas sua obstinação em se dirigir aos povos se deve também a outros motivos. Em primeiro lugar, porque na maioria das vezes, a miséria embrutece os homens a ponto de impedir que tenham consciência de sua própria condição ⁵⁴. Em segundo lugar, porque a história mostra que os levantamentos populares não resultam em nenhum bem, quando se ignora a orientação do sábio. O filósofo prepara as revolu-

49 - Observations sur le Nakaz, Op. cit., p. 345.

50 - Idem, p. 457.

51 - Entretiens avec Catherine II, Oeuvres Politiques, Verrière, p. 320.

52 - Histoire des Deux Indes, 1781, IV, p. 393.

53 - Observations sur le Nakaz, Op. cit., p. 367.

54 - Reputation d'Helvetius, Oeuvres Politiques, Op. cit., p. 473.

ções para que ela se faça de tal modo que o sangue derramado não o seja em vão ** . Aliás, é este, parece, o papel que Diderot atribui a si mesmo nos fragmentos eloquentes escritos para a História de Raynal ** .

É este tema da responsabilidade histórica do filósofo que constitui um dos aspectos mais importantes da defesa de Sêneca na segunda parte do Ensaio sobre os reinos de Cláudio e de Nero. A obra coloca a seguinte questão: o filósofo pode ou não ser, como Sêneca o foi, ministro de um tirano? Em 1747, na sua tradução do Ensaio sobre o mérito e a virtude, de Shaftesbury, Diderot havia feito um comentário extremamente rude a respeito de Sêneca, no qual acusa o ministro de Nero de um "silêncio vergonhoso" diante das atrocidades do tirano ** . No ensaio de 1778, renega estas críticas, e se propõe a fazer a apologia de Sêneca, "o mais virtuoso dos homens " ** . Ele mesmo explica a mudança de opinião da seguinte maneira: no intervalo entre os dois momentos, esteve "às voltas consigo mesmo", e experimentou a "agonia do sábio" ** .

55 - Entretiens avec Catherine II. *Op. cit.*, p. 320.

56 - Os apelos revolucionários de Diderot na História das Duas Índias não foram lidos como tais pelos europeus, mas foram resgatados nas colônias. Roberto Ventura mostra que a História das Duas Índias era discutida pelos inconfindentes mineiros em 1789, assim como pelos rebeldes de São Domingos. Ver "Leituras de Raynal e a ilustração na América Latina". Estudos Avançados. São Paulo, USP, 1988. vol. 2 n.3, pp. 40-51. Ver também, sobre o mesmo tema, Frieiro, Eduardo. Q. diabo na livreria do Conego. São Paulo, Ed. Itatiaia, Edusp, 1981, pp. 47-51.

57 - Essai sur le mérite et la vertu. AT. I, p. 118, n. 1.

58 - Essai sur les regnes de Claude et de Neron. Paris, 10/18 Bibliothèque, 1972. p. 227.

59 - *Idem*, *idem*.

Esta experiência, a da agonia do sábio, que obrigou Diderot a refletir melhor acerca das relações entre a filosofia e o poder, pode ter sido a sua prisão em Vincennes, as dificuldades que enfrentou na ocasião da proibição da Enciclopédia, ou então o seu projeto fracassado de intervir nos planos de Catarina. Nas três situações, colocam-se as seguintes alternativas: devemos ser inflexíveis do ponto de vista dos princípios, ou, em certas condições, diante de situações desfavoráveis, seria melhor ceder quanto às próprias convicções, tendo em vista um resultado futuro? ⁶⁰. De um lado, tem-se a exigência das convicções; de outro, as exigências das circunstâncias. Entre uma e outra, o filósofo não pode escapar ao compromisso, mesmo que seja em detrimento de uma pureza original. É neste sentido que Diderot justifica Sêneca. Dadas as condições em que viveu, o seu lugar só poderia ser a corte de Roma, ou o "antro da besta" ⁶¹. Há três etapas na vida pública de Sêneca: de início, o filósofo julga poder influenciar favoravelmente as decisões de Nero; vendo a corrupção crescer, atormenta-se; por fim, percebendo que pode muito pouco contra a tirania, retira-se. "Se a república for por demais corrompida, se não houver esperança

60 - É bom lembrar que, para escapar de Vincennes, Diderot escreveu cartas de retratação: que, nos verbetes da Enciclopédia, usou da estratégia da duplicidade de opinião para iludir a censura. Por fim, no caso de Catarina II, mesmo considerando a Imperatriz uma despota, dispôs-se a viajar para discutir com ela os destinos da Rússia.

61 - Essai sur les règnes de Claude et de Néron, Paris, 10/18 Bibliothèque, 1972, pp. 96 e 215. A defesa de Sêneca permite também a Diderot um ajuste de contas com Rousseau, que, em nome da autenticidade absoluta, refugiara-se na solidão.

de salvá-la, se os meios para isto forem contraditórios, se o Estado estiver entregue aos maus, o sábio se sacrificará inutilmente" ** . Mas Diderot acrescenta: "no entanto, eu não colocaria no mesmo plano aquele que medita e aquele que age" ** .

Ora, a ação própria do filósofo é a palavra, e ela tem um poder transformador. "Parece-me, diz Diderot, que se tivéssemos guardado silêncio até hoje sobre a religião, os povos ainda estariam mergulhados nas superstições mais grosseiras e perigosas... se tivéssemos guardado silêncio sobre o governo, ainda estaríamos gemendo sob os entraves do governo feudal, e a espécie humana estaria ainda dividida entre um pequeno número de senhores e uma multidão de escravos" **. Mas o exercício desta atividade não exclui dificuldades de toda natureza. Sêneca correu o risco de ser considerado cúmplice da tirania pela posteridade, e também o de ser condenado à morte, no seu tempo, como de fato o foi, quando tomou distância em relação a Nero. O exercício da palavra transformadora exige ousadia.

O tema é retomado por Diderot em 1781, na ocasião da publicação da terceira edição da História de Raynal, a primeira que trazia, na capa, o nome do autor. Grimm, amigo de Raynal e Diderot, censurou a audácia do abade. Identificar-se publicamente como autor de uma obra desta natureza pareceu-lhe uma insensatez. A crítica de Grimm se inicia com

62 - Essai sur les règnes de Claude et de Néron. At. III, p. 323.

63 - Idem, idem.

64 - Idem, p. 249.

a apresentação do seguinte dilema: ou o abade crê que aqueles a quem ataca não podem defender-se, e, neste caso, é covardia atacá-los; ou então crê que podem vingar-se, e, neste caso, é loucura expor-se ao seu ressentimento **.

Diderot, ao empreender a defesa de Raynal contra Grimm, responde, em primeiro lugar, que não é covardia atacar a quem não pode vingar-se; basta que alguém mereça ser atacado. Além disso, nem todo aquele que se expõe à cólera dos maus é louco. Se fôssemos aceitar o dilema de Grimm, todo homem de bem seria obrigado a se calar sobre a vida pública, as leis e a autoridade. Os povos saíram da barbárie exatamente porque existiram homens que ousaram falar contra os "bandidos coroados" e contra os "impostores sagrados" **. Raynal é um corajoso inimigo da mentira e da tirania. Não escreveu a história como erudito, mas como filósofo; a força de seu discurso pode desencadear a resistência dos povos contra a opressão *. "Se a história tivesse, desde os primeiros tempos, agarrado e arrastado os tiranos pelos cabelos, não creio que estes se teriam tornado melhores, mas teriam sido mais detestados, e talvez os seus infelizes súditos teriam se tornado menos pacientes" **. Não se fala, nem se escreve impunemente e sem compromisso. Grimm é da raça dos

65 - Diderot apresenta o dilema de Grimm no início da Lettre Apologétique de l'abbé Raynal à M. Grimm, Oeuvres Philosophiques, Op. cit., p. 627.

66 - Idem, p. 629.

67 - Na verdade, ao fazer a apologia de Raynal, Diderot faz também sua própria apologia. As passagens "eloquentes" da História das Duas Índias, que Grimm critica, são de autoria de Diderot.

68 - Lettre Apologétique, Op. cit., p. 640.

protegidos, que deverá queimar no mesmo fogo com os protetores; Raynal e os outros autores da História das Duas Índias são da raça dos resistentes **.

Para concluir: o naturalismo de Diderot, que define os seres e o homem como um encadeamento de forças, e concebe a sociedade como tensão entre desejos individuais, sem deixar de ser um materialismo determinista, reencontra a questão da liberdade na reflexão sobre a ação política. Mas não se trata mais do livre arbítrio. Um homem é livre quando sua energia natural não é reprimida; uma sociedade é livre quando sua energia não é sufocada pela tirania. A liberdade nesta perspectiva não é a possibilidade de querer sem causa, mas o exercício de resistência contra todas as forças contrárias ao pleno desenvolvimento da energia da natureza humana. O sábio, ao dedicar-se a este exercício, é livre, e ao mesmo tempo conclama os povos a resistirem igualmente à opressão. Por fim, a liberdade, assim entendida, se confunde com a força e o vigor. É só neste sentido que se pode falar em liberdade numa filosofia que estabelece a autonomia absoluta da totalidade da natureza em relação a qualquer transcendência. E é a esta força e vigor que Diderot se refere quando, em 1771, afirma que "cada século tem o espírito que o caracteriza. O espírito do nosso parece ser o da liberdade" 70.

69 - idem, p. 635.

70 - Lettre à la princesse Dach Koff. Ed. Lewinter, IX, p. 1016.

CONCLUSÃO

Luiz Roberto Salinas Fortes, referindo-se ao pensamento das luzes, afirma que "é num mesmo movimento que se questiona a representação teológica do universo e a sociedade fortemente hierarquizada de que esta representação é uma expressão sublimada. É num mesmo gesto que a razão se propõe como instrumento soberano de conhecimento, e, ao mesmo tempo, como instância incumbida de reger os destinos históricos do homem e conduzir a sua emancipação diante dos preconceitos do passado, assim como dirigir e organizar a vida da sociedade"¹. Esta leitura da ilustração resgata as duas faces fundamentais do movimento: o seu caráter de crítica racional e sua vocação libertária, a sua dupla função intelectual e política. É exatamente nesta perspectiva que nosso trabalho pretendeu examinar a filosofia de Diderot.

A crítica de Diderot à metafísica dualista e à teleologia não se faz como pura demolição, nem tem como resultado o ceticismo. Ela se faz simultaneamente a construção de uma concepção do homem e do mundo que opõe ao dualismo um naturalismo monista, e à teleologia de inspiração cristã um finalismo imanente. De outro lado, não se pode dizer que há uma ruptura entre o radicalismo de sua concepção materialis-

1 - Salinas Fortes, L. R.. O Iluminismo e os reis filósofos. S.Paulo, Brasiliense, 1984. pp. 19-20.

ta e seu pensamento político. É possível reconstituir, desde os verbetes escritos para a Enciclopédia até a colaboração para a História das duas Índias de Raynal, a formulação de princípios de uma "política natural" que se mostra fecunda, tanto do ponto de vista da crítica das instituições do Antigo Regime, quanto do ponto de vista da elaboração de programas políticos de circunstância.

A primeira característica da representação teológica do mundo, no que diz respeito à tradição cristã, é seu caráter metafísico dualista. De um lado, temos a oposição Deus/mundo, à qual corresponde, do ponto de vista do homem, a oposição corpo/alma. De outro lado, a relação entre os dois domínios ontológicos é concebida através de dois conceitos fundamentais, que são os de criação, que estabelece a anterioridade da divindade em relação ao mundo, e o da providência, que postula o poder e a vontade do criador para dirigir o destino da natureza e dos homens. No que se refere à moral, a virtude deve consistir no poder da alma sobre o corpo.

A filosofia de Diderot, distanciando-se do deísmo do século, que põe em causa as representações de Deus elaboradas pelas igrejas constituídas, mas afirma a necessidade ontológica da divindade, recusa, não apenas estas representações, mas o próprio dualismo substancial. Ou seja: a filosofia de Diderot é, em primeiro lugar, um ateísmo monista. O processo contra o dualismo se completa com a recusa da natureza composta do homem. A espécie humana, resultado da

metamorfose geral da matéria, numa perspectiva que não exclui o transformismo e mesmo um certo evoluclonismo, não se distingue das outras espécies animais a não ser pela estrutura corporal. O pensamento não é entendido como essência da alma, mas como produto do corpo.

Deste modo, o seu naturalismo distingue-se claramente tanto do de Voltaire quanto do de Rousseau. Na ocasião da publicação da Carta sobre os cegos, Voltaire, escrevendo a Diderot, critica o ateísmo que se manifesta através do discurso de Saunderson. "Confesso, diz Voltaire a Diderot, que não tenho absolutamente a mesma opinião de Saunderson, que nega Deus porque nasceu cego. Talvez eu me engane. Mas, no seu lugar, eu teria reconhecido um ser muito inteligente, que me teria dado tanta compensação à falta de visão, e, percebendo, pelo pensamento, relações infinitas entre todas as coisas, teria suspeitado da existência de um artesão infinitamente hábil. É muita impertinência adivinhar o que é, e por que fez tudo o que existe; mas parece-me que é muito atrevimento negar que ele exista" ². A resposta de Diderot é prudente: "O sentimento de Saunderson também não é o meu: mas talvez seja porque não sou cego...Eu creio em Deus, embora viva muito bem com os ateus" ³. O que se nota é que Diderot evita uma profissão pessoal de ateísmo, ao mesmo tempo em que reconhece os argumentos de Saunderson para recusar a divindade. No caso de Voltaire, a ordem do mundo

2 - A carta de Voltaire é reproduzida por Assézat-Tourneux na correspondência de Diderot. Ver AT., IX, pp. 419-420.

3 - Idem, pp. 419-422.

demonstra um artesão. Aliás, como mostra René Pomeau,⁴ a partir dos anos 1760, à batalha contra a "infâmia", Voltaire associa a luta contra o ateísmo⁵.

É certo todavia que Voltaire, desde as Cartas Filosóficas até às Questões sobre a Enciclopédia, havia reunido e apresentado em seus textos os mesmos argumentos da corrente materialista contra a idéia da espiritualidade e imortalidade da alma. Mas para ele estes argumentos provam no máximo os limites do entendimento humano para compreender a sua própria essência. Assim, ele recusa, na polêmica que envolve a natureza da alma, tanto a certeza dada pela teologia quanto a que é oferecida pelo materialismo. O seu naturalismo deísta afirma que o movimento só pode ter sido infundido à matéria pela divindade, mas não afasta a possibilidade de admitir que a matéria possa pensar, e que o homem seja um corpo que pensa⁶. A sua afirmação deísta permanece como uma metafísica mínima necessária. Ele aceita o argumento de Diderot segundo o qual é difícil conceber que o espírito possa mover a matéria, mas julga que é mais difícil ainda conceber que a matéria possa mover-se a si mesma. É por isto

4 - Pomeau, René, La religion de Voltaire. Paris, Nizet, 1974, Cap. V, pp. 391 e ss. O grande ateu ao qual Voltaire se refere é o barão de Holbach. Entretanto, cabe assinalar que o principal argumento de Voltaire contra o ateísmo não é de ordem metafísica, mas recorre à idéia da utilidade social da crença na divindade. A famosa frase "se Deus não existisse, seria preciso inventá-lo" se justifica porque a fe num Deus remunerador e vingador é o fundamento da virtude dos povos.

5 - Voltaire, Jean-Marie Arouet de, Lettres Philosophiques. Mélanges, Pléiade, p. 40.

que Cândido prefere cultivar o seu jardim a se exercitar na metafísica.

Para Rousseau, a evidência do divino não pode ser dada pelos raciocínios da filosofia, mas por um sentimento interior. Os argumentos dos materialistas contra a existência de Deus poderiam até, segundo Rousseau, silenciar a sua razão, mas não poderiam eliminar a persuasão da existência de uma vontade divina que move o mundo *. Embora Rousseau insistisse na força do sentimento ou da luz interior que dispensa a argumentação, os artigos de fé do vigário de Savóia constituem uma doutrina articulada e racionalmente fundamentada. Ele estabelece em primeiro lugar, que o estado natural da matéria é o repouso. Os corpos possuem duas formas de movimento, o que é comunicado e o que é voluntário. Mesmo no primeiro caso, se recuarmos à causa que comunicou o movimento indefinidamente, teremos de admitir que, na sua origem, houve um movimento voluntário. Na verdade, não há ação verdadeira sem vontade. Portanto, uma vontade move o mundo e anima a natureza †. Num segundo momento, partindo da idéia de que o homem, do ponto de vista do corpo, é passivo, e que do ponto de vista da vontade, é ativo, Rousseau conclui que "o homem é livre em suas ações, e, como tal, animado por uma substância imaterial" ‡. Admitidas as duas substâncias, a imortalidade da alma não apresenta mais dificuldades. Assim

6 - Rousseau, J. J., *Emile*, S. Paulo, Difel, 1973, p. 311.

7 - *Idem*, pp. 307-309.

8 - *Idem*, pp. 317-318.

se recompõem, pela via natural, os dogmas da providência divina e o da imortalidade da alma.

De acordo com estas considerações, pode-se dizer que o naturalismo deísta de Voltaire e o de Rousseau inscrevem-se no projeto ilustrado de libertação da tutela da teologia oficial, submetendo à crítica racional a revelação, a autoridade da igreja e o poder dos padres. Desta crítica resulta a afirmação do que se chamou no século de religião natural, reduzida a um mínimo de artigos de fé, cuja universalidade é garantida pela própria universalidade da razão, e cuja simplicidade do ponto de vista dogmático e preceitual impediria a intolerância e as guerras religiosas. De outro lado, a afirmação da existência de um sentimento moral natural que leva os homens a distinguirem o bem e o mal, independente da graça, retira da Igreja o papel de diretora das consciências. Georges Gusdorf afirma que esta corrente das luzes constitui uma "internacional deísta" ⁹.

O recurso à natureza significa portanto, para as correntes deístas, uma dessacralização das relações no conhecimento, na moral, na cultura e na política. No caso de Diderot, este mesmo processo de dessacralização, na medida em que toma como ponto de partida a afirmação de que a matéria possui, em si mesma, a sua própria força, na forma da energia das moléculas, terá como resultado o ateísmo materialista.

9 - cujo palco principal, aliás, é a Inglaterra, e não a França. Ver Georges Gusdorf, Quelques la nature, l'homme au siècle des Lumières. Paris, Payot, 1972, pp. 86 e ss.

Para Maurice Got, o materialismo supõe a distinção preliminar entre a matéria e o espírito para que haja uma doutrina materialista. É preciso que primeiramente atribuamos características aparentes à substância que em seguida vai ser negada ou reduzida à outra. Assim, a fórmula do materialismo não seria "o espírito e a matéria são uma única coisa", mas "o espírito é tão somente matéria". Como esta fórmula, na opinião de M. Got, não define a filosofia de Diderot, ele nega que Diderot tenha sido um materialista, preferindo classificar a sua doutrina como um "panteísmo incontestável" e como um "verdadeiro animismo", no qual a matéria, "dotada de sensibilidade e de desejo, mostra-se viva, não cessando, no curso dos tempos, de assumir novas formas" ¹⁰.

Jean Ehrard, ao retomar a questão das origens do materialismo de Diderot, nota que as ciências a partir das quais Diderot pretende edificar sua filosofia materialista são a química e a fisiologia. Estas duas ciências apresentam, na época, o caráter de serem ainda ciências qualitativas, e, sobretudo no caso da química, os estudiosos, mesmo tomando distâncias em relação à alquimia, guardam ainda "o gosto pelo mistério", próprio dos estudiosos das "ciências ocultas". Deste modo explica-se, segundo Ehrard, que a idéia da sensibilidade universal da matéria em Diderot seja "um salto no escuro", uma postulação de uma causa oculta. Por fim, conclui Ehrard, sem dispor de instrumentos para conceber a

10 - Got, Maurice, "Sur le materialisme de Diderot", *Revue de Synthèse*, LXXXIII, 1962, pp. 26 à 28.

passagem da quantidade à qualidade. Diderot vem a admitir um "mundo invisível" à maneira dos teósofos, e seu materialismo "aborta num naturalismo" ¹¹.

Mais recentemente, Clement Rosset nega também que a filosofia de Diderot possa ser definida como um materialismo. Diferentemente de Holbach e de Helvetius, Diderot, segundo Rosset, acaba realizando uma operação oposta à redução materialista, ao atribuir à matéria a dignidade metafísica de uma natureza, subordinando toda a existência a princípios de sensibilidade e vida. Trata-se da "vitalização da matéria", de um "animismo cósmico", que submete a matéria a um princípio místico ¹².

Refiro-me a estas três leituras porque elas pretendem incluir Diderot numa genealogia de ocultistas e místicos, ao mesmo tempo em que sugerem que a sua posição em relação ao projeto racionalista da filosofia das luzes é ambígua. É verdade que o movimento de idéias do século XVIII francês comporta duas correntes distintas, a dos chamados "iluminés" e a dos "philosophes", e que nem sempre é possível determinar com exatidão as fronteiras entre as duas tradições. Alguns herdeiros da filosofia das luzes evocam, indistintamen-

11 - Ehrard, Jean, "Matérialisme et naturalisme: les sources occultistes de la pensée de Diderot", Cahiers de l'Association Internationale d'Etudes Françaises, n. 13, juillet, 1960, pp. 189-201.

12 - Rosset, Clement, A anti-natureza. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1989, pp. 38-39.

te, Rousseau. o Evangelho de São João e a franco-maçonaria ¹³.

Ora, Jacques Chouillet nota exatamente que o problema da atualidade das luzes poderia ser reduzido à escolha que se pode fazer entre duas maneiras de pensar o real, pela apreensão espontânea e pela prática do êxtase, ou pela apreensão progressiva do real pela razão ¹⁴. Sabe-se que, se de um lado, o pensamento das luzes refutou a metafísica cartesiana, de outro, o método de Descartes é reivindicado por d'Alembert no Discurso Preliminar da Enciclopédia e Diderot, no Prospecto, faz o elogio do método do encadeamento, da composição e da clareza ¹⁵. Isto significa que está afastada a hipótese de um recuo às formas místicas de conhecimento, pelo menos no que diz respeito ao meio enciclopedista.

A hipótese da sensibilidade universal da matéria não se destina a manifestar uma realidade oculta no sentido místico. Ao contrário, ela oferece, segundo Diderot, em relação às hipóteses dualistas, uma clareza muito maior na explicação da natureza. A sensibilidade universal ou a energia das moléculas não é uma "faculdade oculta". Ela é força que se manifesta na natureza como num laboratório, "onde uma faísca não pode aproximar-se de três moléculas combinadas de pólvora

13 - Ver Nascimento, Milton M., Opinião pública e revolução, S.Paulo, Nova Estrela, Edusp, 1989, especialmente o capítulo intitulado "A força da palavra criadora", pp. 127-150.

14 - Chouillet, Jacques, "Le message des lumières est-il de notre temps?", Diderot-Studies, XVIII, p. 34.

15 - Enciclopédia, Discurso preliminar e outros textos, S.Paulo, Ed. Fundunesp, 1989, pp. 70-71 e pp. 139-141.

ra, carvão e enxofre, sem que se siga uma explosão necessária" ¹⁶; ela se manifesta na natureza humana, enquanto energia que nos solicita sem cessar à ação ¹⁷.

O naturalismo de Diderot não é panteísta. Há duas passagens na obra que poderiam nos levar à afirmação da natureza panteísta de sua filosofia. Uma delas está nos Pensamentos sobre a interpretação da natureza. Comentando a hipótese de Maupertuis a respeito da inteligência das partículas elementares da matéria, Diderot afirma que uma das consequências desta hipótese é que o mundo poderia ser Deus ¹⁸. Mas a doutrina de Diderot difere da de Maupertuis na medida em que ela distingue a sensibilidade passiva dos corpos inertes da sensibilidade ativa dos corpos organizados, enquanto que Maupertuis fala do desejo, memória e inteligência das moléculas. A outra passagem, no Sonho de d'Alembert, aparece sob a forma de um desenvolvimento possível da metáfora da teia de aranha. A Senhorita de Lespinasse pergunta a Bordeu se por acaso o mundo não teria as suas próprias meninges, ou então, se em alguma parte do universo, não haveria uma aranha, cujos fios se estenderiam por toda parte. A resposta de Bordeu é que, embora esta espécie de Deus seja a única que se possa conceber (ou seja, um Deus alma do mundo ou cérebro do mundo), todavia ele seria material, como uma porção do mundo, sujeito a meta-

16 - Da interpretação da natureza e outros textos, op. cit., pp. 90-91.

17 - Salons, 1767, ed. Lewinter, VII, p. 257.

18 - Da interpretação da natureza e outros textos, op. cit., pp. 71.

morfoses e vicissitudes ¹⁹. Mesmo neste caso, portanto, não se poderia falar em panteísmo. Não há na obra nenhum outro desenvolvimento da ideia. De resto, Diderot mesmo havia advertido os leitores dos Pensamentos sobre a interpretação da natureza, de que "a natureza não é Deus" ²⁰.

O naturalismo materialista de Diderot amplia a exigência da crítica racional da representação teológica do mundo, atribuindo à totalidade material existente tudo o que a tradição havia atribuído à transcendência. A matéria, cuja energia é imanente, produz os seres; o homem, totalidade orgânica material, age, como todos os animais, para perseverar no ser, para garantir sua sobrevivência e a da espécie. Do ponto de vista deste naturalismo, não há nem mesmo a transcendência do político. A vida pública e a história são determinadas pelas necessidades materiais.

Dir-se-á talvez que a obra de Diderot não manifesta, do ponto de vista da exposição e do conteúdo, esta nitidez de princípios que nossa leitura pretende atribuir ao seu materialismo. Ora, Diderot, ao final do Complário sobre Helvétius, reconhece que a posteridade, "chocada com contradições das quais ignora a causa, não saberá se pronunciar" sobre seus "verdadeiros sentimentos". É que, na sua época, continua Diderot, "a intolerância cerceou a veracidade e

19 - Rêve de d'Alembert. Œuvres Philosophiques, Vernière, p. 317. Vernière lembra, em nota, que a imagem se recete nos Salões de 1767, e que ela vem do verbete "Espinosa" do Dictionnaire de Bayle.

20 - Da interpretação da natureza e outros textos, op. cit., p. 25.

vestiu a filosofia com uma roupa de arlequin" ²¹. E conclui:
"Eu me salvei pelo tom irônico mais perspicaz que pude encontrar, pela generalidade, pelo laconismo e pela obscuridade" ²².

21 - Réfutation d'Hensterhuis, ed. Leuinter, XI, p. 105.
22 - Idem, idem.

BIBLIOGRAFIA

I. - FONIES

- Bonnet Charles, Contemplation de la nature. Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1764.
Considérations sur les corps organisés, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1762.
La palinogénésie philosophique, Genève, 1768.
- Bordeu Théophile de, Recherches Anatomiques sur la position des glandes et leur action, Paris, 1752.
Recherches sur les crises, Paris, 1753.
- Bougainville, L. A. Voyage de la frégate La Boudeuse et de la flûte l'étoile autour du monde, Paris. La Découverte, 1985.
- Buffon, G. L. Declercq Historie Naturelle générale et particulière, Paris. Imprimerie Royale, 1749 - 1767.
- Darwin, Charles, Origem das espécies, S. Paulo, Edição Itatitaita, 1985.

- Descartes, René, Oeuvres Philosophiques, Paris, Garnier Frères, 1973.
Les passions de l'âme, Paris, Gallimard, 1969.
- Diderot, Denis, Oeuvres Complètes, ed. Assézat-Tourneaux, Paris, Garnier, 1875-1877.
- Oeuvres Complètes, ed. Lewinter, Paris, Club Français du livre, 1971.
- Oeuvres Philosophiques, éd. de Paul Vernière, Paris, Garnier, 1964.
- Oeuvres Politiques, éd. de Paul Vernière, Paris, Garnier, 1963.
- Oeuvres Esthétiques, éd. de Paul Vernière, Paris, Garnier, 1988.
- Oeuvres Romanesques, éd. Henri Benac, Paris, Garnier, 1959.
- Mémoires pour Catherine II, éd. Paul Vernière, Paris, Garnier, 1966.
- Lettres à Sophie Volland, éd. Babelon,

Paris, 1930.

Le neveu de Rameau. Paris, Garnier-Flamarion, 1967.

Voyage en Hollande, Paris, La Découverte, 1982.

Lettres à Sophie Volland, Paris, Gallimard, 1984.

La religieuse, Paris, Garnier-Flamarion, 1968.

Discurso sobre a poesia dramática, trad. de L. F. Franklin de Matos, S. Paulo, Iluminuras, 1989.

Da interpretação da natureza, trad. de Magnólia Costa Santos, S. Paulo, Iluminuras, 1989.

Contes, ed. de Jacques Chouillet. Paris, Le livre de poche, 1984.

Éléments de physiologie, Paris, Nizet, 1964, ed. Jean Mayer.

- Diderot, Denis et
d'Alembert, Jean-
le-Rond Encyclopédie, ou Dictionnaire raison-
né des sciences, des arts et des mé-
tiers. Paris, 1751-1765, ed. fac-si-
milar Pergamon Press.
- Espinosa, B. Ética. S. Paulo, ed. Abril, coleção
"Os Pensadores", 1973.
- Haller, Alberd von. Dissertation sur les parties irrita-
bles et sensibles des animaux. Lau-
sanne, Bousquet, 1755.
- La génération. Paris, Chez les ven-
tes de la douée libraire, 1774.
- Helvetius, De l'esprit. Verviers, Gérard et
Cie, 1973.
- Hippocrates, Ouvres Complètes. éd. Littré, Pa-
ris, Baillière, 1839.
- Hobbes, Thomas, Leviathan. Penguin Books, 1968.
- Le citoyen. Paris, Flammarion, 1982.

- Holbach, P.Th., Système de la nature, Londres, 1770.
- Hume, David, Dialogues concerning natural religion, New York, Hafner Press, 1948.
- La Mettrie, J. O. de L'homme-machine, ed. Aram Vartanian, Princeton University Press, 1960.
Homem-máquina, Lisboa, Editorial Estampa, 1982.
- Lucrecio, Da natureza, S. Paulo, Abril, Coleção "Os Pensadores", 1973.
- Malebranche, N. Recherche de la verité, Paris, Urin, 1946.
- Mandeville, The fable of the bees, 1714.
- Maupertuis, P.Louis, Vénus Physique, Paris, Aubier-Montaigne, 1980.
Système de la nature, Paris, Urin, 1984.
- Montaigne, Michel de, Essais, Paris, Garnier-Flamarion, 1969.

- Morelly, Code de la nature. Paris, Ed. Sociales, 1953.
- Needham, J.T. Nouvelles Observations microscopiques, Paris, Ganeau, 1750.
- Ovidio, Les métamorphoses, Paris, Garnier Frères, 1966.
- Fascal, Oeuvres, Paris, Seuil, 1963.
- Platão, Edon, S.Paulo, Abril. Col. "Os Pensadores", 1972.
- Raynal, G. Th, Histoire philosophique et politique du commerce et des établissements des européens dans les deux Indes, ed. de 1781.
- Histoire philosophique et politique des deux Indes, Paris, La Découverte, 1981.
- Rousseau, J.Jacques, Emile, Paris. Garnier-Flamarion, 1966.
- Oeuvres Complètes, Paris, Gallimard.

Bibliot. de la Pléiade, t. III, 1964;

Trembley, A. Mémoires pour servir à l'histoire
d'un genre de poissons d'eau douce à
bras en forme de cornes, Leyde, 1744.

Voltaire, J. M. A. de. Mélanges, Paris, Gallimard, Bi-
 bliot. de la Pléiade, 1965.

Correspondence, éd. Besterman.

II - OBRAS CRÍTICAS

Adorno, Th., e Horkheimer, Dialética do esclarecimento, Rio
 de Janeiro, Zahar, 1985.

Belaval, Yvon, "Les protagonistes du Rêve de d'Alem-
 bert", Diderot Studies, III, Genève,
 Droz.

Benot, Yves Diderot, de l'athéisme à l'anticolo-
 nialisme, Paris, Maspero, 1970.

Benekassa, Georges, "Scène politique, scène privée: à
 propos de la Lettre Apologetique de

- L'abbé Raynal à M.Grim", Colloque de Cerisy, Paris, Le Sycomore, 1984
- Bloch, Olivier. Images au XIX siècle du matérialisme du XVIII siècle, Paris, Desclée, 1970.
- Le matérialisme du XVIII siècle et la littérature clandestine, Paris, Vrin, 1982.
- Bonnet, Jean Claude, Diderot, textes et débats, Paris, Le livre de poche, 1984.
- Bowler, Peter, "Preformation and pre-existence in 17th. century: a brief analysis", Journal of the history of biology, 4 (1971).
- Boyancé, Pierre, Lucrece et l'épicurisme, Paris, PUF, 1963.
- Brunetti, Franz, "De la loi naturelle à la loi civile", Europe, 62e. année, n. 661, mai, 1984.
- Canguilhem, Georges. Ideologie et rationalité dans l'his-

- toire des sciences de la vie. Paris, Vrin, 1981.
- Cassirer, Ernst, La philosophie des lumières. Paris, Fayard, 1966.
- Chouillet, Jacques, Diderot, poète de l'énergie. Paris, PUF, 1984.
- Crocker, Lester, G. Diderot's chaotic order, approach to a synthesis. Princeton University Press, 1974.
- Darnton, Robert, Boemia literária e revolução, S. Paulo, Companhia das letras, 1987.
- Desné, Roland, Os materialistas franceses. Lisboa, Seara Nova, 1969.
- Dieckman, Herbert, Cinq leçons sur Diderot. Genève, Droz, 1959.
- Duchet, Michele, Diderot et l'histoire des deux Indes ou l'écriture fragmentaire. Paris, Nizet, 1978.
- Anthropologie et histoire au siècle

- des lumières, Paris, Nizet. 1978.
- Ehrard, Jean, L'idée de nature en France à l'aube des lumières, Paris, Flammarion, 1970.
- Engels, Anti-Dühring, Paris, éd. Sociales, 1973.
- Fontenay, Elisabeth de, Diderot ou le matérialisme enchanté, Paris, Grasset. 1982.
- Hoffheimer, Michael H, "Maupertius and the eighteenth century critique of preexistence", Journal of the history of biology, vol.15, n.1, spring 1982.
- Ibrahim , Annie, "La notion de moule intérieur dans les théories de la génération au XVIIIème siècle", Archives de philosophie, n. 50, 1987.
- Jacob, François A lógica da vida, Rio, ed. Graal, 1983.
- Laidlaw, Norman, "Diderot's teratology", Diderot Studies, Genève, Droz, 1971.

- Lange, A., Historia del materialismo, Buenos Aires, Procyon, 1946.
- Lefebvre, Henri, Diderot, ou les affirmations fondamentales du matérialisme, Paris, L'Arche Editeur, 1983.
- Lenoble, Robert, Histoire de l'idée de nature, Paris, Albin Michel, 1969.
- Lewinter, Roger, "Matière et mémoire dans l'oeuvre de Diderot", Revue de métaphisique et de morale, 89ème année, n. 2, avril-juin 1984.
- Lovejoy, Arthur, The great chain of beings, Harvard Press, 1966.
- Mayer, Jean, Diderot, homme de science, Rennes Imprimerie Bretonne, 1959.
- Morin, Robert, Les pensées philosophiques de Diderot devant leurs principaux contradicteurs au XVIII siècle, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

- Naville, Pierre, D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII siècle. Paris, Gallimard, 1967.
- Neubauer, J. "Philosophie de la physiologie de Haller", Revue de Synthèse, 113-114, 1984.
- Paitre, Fernand, Diderot biologiste. Genève, Slatkine, 1971, reimpressão da edição de Lyon, 1904.
- Paty, Michel. "La position de d'Alembert par rapport au matérialisme", Revue Philosophique de la France et de l'étranger, 1, janvier-mars, 1981, t. CCXXI.
- Potulicki, Elizabeth B, La modernité de la pensée de Diderot dans les oeuvres philosophiques. Paris, Nizet, 1980.
- Proust, Jacques, Diderot et l'Encyclopédie. Paris, A.Colin, 1963.
- Roë, Shirley A, "Voltaire versus Needham: materialism and the generation of

- life", Journal of the history of ideas, 1985.
- Roger, Jacques, Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII siècle. Paris, A. Colin, 1971.
- "Diderot et Buffon avant 1749", Diderot Studies, IV. Genève, Droz, 1963.
- Romano, Roberto, "Diderot, a penélope da revolução". Revista USP. n.1, S. Paulo, Edusp, 1989.
- Rostand, Jean, Esquisse d'une histoire de la biologie. Paris, Gallimard, 1945.
- Rouanet, S. Paulo, As razões do iluminismo. S. Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- Saint-Amand, Pierre, Diderot le labirinthe de la relation. Paris, Urin, 1984.
- Salinas Fortes. L.R. O iluminismo e os reis filósofos. S. Paulo, Brasiliense, 1981.

- Sarton, George. Historia de la Ciencia, B. Aires, Editorial Universit., 1965. t. 1.
- Savater, Fernando, "Finalité et liberté chez Diderot", Colloque de Cerisy. Paris, Le Sycomore, 1981.
- Schmidt, J. "Diderot and Lucretius: the Resum Natura and Lucretius legacy in Diderot scientific, aesthetic and ethical thought", Studies on Voltaire and the 18th century, Voltaire Foundation, 208. 1982.
- Thomas, Jean, L'humanisme de Diderot, Paris, Belles Lettres, 1938.
- Torres Filho, R. R. Ensaio de filosofia ilustrada, S. Paulo, Brasiliense. 1987.
- Toft, Patrick, L'ordre du corps, Paris, Aubier Montaigne, 1980.
- Vartaniam, Aram, "From deist to atheist", Diderot Studies, Genève, Dro, Droz, 1949.
- Ventura, Roberto. "Leituras de Ragnal e a ilustra-

ção na América Latina", Estudos
Avançados, vol.2, n.3, 1988.

Verniere, Paul,

Spinoza et la pensée française
avant la révolution, Paris, PUF,
1954.

Wilson, Arthur,

Diderot, sa vie, son oeuvre, Pa-
ris, Laffon, 1980.

Wolff, Francis,

Logique de l'élément, Paris, PUF,
1981.

BIBLIOGRAFIA CRÍTICA SUPLEMENTAR

- Althusser, L. Philosophie et philosophie spontanée des savants, Paris, Maspero, 1973.

- Azouvi, François, "Quelques jalons dans la pré-histoire des sensations internes", Revue de Synthèse, n. 113-114, 1984.

- Bachelard, G., Les intuitions atomistiques, Paris, Boivin, 1933.

- Barthelemy-Madaule, Madeleine, Lamarck, ou le mythe du précurseur, Paris, Seuil, 1972.

- Baertschi, B., "Le problème de la distinction de l'âme et du corps", Revue de métaphysique, n.3, 1982.

- Benitez, Miguel, "Benoit du Maillet et l'origine de la vie dans la mer", Revue de Synthèse, 113-114, 1984.

- Benitez, Miguel, "Anatomie de la matière: matière et mouvement dans le naturalisme clandestin du 18ème siècle", Studies on Voltaire and the 18th century vol. 205, 1982.

- Casini, Paolo, "La revanche de l'inconscient: d'Alembert vu par Diderot", Revue 18ème siècle, n.16, 1984.

- Chouillet, J., "Le message des lumières est-il de notre temps?", Diderot Studies. XVIII, 1975.

- Costa Lima, Luiz, O fingidor e o censor no Ancien Regime, no iluminismo e hoje, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1988.

- Ehrard, Jean, "Matérialisme et naturalisme: les sources occultistes de la pensée de Diderot", Cahiers Internationaux d'Études Françaises, n. 13, juillet, 1960.

- Got, Maurice, "Sur le matérialisme de Diderot" Revue de Synthèse. LXXXIII, 1962, n. 26-28.

- Guinsburgm Jacó, "Denis Diderot", Revista USP, S.Paulo. Edusp, n.4. 1989/90.

- Gusdorf, G. Dieu, la nature et l'homme au siècle des lumières, Paris, Payot, 1972.

- Guyénot E.. Les sciences de la vie au XVII et XVIII siècles, Paris, Albin Michel, 1957.

- Kessler, Jamie. "Man- a musical instrument models of the brain before the computer", History of Science. vol. 22. part. 1, n.55, 1984.

- Leduc-Fayette, Denise, "Diderot, le désordre et le mal". Revue Philosophique, n.3, 1984.

- Moser, Walter, "Énergie et différence. Visions savantes de la fin du monde au 18ème siècle", Revue de Synthèse. n. 116. 1984.

- Nascimento M.M., Opinião pública e revolução. S.Paulo, Nova Estela, Edusp, 1989.

- Poneau R., La religion de Voltaire, Paris. Nizet, 1974.

- Rosset, Clement, A anti-natureza, Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1989.