UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de pós-graduação em Filosofia

Fabiana Tamizari

A mulher na concepção materialista de Diderot

Versão corrigida

São Paulo
2014

Fabiana Tamizari

A mulher na concepção materialista de Diderot

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Fernando Batista Franklin de Matos.

Versão Corrigida

**São Paulo
2014**

Ao meu avô José Ramirez Garrido,
com admiração e saudade.

Não basta falar das mulheres, e falar bem delas, Senhor Thomas, fazei ainda que as veja, suspendei-as diante dos meus olhos com tantos termômetros das menores vicissitudes dos mores e costumes.

Denis Diderot

Agradecimentos

Ao professor Luiz Fernando Batista Franklin de Matos, meu orientador, pela oportunidade da realização deste trabalho.

Aos professores Maria das Graças de Souza, Paulo Jonas de Lima Piva e Jacira de Freitas, pelos comentários e orientações no exame de qualificação e na defesa.

À minha mãe, Neusa Maria, por seu apoio e estímulo, e principalmente por ter transformado a sua vida em um exemplo de luta e superação.

Ao meu pai, Osvaldo, que além da assistência, possibilitou, por meio de nossos *eternos* debates, o aprimoramento da minha argumentação.

Aos meus irmãos, Juliana e Fábio, por me apoiarem sempre e serem companheiros de todas as horas.

Aos meus cunhados, Ricardo e Gabriela, por completarem a minha família.

À minha afilhada Amanda e aos meus sobrinhos Beatriz, Rafaela, Pamela, André, Rafael e Juliana, pela oportunidade de participar da vida de vocês.

Às minhas madrinhas Helena e Neide, por serem presenças marcantes em minha vida.

À minha amiga Roseli, por estar presente durante toda essa jornada e por sua fundamental amizade.

Ao meu amigo Paulo, por sua inestimável colaboração, pela confiança na minha capacidade e principalmente pelo apoio nos momentos de dúvida e aflição.

Aos companheiros do “Ventos do Sul”, em especial ao Claudio José e ao Tony, pelo apoio prático durante a realização deste trabalho.

Aos companheiros da “Gabriel Ortiz”, em especial as amigas Amélia, Lindinalva, Crélis, Tânia, Manoela e Sandra, por me apoiarem nessa jornada.

Aos meus amigos Adriano, Maurício e Marina, por serem companhias importantes e constantes desde o período da graduação.

Ao pessoal da secretaria do Departamento de Filosofia da USP, especialmente a Maria Helena, pelo apoio técnico.

À CAPES, pelo importante apoio financeiro à minha pesquisa.

RESUMO

TAMIZARI, Fabiana. *A Mulher na concepção materialista de Diderot*. Dissertação. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. 148 fls.

Esta dissertação trata da mulher no pensamento materialista de Denis Diderot (1713-1784), tendo em vista dois aspectos principais: a constituição psicofisiológica feminina e a maneira como o enciclopedista vê a mulher no seu contexto moral e social no Século das Luzes. Tomaremos como base para esta análise as seguintes obras do filósofo: *Diálogo entre D'Alembert e Diderot*, *O Sonho de D'Alembert*, *Continuação do Diálogo*, *Sobre as Mulheres*, *A Religiosa* e, por fim, o *Suplemento à Viagem de Bougainville*.

Palavras-Chave: Diderot; Mulheres; Materialismo.

ABSTRACT

TAMIZARI, Fabiana. *The woman in the materialist conception of Diderot*. Dissertation. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. 148 fls.

This dissertation deals with the woman in materialistic thought of Denis Diderot (1713-1784), in view two main aspects: the constitution psychophysiological women and the way women see encyclopedic in its moral and social context in the Enlightenment. We will take as a basis for this analysis the following works of the philosopher: *Dialogue between D'Alembert and Diderot*, *D'Alembert's Dream*, *Continued Dialogue on Women*, *The Religious* and finally, *The Supplement to the Journey Bougainville*.

Keywords: Diderot; Women; Materialism.

SUMÁRIO

Introdução.....	1
------------------------	----------

Capítulo 01

Natureza e espécie humana no pensamento de Diderot: a mulher como matéria.....	14
--	----

1.1 – Diderot e o materialismo.....	14
-------------------------------------	----

1.2 – O desenvolvimento do materialismo diderotiano.....	17
--	----

1.3 – A matéria e a espécie humana.....	23
---	----

1.4 - A mulher como matéria.....	31
----------------------------------	----

Capítulo 02

A mulher na natureza: útero e alma em Diderot.....	38
--	----

2.1 – A constituição material da mulher.....	40
--	----

2.1.1 – Os ciclos femininos.....	42
----------------------------------	----

2.1.2 – As mulheres e os sentimentos.....	45
---	----

2.2 – <i>A Religiosa</i> , a natureza enclausurada.....	49
---	----

2.2.1 – Os efeitos da repressão às manifestações da matéria.....	50
--	----

2.3 – A matéria e a inteligência feminina.....	56
--	----

Capítulo 03

Mulher e moral no pensamento diderotiano.....	63
---	----

3.1 – <i>Sobre as Mulheres</i> : a opressão moral sobre o sexo feminino.....	69
--	----

3.1.1 – “As mulheres selvagens”.....	69
--------------------------------------	----

3.1.2 – A mulher e o casamento.....	71
-------------------------------------	----

3.1.3 – Adultério e virgindade: os valores que definem a moral feminina.....	74
--	----

3.2 – De volta ao romance <i>A Religiosa</i> : a questão das vocações forçadas.....	81
---	----

Capítulo 04

A mulher na moral natural de Diderot.....	85
4.1 – A sexualidade e a moral cristã.....	89
4.2 – A moral natural diderotiana: determinismo e liberdade.....	94
4.3 – A mulher na moral natural diderotiana.....	99
4.3.1 – A sexualidade como necessidade natural.....	99
4.3.2 – A maternidade como determinação.....	103
4.3.3 - Casamento, virgindade e adultério.....	107
Considerações finais	112
Bibliografia	116

Introdução

A mulher nas Luzes

1 - A mulher, um “homem falhado”

Na *Enciclopédia*¹, obra-símbolo do Iluminismo francês, encontramos, no verbete “Mulher”, um instigante retrato das discussões que envolveram o tema no período. O verbete foi organizado em três partes: “antropologia”, “jurisprudência” e “moral.” Cada uma delas foi produzida por um autor diferente. Vejamos então, pelo olhar dos enciclopedistas, como a mulher foi entendida e definida no Século das Luzes.

A primeira parte do verbete foi escrita pelo Abade Mallet, que faz uma reflexão sobre os aspectos antropológicos femininos. Para isso, o autor aborda o tema considerando a constituição biológica e o papel histórico da mulher. Quanto à constituição biológica, o enciclopedista diz ser a mulher um “homem falhado”², ou seja, a forma feminina não teria a plenitude organizativa alcançada pela masculina³. Mallet, refletindo o espírito enciclopedista da sua época, busca nos estudos científicos as provas para a sua teoria. Cita, por exemplo, os estudos de anatomia de Daubenton e Ruysch. Mas, para reforçar sua argumentação, além de recorrer à ciência, o enciclopedista recorre também ao senso comum, como em sua análise sobre os hermafroditas. Para ele, um homem se transformando em mulher seria um “exemplo mítico e poético”⁴. Mas sobre homens transformando-se em mulheres, Mallet diz serem “metamorfoses seriamente atestadas”⁵.

Ao argumentar que a mulher é biologicamente um “homem falhado”, o Abade Mallet não é uma voz isolada em seu tempo. O enciclopedista religioso adota uma das vertentes que dominavam o discurso sobre a constituição física da mulher naquele período.

¹ A *Enciclopédia* foi publicada entre os anos de 1751 e 1772.

² Cf. MALLET, E.F; JAUCOURT, C.L; DESMAHIS, J.F. “Femme.” In DIDEROT, D. & D’ALEMBERT, J.R. *The Encyclopedia of Diderot & D’Alembert*. Disponível em: < <http://quod.lib.umich.edu/d/did/> > Acesso em 20 setembro de 2013.

³ Berriot-Salvadore argumenta que o discurso médico se torna um importante recurso ideológico utilizado para justificar o lugar da mulher na sociedade: “Das enciclopédias medievais às compilações diversas do Renascimento, dos pregadores da Contra-Reforma aos oradores da Revolução, o discurso médico é sempre invocado para justificar o papel conferido à mulher na família e na sociedade.” BERRIOT-SALVADORE, E. “O discurso da medicina e da ciência” in DUBY, G & PERROT, M. *História das Mulheres no Ocidente*. Porto. Editora Afrontamento. 1991. p. 409.

⁴ MALLET, JAUCOURT & DESMAHIS. “Femme.”

⁵ Cf. Idem.

Segundo Évelyne Berriot-Salvadore, encontramos duas correntes sobre o tema: uma expressa nas palavras do Abade Mallet e outra que reduz a identidade feminina ao seu útero. Ambos os discursos remetem à Antiguidade e, mesmo em versões diferentes, estiveram presentes até o século XIX, como destaca a autora:

Na realidade, os fundamentos teóricos deste discurso foram postos em prática a partir dos finais do século XVIII: tudo parece dever jogar-se entre um aristotelismo que reduz o feminino a uma incompletude e um galenismo que o encerra na especificidade inquietante do útero. Da Idade Média ao século XIX, a medicina feminina continua enredada nesta dialética, certamente em prejuízo de mais rápidos progressos tanto em anatomia como em biologia. Mas a perenidade dos estereótipos e a aparente reprodução do discurso mascaram evoluções e rupturas tanto mais difíceis de analisar quanto não seguem necessariamente a cronologia das descobertas científicas: o que muda talvez não seja tanto o conhecimento da natureza e da função de cada sexo – o qual só será dominado no século XIX – mas, sobretudo, a maneira de pensar as suas diferenças na ordem do mundo e da sociedade⁶.

Para o Abade Mallet, porém, o fato de biologicamente a mulher ser inferior ao homem não significava que ela devesse ser tratada como um ser inferior. Quando ele avalia o papel da mulher na história humana, principalmente nos povos que deram origem à cultura ocidental, a sua constatação é de que a situação feminina desfavorável era fruto do preconceito e do atraso dos costumes e não de sua constituição física. Ele ainda destaca como exceção o respeito dado à mulher pelo cristianismo, como lemos em suas palavras:

Os diversos preconceitos sobre a relação de excelência do homem face à mulher foram produzidos pelos costumes dos povos antigos, pelos sistemas de política e pelas religiões que, por sua vez, os modificaram. Abro uma exceção para a religião cristã, que estabeleceu uma superioridade real no homem, conservando, no entanto, os direitos de igualdade à mulher.⁷

Para sustentar a tese de superioridade cristã no cuidado dispensado às mulheres, Mallet compara os costumes dos povos cristãos aos de alguns outros povos, como os hebreus, gregos, romanos e muçulmanos. Em todos Mallet aponta fatores negativos no tratamento dado ao universo feminino. Destaca que tanto gregos quanto hebreus responsabilizavam as mulheres pelas superstições e sacrifícios. Cita a difícil situação das muçulmanas, punidas fisicamente por eventuais falhas. Para o abade, o cristianismo, apesar de afirmar a superioridade masculina, não tratava a mulher de forma desigual. Mallet sustenta tal afirmação contraditória recorrendo a Jesus Cristo, fundador da religião cristã, que, segundo ele, nunca tivera problemas em converter as mulheres e tinha um relacionamento próximo

⁶ BERRIOT-SALVADORE. *O discurso da medicina e da ciência*. p. 409.

⁷ Cf. MALLET, JAUCOURT & DESMAHIS. “Femme.”

com a mãe e com Maria Madalena. O abade ainda destaca que o cristianismo sempre permitiu à mulher renunciar ao casamento para estar mais próxima da perfeição exigida pela religião. E lembra que Pedro, um dos discípulos de Cristo, dizia aos cristãos que as mulheres deviam ser tratadas com honra.⁸

Mas essa generosidade e igualdade observadas por Mallet no tratamento dado às mulheres pelos cristãos constitui, segundo alguns iluministas, exceção, não regra. A *Bíblia*, livro sagrado para os cristãos, traz inúmeras passagens que pregam a submissão feminina. São palavras do apóstolo Paulo: “Mulheres, sujeite-se cada uma a seu marido, como ao Senhor, pois o marido é o cabeça da mulher, como também Cristo é o cabeça da igreja, que é o seu corpo, do qual ele é o Salvador. Assim como a igreja está sujeita a Cristo, também as mulheres estejam em tudo sujeitas a seus maridos.”⁹ Fica claro, por esse excerto bíblico, que a moral religiosa atribui às mulheres um papel de submissão aos desejos masculinos nada diferente daquele atribuído pelos povos citados pelo Abade Mallet como sufocadores da igualdade feminina.

Ainda no verbete “Mulher”, abordando a igualdade feminina, Mallet parece novamente se contradizer em uma consideração sobre a proposta de igualdade que Platão faz no livro V de *A República*.¹⁰ Para o abade, a proposta do filósofo grego não deveria ser considerada como regra nas relações entre os sexos¹¹, por ser extremada. Quanto a isso parece que o abade enciclopedista não estava sozinho. Rousseau, no livro V de *Emílio*, faz uma crítica semelhante:

Em sua *República*, Platão dá às mulheres os mesmos exercícios que aos homens, acredito! Tendo tirado de seu estado as famílias particulares e já não sabendo o que fazer com as mulheres, viu-se forçado a torná-las homens. Aquele grande gênio havia calculado tudo, previsto tudo; adiantava-se a uma objeção que ninguém talvez tivesse pensado em endereçar-lhe, mas resolveu mal a que lhe fizeram. Não estou falando da pretensa comunidade de mulheres, cuja reprovação tantas vezes repetida prova que os que a fazem nunca o leram; estou falando da promiscuidade civil que confunde em toda parte os dois sexos nos mesmos trabalhos e não pode deixar de gerar os mais intoleráveis abusos, estou falando da subversão dos mais doces sentimentos da natureza, sacrificados a um sentimento artificial que só pode subsistir através deles; como se não fosse preciso uma ligação natural para laços de convenção!¹²

⁸ Cf. MALLET, JAUCOURT & DESMAHIS. “Femme.”

⁹ EFÉSIOS 5:22,24. *Bíblia Sagrada*. São Paulo. Paulus. 2008. p. 046.

¹⁰ A pesquisadora Fernanda Henriques, na obra *Concepções filosóficas e representações do feminino* destaca que a proposta platônica da participação feminina na República sofreu várias distorções e questionamentos nos séculos XVIII e XIX. (cf. HENRIQUES, F. *Concepções filosóficas e representações do feminino*. Corvilha. Portugal. Lusosofia. 2012. p.18).

¹¹ Cf. MALLET, JAUCOURT & DESMAHIS. “Femme.”

¹² ROUSSEAU, J. J. *Emílio ou da Educação*. São Paulo. Martins Fontes. 2004. p. 524.

Portanto, a igualdade entre homens e mulheres não era vista como algo natural, mas, muito ao contrário, a natureza era invocada para legitimar as diferenças e consequentemente definir os papéis de cada sexo.

No verbete dedicado à jurisprudência, Jaucourt recorre à natureza para justificar as limitações e atribuições de funções diferentes impostas às mulheres:

Os homens, de acordo com as prerrogativas de seu sexo e da força do seu temperamento, são naturalmente capazes de todos os tipos de empregos e atividades e as mulheres, devido à fragilidade de seu sexo e sua delicadeza natural, são excluídas de muitas funções e incapazes de certas atividades.¹³

Na sequência do verbete, Jaucourt faz uma relação das limitações impostas às mulheres nas diversas áreas da vida por causa da sua condição. Citemos algumas: na religião cristã a mulher não poderia ser responsável por um bispado ou ser admitida nas ordens eclesiásticas; em alguns Estados europeus, como a França, as mulheres não podiam assumir o trono, não eram admitidas no serviço militar ou na cavalaria e ainda, seguindo a tradição romana, elas não podiam ser admitidas para audiências públicas, nem exercer o cargo de juiz ou magistrado ou constituir advogado ou procurador.¹⁴ E quando atuavam como testemunhas, seus depoimentos eram considerados com mais cautela, uma vez que as mulheres eram consideradas mais influenciáveis.¹⁵

Neste cenário pouco animador para as mulheres, Jaucourt reforça que elas poderiam exercer as funções pertinentes ao seu sexo, inclusive se associando para a garantia de seus direitos: “Elas podem, no entanto, cumprir a função de especialistas em sua área de conhecimento em qualquer arte ou profissão apropriada ao seu sexo.”¹⁶ Entre as atividades destinadas ao sexo feminino estavam as de matronas ou parteiras, comerciantes de linho ou de cereais, costureiras e vendedoras de flores. Ele também cita algumas estudiosas que foram admitidas nas universidades e academias literárias e se destacaram por obter seus doutorados. Entre elas Elena Lucrezia Cornaro Piscopia, que obteve doutorado em filosofia na universidade de Pádua em 1678, caminho também seguido pela Senhorita Patin, em 1732, e por Maria Gaetana Agnese, nomeada professora de matemática da Universidade de Borgonha. Mas os exemplos dados por Jaucourt não representam a realidade vivida pelas mulheres que

¹³ Cf. MALLET, JAUCOURT & DESMAHIS. “Femme.”

¹⁴ Cf. Idem.

¹⁵ Cf. Idem.

¹⁶ Cf. Idem.

se dedicavam aos estudos filosóficos e científicos na época, uma realidade permeada por preconceito e desconfiança. Uma vítima célebre desta perseguição foi Madame Du Châtelet.

2 – O Caso Châtelet

Madame du Châtelet (1706-1749) teve uma formação diferenciada da formação das mulheres da nobreza francesa do seu século. Com a instrução a cargo do seu pai, nenhum conhecimento lhe foi negado no seu processo educacional, como observa Elisabeth Badinter:

Nenhum conhecimento lhe foi proibido, nenhum constrangimento pesou sobre ela por causa de seu sexo. Naquela época, quando a educação das moças era tão negligenciada e se limitava na maioria das vezes a um pouco de escrita, de leitura, alguns trechos de história e às artes recreativas, Émilie fez estudos aprofundados dos quais muitos homens não poderiam se vangloriar.¹⁷

Entre estes estudos profundos citados por Badinter destacam-se os intercâmbios feitos com Voltaire e Maupertuis, que contribuíram para a filósofa desenvolver uma reflexão autônoma. Em um ambiente dominado pelos homens, a ousadia de Châtelet não tinha limites. Em 1738 ela participou de um concurso da Academia de Ciências, que propusera uma dissertação com o tema “Sobre a natureza do fogo e de sua propagação.” Apesar de não ganhar o concurso, entrou para a história, pois foi a primeira mulher a participar de uma disputa dessa natureza. Em 1740 a filósofa publicou uma das suas mais importantes obras, *As Instituições da Física*, fruto de uma pesquisa minuciosa, cuja argumentação se fundamenta em conceitos de Leibniz, Descartes e Newton.¹⁸ Além disso, dedicou os cinco últimos anos da sua vida à tradução da célebre *Principia mathematica*, tendo se transformado em uma especialista no pensamento newtoniano. Châtelet faleceu em 1749.

Apesar de seus célebres feitos, Châtelet enfrentou preconceitos, hostilidades e perseguições por se aventurar em uma área de hegemonia masculina. Um exemplo célebre dessa intolerância e preconceito encontramos em Kant, que a avalia da seguinte maneira:

A uma mulher que tenha a cabeça entulhada no grego, como a senhora Dacier, ou que trave disputas profundas sobre mecânica, como a Marquesa de Châtelet, só pode

¹⁷ BADINTER, E. *Émilie, Émilie: a ambição feminina no século XVIII*. São Paulo. Discurso Editorial. Duna Duetto. Paz e Terra. 2003. p. 65.

¹⁸ Idem. p. 294.

mesmo faltar uma barba, pois com esta talvez consigam exprimir melhor o ar de profundidade a que aspiram.¹⁹

Châtelet também não pôde frequentar a universidade, uma vez que na França este era um espaço restrito aos homens. Foi acusada de desonestidade intelectual e de plágio pelas autoridades filosóficas da época, que duvidavam que uma mulher fosse capaz de engendrar um estudo sério e independente sobre a física. A propósito, Châtelet travou uma verdadeira batalha para provar a autenticidade de suas ideias. Por fim, seu livro foi reconhecido e traduzido para o alemão e posteriormente para o italiano.

Poucas mulheres conseguiram, como Châtelet, enfrentar o preconceito e a desconfiança masculina quanto à capacidade intelectual feminina. A grande maioria não desfrutava da liberdade necessária para tanto. Tal afirmação encontra respaldo nas palavras de Jaucourt sobre a situação jurídica da mulher no casamento, no verbete “Mulher.”

3 – A mulher, o casamento e a submissão.

Jaucourt, ainda no verbete “Mulher”, chama a atenção para o status da mulher no casamento. No momento em que a discussão sobre o direito natural toma conta do debate político, o enciclopedista encontra dificuldades para fundamentar na ordem natural a sujeição da mulher no casamento:

Em primeiro lugar seria difícil demonstrar que a autoridade do marido vem da natureza, porque esta entidade é contrária à igualdade natural dos homens, e só porque um é adequado para comandante não quer dizer que ele realmente tenha o direito de o fazer.²⁰

A solução encontrada pelo filósofo foi definir o casamento como uma sociedade entre duas pessoas, na qual se convencionou que o comando seria masculino, uma vez que este sexo seria mais hábil no trato dos assuntos domésticos. Dentro deste contexto a submissão feminina é explicada pelo fato de que a mulher, ao aceitar participar desta sociedade, implicitamente aceitaria o domínio masculino, como lemos nas palavras de Jaucourt:

¹⁹ KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Campinas. Papirus. p. 490

²⁰ Cf. MALLET, JAUCOURT & DESMAHIS. “Femme.”

Não negamos que em uma sociedade composta de duas pessoas é necessário que as leis deliberativas de um ou de outro comandem o dia, e desde que, ordinariamente, os homens são mais capazes e hábeis para governar assuntos particulares, é sensato estabelecer como regra geral, que a voz do homem terá mais peso, enquanto os dois não fizerem qualquer acordo em contrário, porque são os resultados gerais da lei de instituições humanas, e não do direito natural. Desta forma, uma mulher que conhece a base do direito civil e que contrata o seu casamento, pura e simplesmente, tem por lei apresentado, tacitamente, a esta lei civil.²¹

Michèle Crampe-Casnabet, no trecho abaixo, destaca que Jaucourt, mesmo diante do direito natural, que garantiria a igualdade entre os sexos, utilizou a instituição do direito civil para justificar a situação de submissão da mulher no matrimônio:

O texto de Jaucourt considera o estatuto da mulher – fêmea do homem – do ponto de vista do direito natural: a mulher é aqui definida fundamentalmente como propriedade do marido. Sendo o objetivo da associação social a procriação e a conservação da espécie, o pai e a mãe contribuem para realizar este fim natural, mas “é essencial que a autoridade do governo pertença a um ou a outro.” O exemplo das nações civilizadas prova à sociedade que a mulher deve estar submetida ao marido. No entanto, o artigo de Jaucourt sublinha que a subordinação feminina ao poder do marido “não existe sem réplica.” O autor, lucidamente, constata que o princípio da igualdade dos direitos baseados na natureza é violado pela afirmação da superioridade de um dos sexos no casamento, o qual assenta num contrato, logo num acordo voluntário recíproco. Muito provavelmente, a subordinação feminina não depende senão de convenções civis estabelecidas, sem o parecer das mulheres, pelo sexo masculino. Mas não é menos verdade que a mulher, ao casar, aceita a convenção e, portanto, a submissão. Trata-se, em suma, neste texto complexo que traduz as contradições inerentes à ideia de igualdade natural, de uma servidão doméstica voluntária.²²

Quanto à ideia de uma “servidão voluntária”, ou seja, de que a mulher, ao aceitar o casamento, consequentemente estaria aceitando a dominação masculina implícita nele, cabe lembrar que, via de regra, no século XVIII europeu a mulher não tinha a liberdade de escolher o seu companheiro, sendo os matrimônios arranjos familiares e não frutos de uma vontade autêntica. Elisabeth Badinter destaca que a situação de submissão que aflige as mulheres marca a condição feminina desde a Idade Média:

Na Idade Média, como ainda no século XVIII, o pai tem plenos poderes sobre os filhos, que ele casa segundo sua vontade ou que impede de contrair união. Mas a autoridade do pai sobre a filha é incomparavelmente mais pesada do que a que exerce sobre o filho. O direito romano, que imperava numa grande parte da França da Idade Média, considerava a mulher uma eterna menor. Ao casá-la o pai transmitia todos os seus direitos ao seu esposo, e se não lhe recusava diretamente sua parte na herança, impedia-a de dispor dessa quantia, submetendo-a à autoridade do marido. Inicialmente objeto do pai, a nova esposa tornava-se, até a morte do marido (se ela

²¹Cf. Idem.

²² CRAMPE-CASNABET, M. “A mulher no pensamento filosófico do século XVIII” in DUBY, G. & PERROT, M. *História das Mulheres no Ocidente*. Porto. Edições Afrontamento. 1991. p. 378.

lhe sobrevivesse), objeto desse homem, que desde então tinha pleno poder sobre sua pessoa e seus bens... pelo menos enquanto o pai lhe deixasse seu direito herança.²³

Na última parte do verbete “Mulher” temos uma análise do sexo feminino sob o prisma da moral. Esta tarefa ficou a cargo de Desmahis, que, como avalia Crampe-Casnabet, fez uma “espécie de resumo de ideias comuns”²⁴ sobre as mulheres, sem a preocupação de apresentar uma coerência teórica sobre a questão. O enciclopedista insiste na definição da mulher como um ser ambíguo, que carrega em si o signo do mistério e da desconfiança, como lemos em suas palavras:

Como se pode definir as mulheres? Mesmo quando ela fala a verdade, é um equívoco. Ela, que parece ser a mais indiferente é muitas vezes a mais sensível, a mais discreta, passa muitas vezes como a mais falsa; [...] e o pensador mais independente, que estudou-lhe melhor, acreditando ter resolvido os problemas, só consegue propor novos. Há três coisas, disso sei, que eu sempre amei sem entendimento: pintura, música e mulher.²⁵

Ao descrever as mulheres como indecifráveis, Desmahis atribui à natureza a responsabilidade por tal divisão, estabelecendo que estas diferenças eram marcantes e, por que não dizer, intransponíveis:

Distinguindo por desigualdades, os dois sexos têm vantagens quase iguais. A Natureza colocou em vigor por um lado a coragem, majestade e razão, por outro lado, graça, beleza, delicadeza e emoção. Estas vantagens não são sempre incompatíveis, às vezes as diferenças servem como contrapesos, e às vezes, elas são as mesmas qualidades em graus diferentes. O que é virtude ou atratividade em um sexo é um defeito ou deformidade no outro.

Desmahis, ao atribuir à natureza a definição da situação moral feminina, demonstra um alinhamento com os demais autores do verbete “Mulher”, que também justificam o papel determinado para o sexo feminino pela natureza. Os três não estavam sozinhos nessa posição. Juntam-se a eles nomes como Kant e Rousseau, entre outros, que formavam a corrente dominante sobre o assunto, como afirma a estudiosa Badinter.²⁶ Outra característica marcante sobre o tema no Século da Luzes - nos alerta Crampe-Casnabet -, é o fato de as visões e discussões serem sempre parciais, uma vez que o “ser representado é

²³ BADINTER, E. *Um é o Outro: relações entre homens e mulheres*. Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1986. p. 124.

²⁴ CRAMPE-CASNABET, M. “A mulher no pensamento filosófico do século XVIII.” p. 378.

²⁵ MALLET, JAUCOURT & DESMAHIS. “Femme.”

²⁶ BADINTER, E. *O que é uma mulher?: um debate*. Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1991. p. 18.

sempre segundo, mediatizado relativamente ao sujeito que é a sede da representação”²⁷. Ou seja: as definições sobre as mulheres no século XVIII eram elaboradas através do olhar masculino. E a visão masculina sobre o universo feminino, na maioria dos casos, reforçava estereótipos e servia para justificar a posição de submissão da mulher na sociedade. Exemplos disso não faltam: Kant, no texto “Da diferença entre o sublime e o belo na relação dos sexos”, classifica o feminino como o “belo sexo”, em oposição ao “sexo nobre”, e defende que as mulheres são dominadas essencialmente pelo sentimento e, por isso, não devem se dedicar a atividades intelectuais, um campo restrito aos homens. Rousseau, no livro V do *Emílio*, também é enfático ao afirmar que o papel reservado às mulheres é o da submissão e que suas atividades devem ser limitadas ao ambiente doméstico.

Estes dois autores, para justificar suas posições, defendem que a natureza indica o papel da mulher no mundo, como, por exemplo, a vocação para a maternidade, o cuidado dos filhos, a incapacidade para compreender questões mais complexas, essencialmente o seu papel de submissão aos homens. Como reiteramos anteriormente, a maioria dos pensadores do século XVIII vinculava o papel social da mulher à sua condição natural. Entretanto, havia uma minoria, como afirma Badinter, representada por nomes como Condorcet, Madame D’Epinay e Madame de Châtelet, que defendiam que as diferenças entre homens e mulheres não estavam inscritas na natureza, mas haviam sido construídas social e historicamente. A título de ilustração destas vozes solitárias, vale recordarmos as palavras de Madame D’Epinay sobre a igualdade entre os sexos:

É bem evidente que os homens e as mulheres têm a mesma natureza e a mesma constituição. A prova disso é que as mulheres selvagens são tão robustas e ágeis quanto os homens selvagens: assim, a fraqueza de nossa constituição e de nossos órgãos pertence certamente à nossa educação, e é uma consequência da condição que nos destinaram na sociedade. Os homens e as mulheres, tendo a mesma natureza e a mesma constituição, são susceptíveis dos mesmos defeitos, das mesmas virtudes e dos mesmos vícios. As virtudes que se quis dar a elas, em geral, são quase todas contra a natureza, e só produziram pequenas qualidades artificiais, e danos muitos reais. Certamente seriam necessárias várias gerações para nos recolocar tais como a natureza nos criou. Poderíamos talvez sair vencedoras; mas os homens perderiam demais. Ficam bem felizes por não sermos piores do que somos, depois de tudo o que fizeram para nos desnaturar por suas belas instituições [...].²⁸

²⁷ CRAMPE-CASNABET, M. “A mulher no pensamento filosófico do século XVIII” in DUBY, G. & PERROT, M. *História das Mulheres no Ocidente*. Porto. Edições Afrontamento. 1991. p. 371.

²⁸ MALLET, JAUCOURT & DESMAHIS. “Femme.”

Como nos lembra Elisabeth Badinter, atribuir à natureza ou à cultura o feminino não é apenas uma tomada de posição teórica sem consequências. É uma opção que exerce influência direta na relação entre os sexos:

O que significa dizer até que ponto a definição da mulher está carregada de consequências psicológicas e sociais, morais e políticas. Segundo o destaque dado à natureza e à psicologia, ou à cultura e à educação, é o estatuto da mulher que se modifica inteiramente. Não se trata apenas da sua felicidade e de seu destino, mas também, inseparáveis, da felicidade e do destino dos homens.²⁹

Portanto, segundo o argumento de Badinter, a definição da natureza feminina não é uma questão restrita ao mundo acadêmico, porque dela resultam efeitos práticos. Basta lembrarmos, a título de exemplo, que as ideias de Rousseau sobre educação feminina foram amplamente utilizadas por instituições francesas no século XIX e que a proposta de Condorcet sobre o sufrágio feminino foi negado durante a Revolução Francesa.

4 - Diderot e as mulheres

No texto *Sobre as Mulheres*, de 1772, Diderot, imbuído do espírito iluminista, propõe uma reflexão sobre a condição feminina: “Não basta falar das mulheres, e falar bem delas, Senhor Thomas, fazei ainda com que eu as veja, suspendei-as diante de meus olhos como outros tantos termômetros das menores vicissitudes dos mores e dos usos.”³⁰ As mulheres foram figuras constantes não apenas em *Sobre as Mulheres*, mas em toda sua vasta obra, principalmente nos textos que discutiam a teoria materialista, como *Sonho de D’Alembert*, *Continuação do Diálogo*, *Isto não é um conto*, *Mme. De La Carlière*, *A Religiosa*, *Colóquio com a Marechala* e *Suplemento à Viagem de Bougainville*.

Nesse embate que dominou o Século das Luzes entre natureza e cultura como os possíveis responsáveis pela definição da identidade feminina encontramos, inserido no grupo majoritário, o filósofo Denis Diderot (1713-1784). Para ele, o papel das mulheres era definido pela natureza, que fora cruel em sua formação psicofisiológica, uma vez que as fizera seres frágeis, de vida marcada pelos ciclos da reprodução, mais suscetíveis aos sentimentos, com uma maior propensão ao histerismo e ao fanatismo religioso. Neste

²⁹ BADINTER. *O que é uma mulher?* p. 18.

³⁰ DIDEROT, D. “Sobre as Mulheres” in DIDEROT, D. *Obras I – Filosofia e Política*. São Paulo. Editora Perspectiva. 2000. p. 228.

contexto, qual seria então o valor de analisar suas considerações sobre as mulheres? O que faria seu pensamento diferente do de outros autores que partiam da mesma premissa, como Abade Mallet, Jaucourt, Desmahis, Kant ou Rousseau?

O diferencial de Diderot foi diagnosticar a situação de opressão vivenciada pelas mulheres. Para ele, desde os primórdios da história humana o sexo feminino foi subjugado pelos interesses masculinos, situação que relegava as mulheres a um plano inferior na sociedade, marcando-as pelo desprezo e rejeição. Elisabeth Fontenay ressalta este aspecto da análise diderotiana sobre as mulheres: “mesmo aceitando com demasiada facilidade a ideia de uma inferioridade natural da mulher, [...] tomou abertamente, e em todos os planos, o partido das mulheres”³¹; opinião esta compartilhada por Elisabeth Badinter³² e Paulo Jonas de Lima Piva, que afirma: “Levando rigorosamente em consideração a atmosfera cultural do século XVIII, podemos dizer que Diderot muito se solidarizou com a condição da mulher.”³³

O objetivo principal desta dissertação é explorar a presença feminina na obra diderotiana pela perspectiva da sua concepção materialista, levando em conta, sobretudo, dois aspectos: a constituição psicofisiológica das mulheres e a situação social na qual elas estão inseridas.

No primeiro capítulo, apresentaremos a concepção materialista diderotiana da natureza e da espécie humana. Para isso, partiremos da trilogia *Diálogo entre D'Alembert e Diderot*, *O Sonho de D'Alembert* e *Continuação do Diálogo*, publicada em 1769, e do texto *Princípios Filosóficos sobre a Matéria e o Movimento*, escrito, provavelmente, em 1770. Nestas obras Diderot apresenta os princípios de sua teoria materialista da natureza. No início de *Sonho de D'Alembert*, homens e mulheres são apresentados como detentores dos mesmos órgãos: “O homem não é talvez senão o monstro da mulher, ou a mulher o monstro do homem.”³⁴ Isso poderia sugerir uma similitude entre os sexos. Porém, no decorrer do diálogo, a pseudo igualdade se desfaz. O filósofo afirma que o sexo feminino é comandado pelo diafragma, o que o coloca em desvantagem em relação ao masculino, predominantemente dirigido pelo cérebro. As consequências dessa desvantagem são notórias para Diderot, que atribui a ela a forma sempre intensa e muitas vezes exagerada das mulheres vivenciarem seus sentimentos, culminando em um desequilíbrio na estrutura psicofisiológica feminina.

³¹ FONTENAY, *Diderot y el materialismo encantado*. México. Fondo de Cultura Económica. 1988. p. 136.

³² BADINTER, E. O que é uma mulher? p. 18.

³³ PIVA, P. J. L. *O Ateu Virtuoso: materialismo e moral em Diderot*. São Paulo. Discurso Editorial. 2003. p. 278.

³⁴ DIDEROT, D. *O Sonho de D'Alembert*. p. 187.

A análise seguinte será do texto *Sobre as Mulheres*, escrito em 1772, no qual o filósofo avalia a situação feminina tomando como ponto de partida a própria teoria materialista e sua experiência pessoal. Nele, Diderot defenderá a tese de que as mulheres enfrentariam um duplo desafio: uma constituição psicofisiológica frágil e uma situação social opressora e humilhante que as colocaria sob o domínio masculino, representado pelas figuras do pai, do marido e dos filhos. Devido à importância deste texto para a presente dissertação, essa análise será dividida em duas partes: a constituição psicofisiológica da mulher e a situação moral feminina.

Dedicaremos o capítulo dois à análise psicofisiológica feminina concebida por Diderot em *Sobre as Mulheres*. Nesta obra o filósofo defende que tudo indica que o fator decisivo na definição da identidade feminina é que a mulher é um ser comandado pelo útero, o que contraria a tese de *Sonho de D'Alembert*, que defende que o sexo feminino seria comandado pelo diafragma. Essa alteração do centro de comando feminino não modificará, no entanto, sua defesa principal, que é a de que a natureza impôs às mulheres uma série de desvantagens resultantes da sua constituição psicofisiológica feminina. Em *Sobre as Mulheres*, Diderot retoma sua análise sobre o exagero dos sentimentos femininos, apontando-os como consequência da dominação do útero: a vida definida em ciclos ligados à reprodução, o histerismo, uma propensão ao fanatismo, um comportamento influenciável e uma capacidade intelectual incompleta. Ainda no segundo capítulo, analisaremos o romance *A Religiosa*, escrito em 1760 e publicado pela primeira vez vinte anos depois. A polêmica obra tornou-se célebre ao denunciar os efeitos nocivos da instituição dos claustros, considerados, por Diderot, um atentado à liberdade e à sociabilidade do indivíduo, que resultaria em desarranjos na “frágil máquina humana”³⁵, especialmente a feminina, já fragilizada pela sua constituição psicofisiológica.

No terceiro capítulo, retomaremos o *Sobre as Mulheres* e *A Religiosa*, analisando a opressão vivenciada pelas contemporâneas de Diderot. Em *Sobre as Mulheres*, o filósofo elabora uma linha do tempo, demonstrando que a opressão feminina remonta aos primórdios da história humana e se perpetua até seu tempo e destaca os aspectos morais que pesam sobre a mulher, principalmente no que diz respeito ao seu comportamento sexual. Diante dos dilemas enfrentados pelas mulheres em relação à sexualidade, Diderot defenderá que as jovens recebam uma educação sexual voltada para o conhecimento do funcionamento do corpo humano, de seus deveres, e das “armadilhas” preparadas pelos homens para elas. Ao

³⁵ MATTOS, F. “O Corpo enclausurado” in NOVAES, A. *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo. Companhia das Letras. 2003. p. 351.

retornarmos ao romance *A Religiosa*, focaremos na compulsória sujeição das mulheres aos desejos da família quanto ao seu futuro.

No último capítulo, tomaremos como ponto de partida o *Suplemento à viagem de Bougainville*, de 1772, obra na qual Diderot apresenta a sua concepção de moral natural. Os principais questionamentos de Diderot no *Suplemento* referem-se à sexualidade. Para o filósofo francês, a sociedade europeia, ao exigir que os homens domem seus instintos em prol das exigências da moral judaico-cristã, prega um comportamento sexual que não corresponde às inclinações naturais humanas. No contexto de *Suplemento*, surgem, para a mulher, principalmente no campo sexual, novas possibilidades, como a de escolher seu parceiro e de usufruir do prazer em uma relação. Mas o próprio Diderot impõe limites a essa liberdade feminina, uma vez que, apesar de defender o prazer, faz uma ligação direta entre a atividade sexual feminina e a reprodução, afirmando que a maternidade é uma vocação natural das mulheres, definidora de sua identidade e de sua função na sociedade.

Portanto, ao explorar a teoria materialista diderotiana sobre as mulheres, nos deparamos com um quadro que mescla cores conservadoras e inovadoras. Diderot nos remete à tradição das obras de Rousseau, Kant, dos autores da *Enciclopédia* e de tantos outros pensadores da época, ao atribuir à natureza a definição da identidade feminina e, conseqüentemente, de suas obrigações. Mas inova ao vislumbrar, e por que não dizer, diagnosticar, a dominação que marcava a condição feminina de suas contemporâneas, que ele não atribuía à imposição da natureza, mas a uma tradição que relegava a mulher à condição subalterna em que se encontrava.

Capítulo 01

Natureza e espécie humana no pensamento de Diderot: a mulher como matéria

1.1 – Diderot e o materialismo

Diderot, em *Diálogo entre D'Alembert e Diderot*, texto de 1769, expõe um dos alicerces do seu materialismo ao discorrer sobre as contradições de admitir a existência de um mundo dual, ou seja, a defesa de qualquer substância além da matéria:

Confesso que um Ser que existe em alguma parte e que não corresponde a nenhum ponto do espaço, um Ser que é inextenso e que ocupa extensão, que é totalmente inteiro sob cada parte dessa extensão, que difere essencialmente da matéria e que lhe está unido, que a segue e que a move sem mover-se, que atua sobre ela e sofre todas as vicissitudes, um Ser do qual não tenho a menor ideia, um Ser de natureza tão contraditória, é difícil de admitir.³⁶

Na obra *Princípios Filosóficos sobre a Matéria e o Movimento*, de 1770, Diderot retoma a questão ao afirmar a unicidade da matéria: “A suposição de um ser qualquer situado fora do universo material, é impossível. Não se deve jamais fazer semelhantes suposições, porque delas não se pode jamais inferir algo.”³⁷ Ao sustentar que a matéria é a única substância existente no universo, Diderot se coloca radicalmente contra a tradição metafísica de inspiração religiosa, em especial a cristã, uma vez que esta defendia o dualismo, que separa a alma do corpo, além de apregoar a existência de uma divindade que seria ao mesmo tempo criadora e ordenadora do universo. Poderíamos dizer que dualismos ontológicos como o do cartesianismo também são alvejados. As críticas diderotianas à religião não se limitam aos aspectos metafísicos; encontramos na vasta obra do filósofo duras críticas às ligações da fé com a moral e a política e aos seus efeitos na história da humanidade.³⁸

³⁶ DIDEROT, D. “Diálogo entre D'Alembert e Diderot” in DIDEROT, D. *Obras I – Filosofia e Política*. São Paulo. Editora Perspectiva. 2000. p. 151.

³⁷ DIDEROT, D. “Princípios Filosóficos sobre a Matéria e o Movimento” in DIDEROT, D. *Obras I – Filosofia e Política*. São Paulo. Editora Perspectiva. 2000. p. 251

³⁸ Como exemplo desta postura diderotiana podemos citar dois textos do filósofo. No diálogo *Colóquio com a Marechala*, Diderot avalia os efeitos nocivos da religião na história, destacando principalmente as guerras motivadas pela fé (cf. DIDEROT, D. “Colóquio com a Marechala” in DIDEROT, D. *Obras I – Filosofia e Política*. São Paulo. Editora Perspectiva. 2000. p. 236); no texto *Plano de uma Universidade*, o filósofo aponta

O pensamento materialista de Diderot não foi uma voz isolada no Século das Luzes; ele fez coro com um grupo de pensadores, entre eles Meslier, La Mettrie, Helvétius, Holbach, que utilizaram a concepção materialista para questionar a dominação religiosa nas diversas esferas do conhecimento que influenciava os valores e as crenças do seu tempo.³⁹ Como destaca Olivier Bloch, os materialistas foram os soldados mais ativos no combate à religião, para eles, sinônimo de obscurantismo:

Os materialistas são naturalmente os seguidores e propagadores mais extremos da crítica antirreligiosa do século, criticam dos preconceitos aos fatores psicológicos envolvidos na crença (ilusão, imaginação, credulidade) e seus impostores, relacionados com os tiranos que promovem o poder. Esse tema, com base em libertina tradição, toma a forma particular do padrão, muito antigo, dos “três” impostores (Moisés, Jesus, Maomé), que ilustra a tese da estreita relação da religião com a política aos interesses dos poderosos e ricos.⁴⁰

Roland Desné também ressalta esse aspecto combativo dos pensadores materialistas do século XVIII francês⁴¹:

De fato, os materialistas franceses do século XVIII, tiveram de estabelecer a unidade material do mundo e por isso combater sem mercê o dualismo cristão. Na medida em que tal dualismo contradizia a concepção unitária do homem e da natureza, e levando até às máximas consequências a lógica do seu pensamento, devotaram-se à crítica radical da existência de Deus e do espiritualismo⁴².

as desvantagens para um monarca da submissão ao poder religioso (cf. DIDEROT, D. “Plano de uma Universidade” in DIDEROT, D. *Obras I – Filosofia e Política*. São Paulo. Editora Perspectiva. 2000. p. 347).

³⁹ Bloch afirma em sua obra que apesar dos materialistas partilharem do mesmo objeto de crítica, a dominação religiosa nas diversas esferas da sociedade francesa, eles não apresentam uma unidade de convergência em suas teorias (cf. BLOCH, O. *Le Matérialisme*. Paris. Presses Universitaires de France. 1995. p. 68).

⁴⁰ Idem. p. 69.

⁴¹ Esta postura combativa dos pensadores materialistas não é um ato isolado no século XVIII, conforme lemos nas páginas da *Enciclopédia*, precisamente no verbete “Filósofo”: “Nosso filósofo não se crê exilado do mundo, nem viver em país inimigo. Quer desfrutar de uma sábia administração dos bens que a natureza lhe oferece. Quer encontrar prazer com os demais e, para consegui-lo, procura concordar com aqueles a quem o acaso ou a escolha o fizeram conviver. Ao mesmo tempo, encontra o que lhe convém; é um homem honesto que quer agradar e mostrar-se útil (DIDEROT, D. “Filósofo” in DIDEROT, D. *Obras VI – O Enciclopedista*. São Paulo. Editora Perspectiva. 2007. p. 56). Ainda sobre esta questão encontramos na obra *Da Interpretação da Natureza* uma análise sobre a necessidade de empregar o conhecimento para a melhoria das condições de vida dos homens: “Quando volto minhas atenções sobre os trabalhos dos homens e vejo cidades construídas por toda a parte, todos os elementos empregados, línguas fixadas, povos policiados, portos construídos, os mares atravessados, a terra e os céus medidos, o mundo me parece bem velho. Quando encontro os homens incertos dos primeiros princípios da medicina e da agricultura, das propriedades das substâncias mais comuns, do conhecimento das doenças que os afligem, do corte das árvores, da forma do arado, a terra parece que só foi habitada ontem. Se os homens fossem sábios, eles se entregariam, enfim, às pesquisas relativas ao seu bem-estar e só responderiam às minhas fúteis questões dentro de no mínimo mil anos; ou talvez até, considerando incessantemente a pouca extensão que ocupam no espaço e na duração, nunca se dignarão a respondê-las.” (DIDEROT, D. *Da Interpretação da Natureza e outros escritos*. Iluminuras. São Paulo. 1989. p. 84).

⁴² DESNÉ, R. *Os materialistas franceses*. Lisboa. Seara Nova. 1969. p. 13.

Para esses pensadores materialistas, somente o conhecimento científico seria capaz de romper com o pensamento religioso dominante e promover a felicidade humana⁴³, como destaca Roland Desné: “Coube aos filósofos materialistas levarem tão longe quanto possível a negação dos valores religiosos tradicionais e a afirmação das virtualidades humanas: graças à ciência, os homens seriam capazes de obterem conhecimento para criarem condições de vida mais feliz.”⁴⁴ Nessa direção, completa Ernest Cassirer, para quem o materialismo, além de ser uma proposta mais racional de análise do mundo, foi antes de tudo uma reflexão moral:

Pois, por paradoxal que isso possa parecer, à primeira vista esse núcleo de pensamento não deve ser procurado do lado da filosofia da natureza, mas do lado da ética. O materialismo, na forma que surgiu no século XVIII, em que se consolidou e foi difundido, não é um simples dogma científico ou metafísico, é um imperativo. Ele não quer somente fixar ou corroborar uma tese sobre a natureza das coisas, mas, sobretudo, comandar e interditar⁴⁵.

Diderot foi um exemplo marcante desta postura, uma vez que o filósofo aliou sua interpretação materialista do mundo a um questionamento da moral vigente em seu tempo.⁴⁶ Mas é importante destacar que a preocupação diderotiana era fornecer elementos para a crítica da moral estabelecida e não impor um novo código de conduta rígido e incontestável, como destaca Emmanuel Schmitt, na obra *Diderot ou la philosophie de la séduction*:

[...] não existe uma moral diderotiana. É antes, um pensamento, uma ética crítica dos fundamentos da moralidade, e não um corpo de leis, injunções ou requisitos obrigatórios. Diderot não diz jamais o que fazer ou não, ele não propõe as regras, simplesmente critérios de moralidade.⁴⁷

⁴³ Cabe destacar que, conforme afirma Franklin Leopoldo e Silva na sua obra *Felicidade*, na Idade Moderna houve uma mudança significativa na concepção da felicidade, na qual a religião deixou de ser a única referência sobre o tema, sendo substituída por um pensamento laico, de caráter racionalista, resultado das transformações que marcaram a sociedade moderna: “Especial atenção deve ser dada à conjunção de ciência, técnica e ética, cuja articulação será decisiva para os rumos da sociedade moderna, doravante pautada pela hegemonia da razão como marca distintiva da autonomia cuja afirmação aparece como a mais insigne tarefa a ser empreendida pelo homem na busca da realização de sua singularidade, entendida como a felicidade racionalmente constituída. Essa autonomia manifesta-se na noção de subjetividade como centro irradiador da evidência no conhecimento e da norma no plano da ação. A figura do *sujeito* adquire então a primazia que fundamentará a representação como critério de realidade, de verdade e de bem.” (SILVA, F. L. E. *Felicidade*. São Paulo. Editora Claridade. 2007. p. 54.

⁴⁴ DESNÉ, R. *Os materialistas franceses*. p. 09.

⁴⁵ CASSIRER, E. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas. Editora UNICAMP. 2000. p. 109.

⁴⁶ A proposta moral diderotiana será apresentada no quarto capítulo deste trabalho.

⁴⁷ SCHMITT, E-E, *Diderot ou la philosophie de la séduction*. Paris: Albin Michel. 1997. p. 93.

As reflexões morais diderotianas encontram-se presentes em várias obras do filósofo, conforme ressalta Paulo Jonas de Lima Piva, na obra *O Ateu Virtuoso*: “A doutrina moral diderotiana encontra-se diluída em toda a sua vasta obra. Quando fala do teatro ou da pintura, quando fala da religião, epistemologia ou de política, também trata, direta ou sugestivamente, de normas e valores.”⁴⁸

1.2 O desenvolvimento do materialismo diderotiano

A adesão de Diderot ao materialismo corresponde à última etapa da sua produção intelectual. Podemos encontrar no pensamento do filósofo francês quatro fases: a primeira, ligada ao cristianismo católico, que vem da sua formação familiar e educacional; a segunda, classificada como deísta e inspirada na obra de Shaftesbury; já a terceira é definida como um ceticismo moderado⁴⁹; e a última, a adesão ao materialismo ateu.⁵⁰ Piva ainda indica em seu livro os fatores que influenciaram a opção de Diderot pelo materialismo, destacando a influência que o contato com as obras inglesas e os manuscritos clandestinos exerceram nesse processo:

Em virtude das traduções, referência às traduções de obras inglesas⁵¹, conhece as obras de Newton, de Locke e de um pensador que exercerá sobre ele uma influência decisiva, o deísta e lorde Shaftesbury. Paralelamente, entra em contato com as diatribes anticristãs dos manuscritos clandestinos que circulavam na boemia literária⁵², em particular, com os escritos deístas do Militar Filósofo e com a versão mais famosa do Testamento do cura ateu Jean Meslier. O resultado da fusão desses elementos foi a eclosão de uma enorme efervescência em seu espírito, um processo de metamorfoses em suas interpretações religiosas e metafísicas que o afasta paulatinamente da ortodoxia cristã para a heterodoxia, e desta, para uma crise que culmina na sua completa conversão ao materialismo ateu⁵³.

⁴⁸ PIVA, P. J. L. *O Ateu Virtuoso: materialismo e moral em Diderot*. São Paulo. Discurso Editorial. 2003. p. 253.

⁴⁹ Uma reflexão sobre o ceticismo foi realizada por Diderot na obra *Passeio do Cético* de 1747. (cf. PIVA, P. J. L. *O Ateu Virtuoso*. p. 111).

⁵⁰ Idem. p. 103.

⁵¹ Por causa das dificuldades financeiras, durante um período da sua vida Diderot deu aulas de matemática, produzia sermões e trabalhava na tradução de obras inglesas. (cf. Idem. p. 101)

⁵² Regina Schopke e Mauro Baladi, no texto “Os subterrâneos da filosofia”, destacam o papel da literatura clandestina no combate ao pensamento religioso dominante nas diversas esferas da sociedade francesa do século XVIII: “Na verdade, sem esse movimento subterrâneo do pensamento (que une espiritualmente livres-pensadores e filósofos na luta contra o obscurantismo e as superstições) seria praticamente impossível desfazer essa atroz simbiose que se estabeleceu entre a Igreja e o poder político secular durante toda a Idade Média” (SCHOPKE, R & BALADI, M. “Os subterrâneos da filosofia” in DU MARSAIS, C. C. *Filosofia Clandestina: cinco tratados franceses do Século XVIII*. São Paulo. Martins Fontes. 2008. p.10).

⁵³ PIVA, P. J. L. *O Ateu Virtuoso*. p. 101.

O primeiro texto em que Diderot revela esse novo posicionamento é *Carta sobre os cegos*, escrito em 1749. Nele, conforme afirma Maria das Graças de Souza na obra *Natureza e Ilustração*, o pensador francês apresenta uma origem para o mundo desvinculada de uma ideia divina:

É por intermédio do discurso do cego agonizante que Diderot, abandonando a discussão epistemológica inicial, elabora uma série de argumentos que permite recusar a pretensão deísta de demonstrar a existência de Deus pela observação da natureza, ao mesmo tempo em que propõe uma nova explicação da origem e da estrutura do mundo que abandona com clareza a ideia da criação e do desígnio divino⁵⁴.

Para ilustrarmos estes primeiros questionamentos diderotianos sobre a origem divina do mundo, citados pela comentadora, recorreremos a dois trechos da obra. Cabe ressaltar que não discutiremos aqui a teoria do conhecimento proposta por Diderot⁵⁵, mas nos ateremos aos questionamentos sobre a existência de uma divindade responsável pela criação e manutenção do mundo. No primeiro fragmento, encontramos, nas palavras do cego Saunderson, o interlocutor que explicita as ideias de Diderot na obra, uma reflexão sobre a incapacidade da existência de um ser divino explicar os fenômenos naturais:

- Senhor Holmes, replicou Saunderson, eu vos repito, tudo isso não é tão belo para mim quanto o é para vós. Mas se o mecanismo animal fosse tão perfeito como vós o pretendeis, eu quero de fato acreditar, pois sois um homem honesto incapaz de me iludir, o que tem ele de comum com um ser soberanamente inteligente? Se ele vos espanta, é talvez porque tendes o hábito de tratar por prodígio tudo o que vos pareça acima de vossas forças. [...] Atraí do fundo da Inglaterra pessoas que não conseguiam compreender como eu fazia geometria: deveis convir que essa gente não dispunha de noções muito exatas da possibilidade das coisas. Um fenômeno está, a nosso ver, acima do homem? Então dizemos de pronto: *é obra de um Deus*, nossa vaidade não se contenta com menos. Não poderíamos por em nossos discursos um pouco menos de orgulho e um pouco mais de filosofia? Se a natureza nos oferece um nó difícil de desatar, deixemo-lo pelo que ele é; e não empreguem para cortá-lo a mão de um ser que se torna em seguida para nós um novo nó mais indissolúvel que o primeiro.⁵⁶

⁵⁴ SOUZA, M. G. *Natureza e Ilustração – Sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo. Editora UNESP. 2002. p. 28.

⁵⁵ Roberto Romano destaca o papel da obra no questionamento da metafísica: “Contra a metáfora óptica (teórica), ele escreveu a *Carta sobre os cegos*, texto nuclear na moderna demolição da metafísica. O pressuposto do saber com base visual era a estabilidade do objeto verdadeiro. Só o que é e sempre será pode ser pesquisado. Isto requer a tese complementar da harmonia fundamental da natureza e da sociedade humana. Diderot recusa ao mesmo tempo o símile óptico para o conhecimento e a ideia de ordem para o mundo físico ou humano. Segundo ele, no princípio e no fim do conhecimento e da ação reside o caos.” (ROMANO, R. “Introdução” in DIDEROT, D. *Obras VII - Religiosa*. São Paulo. Editora Perspectiva. 2009. p. 26).

⁵⁶ DIDEROT, D. “Carta sobre os cegos” in DIDEROT, D. *Textos Escolhidos*. São Paulo. Abril Cultural. 1979. p. 18.

No trecho seguinte, o cego Saunderson propõe uma nova cosmologia, em que vemos a possibilidade da evolução da matéria como origem da ordem natural:

Considerai, senhor Holmes, acrescentou, quanto é preciso para que eu tenha confiança em vossa palavra e na de Newton. Eu não vejo nada, entretanto admito em tudo uma ordem admirável; mas conto que não exigireis mais do que isso. Eu vos concebo quanto ao estado atual do universo, para obter de vós em compensação a liberdade de pensar o que me aprouver sobre o seu antigo e primeiro estado, a cujo respeito não sois menos cego do que eu. Vós não tendes aqui testemunho a opor-me; e vossos olhos não vos são de nenhum auxílio. Imaginai, pois, se quiserdes, que a ordem que vos impressiona sempre subsistiu; mas deixai-me crer que não é assim; e que se remontássemos ao nascimento das coisas e dos tempos, e se sentíssemos a matéria mover-se e o caos desembrulhar-se, reencontraríamos uma multidão de seres informes para alguns seres bem organizados⁵⁷.

Em uma obra posterior, intitulada *Da Interpretação da Natureza*, publicada em 1753, Diderot propõe uma discussão e uma metodologia para o estudo dos fenômenos naturais. O filósofo reforça o seu posicionamento de separar a natureza de qualquer conceito religioso, como lemos: [...] Tem sempre presente no espírito que a natureza não é Deus, que o homem não é uma máquina, que uma hipótese não é um fato, e fica certo de que não terás me compreendido de modo algum sempre que acreditares perceber algo contrário a esses princípios.⁵⁸ Apesar de não discutirmos aqui as bases teóricas da metodologia proposta por Diderot, não podemos deixar de citar o papel desta obra no desenvolvimento do materialismo diderotiano e para isso recorreremos à análise de Magnólia da Costa Santos sobre o tema:

Contudo, uma concepção como essa não é tão simples quanto pode parecer. É preciso determinar o tipo de matéria que constitui os seres e saber como se dá a coordenação dos elementos para que se possa conhecer bem os resultados desta coordenação. Diderot delega essa tarefa à “filosofia experimental”, às ciências naturais, porque crê que uma filosofia de tipo “racional” não está apta para cumpri-la. Mas, para que a “filosofia experimental” possa empreender a tarefa, é preciso que ela tenha um método, e é com esse fim que Diderot escreve *Da Interpretação da Natureza*. Nesse opúsculo, o autor dá as principais diretrizes de um método baseado na observação da natureza, na reflexão e na experimentação, ele crê que só por intermédio de um bom método é possível obter o conhecimento da matéria que constitui os corpos, o conhecimento da organização desses corpos e da organização da natureza em geral.⁵⁹

Trinta anos após *Carta Sobre os Cegos*, Diderot publica a trilogia *Diálogo entre D’Alembert e Diderot*, *O Sonho de D’Alembert* e *a Continuação do Diálogo* e o texto

⁵⁷ Idem. p. 19.

⁵⁸ DIDEROT, D. *Da Interpretação da Natureza e outros escritos*. p. 25.

⁵⁹ SANTOS, M. C. “Preâmbulo” in DIDEROT, D. *Da Interpretação da Natureza e outros escritos*. São Paulo. Iluminuras. 1989. p. 18.

Princípios Filosóficos sobre a Matéria e o Movimento, de 1770⁶⁰. Nestas obras Diderot expõe as suas principais concepções materialistas, resultado de um longo processo de reflexão, iniciado com a publicação de *Carta sobre os Cegos*, como nos mostra Franklin de Mattos:

Deísta a princípio, Diderot não tarda em rumar para o materialismo, primeiro de modo hesitante, logo resolutamente. Na *Carta sobre os Cegos* (1749) e em seus primeiros escritos, a matéria “infinita” é constituída de átomos, cujas propriedades ainda não são determinadas. É com *Da Interpretação da Natureza* (1753) [...] que ela deixa de ser mera hipótese para tornar-se objeto de experiência. Nos *Princípios Filosóficos da Matéria* (1771), a hipótese da matéria é recusada em nome da molécula como “força ativa.” Ao associar “molécula” e “energia”, Diderot torna possível a grande audácia do *Sonho* (1769), ironicamente atribuída ao bem comportado D’Alembert: a sensibilidade é uma qualidade geral e essencial da matéria. Assim como os físicos distinguem força viva e morta pode-se falar em sensibilidade ativa e “inerte”, como prova o fenômeno da assimilação, que é uma espécie de animalização da matéria inerte. Dado isso, não é difícil chegar ao elo seguinte da cadeia, aquele que passa do ser sensível ao pensante e garante afinal o que vinha anunciando no Diálogo entre Diderot e D’Alembert, preâmbulo do *Sonho*: a unidade da substância, da natureza humana e a continuidade do homem da natureza.⁶¹

Nessa trilogia, Diderot se dedica a elaborar uma hipótese ousada sobre o cosmos e a origem da vida, como destaca Arthur Wilson: “Em sua rajada filosófica e poder imaginativo, *O Sonho de D’Alembert* é, das obras de Diderot, a maior.”⁶² Pierre Lepape ainda acrescenta que *O Sonho* é “uma síntese das discussões filosóficas e científicas do seu tempo, apresentando hipóteses ousadas, originais e visionárias.”⁶³ Cabe lembrar que o filósofo tinha consciência do impacto que suas ideias poderiam causar; tanto assim que a trilogia somente foi publicada após sua morte.⁶⁴

Além de apresentar uma hipótese ousada, a trilogia diderotiana, ao propor uma natureza em eterno fluxo, regido pelos conceitos de energia e de movimento, altera a percepção sobre o conhecimento da natureza. Nesse novo contexto, conforme destaca Pierre Lepape, não há mais uma projeção objetiva sobre o mundo e temos, inclusive, uma alteração na percepção do tempo. Isso leva Diderot a definir que toda ciência, estética e filosofia produzidas são interpretações do mundo e não versões definitivas sobre ele.⁶⁵ Roberto

⁶⁰ J. Guinsburg, na tradução do texto *Princípios Filosóficos sobre a Matéria e o Movimento*, esclarece em nota de rodapé que existe uma divergência quanto à data correta da publicação da obra. Os estudiosos defendem que a obra foi escrita entre os anos de 1768 e 1770. (cf. DIDEROT, D. *Obras I – Filosofia e Política*. São Paulo. Editora Perspectiva. 2000. p. 247)

⁶¹ MATOS, F. *A cadeia secreta*. São Paulo. Cosac & Naify. 2004. p. 44.

⁶² WILSON, A. M. *Diderot*. São Paulo. Editora Perspectiva. 2012. p. 617.

⁶³ LEPAPE, P. *Diderot*. Paris. Flammarion. 2000. p. 344.

⁶⁴ WILSON. *Diderot*. p. 617.

⁶⁵ LEPAPE. *Diderot*. p. 344.

Romano acrescenta que isso ainda não significa uma negação do conhecimento científico⁶⁶: “[...] Se tudo está em fluxo (o que poderia conduzir à impossibilidade de pensar o mundo), nem por isso ele deixa de apresentar sucessivas formas que podem ser conhecidas, desde que não sejam elevadas ao estatuto de absolutamente universais.”⁶⁷ Esta postura diderotiana se evidencia no seu texto *Plano de uma Universidade*, escrito a pedido da imperatriz Catarina da Rússia, no qual o filósofo critica uma visão sistêmica do mundo, vendo a ciência como um campo aberto para várias possibilidades de interpretação:

O espírito humano parece ter deitado fora seus maus humores. A futilidade dos estudos escolásticos é reconhecida. O furor sistemático caiu. Não se trata mais nem de aristotelismo, nem de cartesianismo, nem de malebranchismo, nem de leibnizianismo. O gosto pela verdadeira ciência reina em toda parte. Os conhecimentos em todos os gêneros foram levados a um altíssimo grau de perfeição. Não há velhas instituições que se oponham a suas concepções. Ela tem diante de si um campo vasto, um espaço livre de todo obstáculo sobre o qual ela pode edificar à sua vontade.⁶⁸

Cassirer, analisando a postura diderotiana, destaca que ela significou um rompimento com o modelo de ciência produzido no seu século:

Diderot é o primeiro a romper com a visão do mundo estático do século XVIII para dotá-lo de uma visão dinâmica. Todos os esquemas, todas as investigações puramente classificatórias lhe parecem estreitas, insuficientes ou, pelo menos, só lhe parecem aproveitáveis para fixar o estado do saber num determinado momento específico.⁶⁹

Ressalta também que esse posicionamento diderotiano representou uma posição de vanguarda na sua época:

Diderot concebeu e desenhou em largos traços esse ideal muito antes que tivesse sido realizado em detalhe. [...] Diderot encontrou assim uma fórmula muito característica e muito esclarecedora que anuncia um novo estilo de pensamento. Ao espírito contábil, ordenador e calculador, ao espírito do racionalismo do século XVIII, opõe-se agora uma nova tendência, a de apropriar-se do real em toda a sua riqueza, de abandonar-se naturalmente, sem a preocupação de saber se essa riqueza deixa-se definir por ideias claras e distintas, deixar-se medir e contar. Ainda se

⁶⁶ Roberto Romano, na obra *Moral e Ciência*, destaca a aproximação do pensamento diderotiano com a interpretação de Bacon sobre o conhecimento da natureza (cf. ROMANO, R. *Moral e Ciência – A Monstruosidade no século XVIII*. São Paulo. Senac. 2002. p. 55). A título de exemplo desta aproximação podemos citar o aforismo X do *Novum Organum*: “A natureza supera em muito, em complexidade, os sentidos e o intelecto. Todas aquelas belas meditações e especulações humanas, todas as controvérsias são coisas malsãs. E ninguém disso se apercebe” (BACON, F. *Novum Organum*. São Paulo. Editora Abril. 1973. p. 20).

⁶⁷ ROMANO. *Moral e Ciência*. p. 54.

⁶⁸ DIDEROT, D. “Plano de uma Universidade” in DIDEROT, D. *Obras I – Filosofia e Política*. Editora Perspectiva. 2000. p. 278.

⁶⁹ CASSIRER. *A filosofia do Iluminismo*. p. 138.

continuaría construindo, sem dúvida, tais sistemas de ideais, mas sem alimentar ilusões sobre sua significação e seu alcance real.⁷⁰

Pierre Lepape, em sua análise sobre o assunto, argumenta que o filósofo, ao utilizar a metáfora do sonho para apresentar sua teoria, reforça a ideia de que tudo no discurso é temporário e hipotético, principalmente pelo pouco avanço da ciência em seu tempo: “É a ciência experimental de sua época que o leva a formular suas hipóteses, mas é nos experimentos futuros que espera provar o que procura.”⁷¹ Lembremos aqui as palavras do filósofo na obra *Da Interpretação da Natureza* sobre os limites humanos do conhecimento da natureza:

Os homens quase não percebem quão severas são as leis da investigação da verdade e quão limitado é o número de nossos meios. Tudo se reduz a ir dos sentidos à reflexão e da reflexão aos sentidos: entrar e sair de si, incessantemente. É o trabalho da abelha. Em vão preparou-se bem o terreno, se não se entra na colmeia cheia de cera. Acumulou-se cera inútil se não se sabe formar alvéolos.⁷²

Nesta perspectiva, é importante destacar a opção pelo diálogo. Para Maria das Graças de Souza, a escolha teve como objetivo “atingir um público maior, que seria menos afeito ao trabalho teórico de forma tradicional.”⁷³ Outra consequência importante desta posição diderotiana frente à ciência foi que o filósofo sempre buscou diversificar as fontes para a elaboração da sua teoria materialista, sem prender-se a uma única corrente ou autor. Sobre os estudos feitos por Diderot para construir a trilogia de diálogos, Jacó Guinsburg comenta:

Para *O Sonho de D’Alembert* converge tudo quanto Diderot e alguns dos mais expressivos de seus contemporâneos pensaram sobre o que chamavam, com uma efetiva introdução da variável tempo no universo, a história da natureza. A sua estrutura obedece aos conceitos de epigenesia e molécula orgânica de Buffon; à ideia de fibras, que vem de Glisson; à teoria do diafragma e da autonomia relativa dos órgãos concebida por Bordeus; à somatória das sensibilidade no agregado molecular que se origina em Maupertuis. Quanto à sua dinâmica, ele deve a Buffon a noção de cadeia de seres não só no espaço, mas também no tempo, isto é, a da evolução, e a Maupertuis as ideias sobre mestiçagem e teratologia, sobre seleção natural, e talvez sobre mutações súbitas. Mas Diderot não se limita a organizar esse acervo. Tampouco se contenta com o que ele próprio esboça na *Interpretação da Natureza*, embora siga de perto o programa ali estabelecido.⁷⁴

⁷⁰ LEPAPE, P. *Diderot*. Paris. Flammarion. 2000. p. 343.

⁷¹ LEPAPE. *Diderot*. p. 344.

⁷² DIDEROT, D. *Da Interpretação da Natureza*. p. 35.

⁷³ SOUZA. *Natureza e Ilustração*. p. 47.

⁷⁴ GUINSBURG, J. *Diderot: o espírito das Luzes*. São Paulo. Ateliê Editorial. 2000. p. 72.

A concepção diderotiana de matéria apresentada na trilogia influenciará diretamente os questionamentos e a proposta moral elaborada pelo filósofo. Para Diderot, será necessário pensar o homem no interior de uma natureza em que nada é permanente. Neste cenário, sua proposta será conciliar as transformações que caracterizam a natureza, e consequentemente também o homem, com os interesses coletivos. Apesar da proposta moral diderotiana estar presente em várias obras, em algumas delas é o principal assunto, como no caso dos textos *Madame de La Carrière* e *Suplemento à Viagem de Bougainville*, este último analisado no capítulo final desta dissertação.

1.3 A matéria e a espécie humana

Para Diderot, a matéria que constitui o universo encontra-se em constante movimento e, consequentemente, em transformação: “Tudo muda, tudo passa, só o todo permanece. O mundo começa e acaba incessantemente, está em cada instante, no início e no fim, nunca houve outro e nunca haverá outro.”⁷⁵ Essa característica seria encontrada até mesmo nos objetos mais inertes, como, por exemplo, a pedra. Segundo Diderot, esse processo de transformação ocorreria em virtude do fato de toda a matéria existente possuir uma energia inerente. Essa energia inerente, essa “sensibilidade da matéria”, segundo Diderot, se manifestaria de duas maneiras: na forma ativa, como a verificada nos animais e plantas, e na forma inerte, como na madeira ou no mármore.⁷⁶ As transformações que ocorrem na matéria seriam o resultado de ações internas e externas. Diderot, em *Princípios filosóficos sobre a Matéria e o Movimento*, diz:

Qualquer que seja esta natureza [referência à formação da molécula], segue-se força, ação dela, fora dela, ação das outras moléculas⁷⁷ sobre ela. A força, que age sobre a molécula, não se esgota de modo algum. Ela é imutável, eterna. Estas duas forças podem produzir duas espécies de *nisus*; a primeira, um *nisus* que cessa; a segunda, um *nisus* que não cessa jamais.⁷⁸

⁷⁵ DIDEROT, D. *O Sonho de D'Alembert*. p. 168.

⁷⁶ Cf. DIDEROT, D. “Diálogo entre D'Alembert e Diderot”, in DIDEROT, D. *Obras I – Filosofia e Política*. São Paulo. Editora Perspectiva. 2000. p. 152.

⁷⁷ Diderot utiliza o termo “molécula” ao invés de “átomo.”

⁷⁸ DIDEROT, D. *Princípios Filosóficos Sobre a Matéria e o Movimento*. p. 249.

Ainda em outra passagem, o filósofo apresenta como ocorre o movimento⁷⁹ e, a partir dele, a formação da natureza⁸⁰:

Mas eu detenho os meus olhos sobre o amontoado geral dos corpos; vejo tudo em ação e em reação, tudo se destruindo sob uma forma, tudo se recompondo sob uma outra, sublimações, dissoluções, combinações de todas as espécies, fenômenos incompatíveis com a homogeneidade da matéria, daí concluo que ela é heterogênea; que existe uma infinidade de elementos diversos na natureza; que cada um desses elementos, por sua diversidade, tem sua força particular, inata, imutável; e que essas forças íntimas do corpo têm suas ações fora do corpo: daí nasce o movimento ou melhor a fermentação geral no universo.⁸¹

Portanto, para Diderot, é impossível que o mundo tenha uma única ordem ou uma forma imutável, pois, ao mesmo tempo, temos o eterno, representado pelo conjunto da matéria, e o efêmero, presente nas moléculas em constante transformação.⁸² Roberto Romano analisa: “[...] existem para Diderot infinitas ordens. Cada uma delas representa determinado recorte. A ‘ordem universal’, um suposto todo indissolúvel, é apenas aparência ou noção de limite. Ao universo não cabe a noção de ordem ou desordem. Estes são índices abstratos e geométricos sem fundamento na própria natureza.”⁸³ Maria das Graças de Souza ressalta que essa cosmologia proposta por Diderot possibilita uma nova interpretação para a ordem natural, ao mesmo tempo em que refuta a ideia do universo como resultado da criação de uma divindade:

Os conceitos fundamentais da filosofia de Diderot são o de matéria e 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 uma homogeneidade ontológica entre todas as produções naturais). No desdobramento desses conceitos e princípios, delineia-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 essas partículas. Nessa 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.⁸⁴

⁷⁹ Na definição do movimento, encontramos no pensamento diderotiano uma mescla das teorias da época, como destaca Michel Delo, no texto da apresentação do *Diálogo*. Segundo o comentador, Diderot utilizou tanto o pensamento cartesiano quanto o newtoniano. Ainda, como ressalta Maria das Graças de Souza, na obra *Natureza e Ilustração*, a noção de movimento sustentada por Diderot difere da dos demais pensadores iluministas: “Diderot [...] recorre a uma noção de movimento que difere claramente daquela utilizada por Rousseau e os adeptos do dualismo em geral. No *Emílio*, Rousseau define o movimento como ‘transporte de uma coisa de um lugar para outro’. 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” (SOUZA, *Natureza e Ilustração*, p. 50).

⁸⁰ Para Diderot “natureza” é sinônimo de “matéria.”

⁸¹ DIDEROT, D. *Princípios Filosóficos Sobre a Matéria e o Movimento*. p.251.

⁸² Cf. LEPAPE. *Diderot*. p. 344.

⁸³ Cf. ROMANO. *Moral e Ciência*. p. 55.

⁸⁴ SOUZA. *Natureza e Ilustração*. p. 21.

Corroborando sua teoria de que o mundo está em constante transformação, Diderot explica no *Diálogo* como uma matéria que se encontra no estado inerte pode passar para o estado de sensibilidade ativa. Para isso, explica como o mármore pode virar carne, usando um exemplo célebre de D'Alembert.⁸⁵ Em suas palavras:

Quando o bloco de mármore estiver reduzido a pó impalpável, misturo esse pó ao humo ou terra vegetal; eu os amasso bem um com o outro; rego a mistura, deixo-a putrefazendo-se um ano, dois, um século, o tempo não importa. Quando o todo estiver transformado em uma matéria quase homogênea, em humo, sabeis o que faço? [...] Semeio ervilhas, favas, couves e outras plantas leguminosas. As plantas se nutrem da terra e eu me nutro das plantas.⁸⁶

A matéria em constante movimento e transformação revela que tudo na natureza está interligado, estabelecendo assim uma cadeia de seres⁸⁷, como lemos neste trecho do *Sonho*: “[...] Todos os seres circulam uns nos outros, por conseguinte, todas as espécies... tudo está em um fluxo perpétuo... 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...”⁸⁸

O homem, na teoria materialista de Diderot, faz parte desta cadeia de seres em meio à dinâmica própria da matéria. No diálogo *O Sonho de D'Alembert*, o personagem Bordeu explica como ocorre a formação humana à Senhorita de l'Espinasse:

Fostes, no começo, um ponto imperceptível, formado de moléculas menores, dispersas no sangue, a linfa do vosso pai ou de vossa mãe; este ponto tornou-se um fio delgado, depois um feixe de fios. Até aí, não há o menor vestígio dessa forma agradável que tendes: vossos olhos, esses belos olhos, assemelhavam-se tão pouco a olhos quanto a extremidade de uma raiz de anêmona se assemelha a uma anêmona. Cada uma das fibras do feixe de fios se transformou, pela simples nutrição e por sua conformação, em um órgão particular: isto, pondo-se de parte dos órgãos nos quais as fibras se metamorfoseiam e aos quais dão origem. O feixe é sistema puramente sensível; se persistisse sob tal forma, seria suscetível de todas as impressões relativas à sensibilidade pura, como o frio, o calor, o doce, o rude. Estas impressões sucessivas, variadas entre si, e variadas cada uma em sua intensidade, talvez produzissem aí a memória, a consciência de si, uma razão muito restrita. Mas essa sensibilidade pura e simples, esse tato, diversifica-se pelos órgãos emanados de cada uma das fibras; uma fibra, formando a orelha, engendra uma espécie de tato que denominamos ruído ou som; outra, formando o palato, engendra uma segunda

⁸⁵ Encontramos na obra *Ensaio sobre os elementos de filosofia*, publicada por D'Alembert em 1759, um exemplo utilizando o mármore para explicar as diferenças materiais entre os seres: “Entre a matéria que forma este bloco de mármore e a que forma o corpo humano não há nem parece haver senão diferenças puramente materiais quanto à figura, à cor, à moleza ou à dureza das partes e à fluidez de algumas delas.” (D’ALEMBERT, J. *Ensaio sobre os elementos da Filosofia*. Campinas. Unicamp. 1994. p. 112).

⁸⁶ DIDEROT, D. *Diálogo entre D'Alembert e Diderot*. p. 153.

⁸⁷ Idem. p. 153.

⁸⁸ DIDEROT. *O Sonho de D'Alembert*. p.177.

espécie de tato que denominamos sabor, uma terceira formando o nariz e o atapetando, engendra uma terceira espécie de tato que denominamos odor; uma quarta, formando o olho, engendra uma quarta espécie de tato que denominamos cor.⁸⁹

Diderot argumenta inclusive que, sendo o homem um aglutinado de órgãos, haveria uma relação entre os órgãos e a sua necessidade. Para exemplificar o seu argumento, o filósofo estabelece uma relação entre as modificações que órgãos sofrem através das gerações e as necessidades práticas enfrentadas pelos homens durante a sua história. Ilustrando a sua alegação, o personagem Bordeu especula sobre a formação dos braços e das mãos:

É fato. Suponde uma longa série de gerações manetas, suponde esforços contínuos, e vereis os dois lados dessa pinça se estenderem, se estenderem cada vez mais, se cruzarem sobre as costas, voltarem para a frente, talvez se digitarem nas extremidades, e reconstituírem braços e mãos. A conformação original se altera ou se aperfeiçoa pela necessidade e pelas funções habituais. Andamos tão pouco, trabalhamos tão pouco e pensamos tanto, que não desespero que o homem acabe sendo apenas uma cabeça.⁹⁰

Cabe destacar que Diderot já havia apresentado essa ideia do homem como um aglutinado de órgãos em seu primeiro texto de cunho materialista, *Carta sobre os Cegos*, como vemos no trecho transcrito abaixo:

Posso perguntar-vos, por exemplo, quem disse a vós, a Leibniz, a Clarke e a Newton, que nos primeiros instantes da formação dos animais uns se apresentavam sem cabeça e outros sem pés? Posso sustentar-vos que estes possuíam estômago e aqueles, intestinos; que alguns, a quem um estômago, um palato e dentes pareciam prometer a duração, acabaram-se por algum vício do coração ou dos pulmões; que os monstros se aniquilaram sucessivamente; e que todas as combinações viciosas da matéria desapareceram, e que restaram apenas aquelas onde o mecanismo não implicava nenhuma contradição importante, e que podiam subsistir por si mesmas e se perpetuar.⁹¹

A passagem abaixo, de *Sonho*, mostra que, para Diderot, a diferença entre os homens e os demais seres é somente organizativa, ou seja, diz respeito à disposição e à configuração material das coisas, sejam elas orgânicas ou inorgânicas:

Existe apenas um único e grande indivíduo, é o todo. Neste todo, como uma máquina, um animal qualquer, há uma parte que chamareis assim ou de outro modo; mas quando concederdes o nome de indivíduo a essa parte do todo, é por um conceito tão falso quanto se, numa ave, atribuísseis o nome de indivíduo à asa, a uma pena da asa... E vós falais de essências, pobres filósofos! Deixai de lado vossas essências. Vede a massa geral, ou se, para abrangê-la, tendes imaginação demasiado

⁸⁹ Idem. p. 182.

⁹⁰ DIDEROT, D. *O Sonho de D'Alembert*. p. 177.

⁹¹ DIDEROT, D. *Carta sobre os cegos*. p. 19.

estreita, vede vossa origem primeira e vosso fim derradeiro [...] Nascer, viver e passar é mudar de formas... E que importa uma forma ou outra? Cada forma tem a ventura e a desventura que lhe é peculiar. Desde o elefante até o pulgão... desde o pulgão até a molécula sensível e viva, a origem de tudo, não há um ponto da natureza inteira que não sofra ou que não goze.⁹²

Sendo assim, memória, consciência e razão, que para muitos filósofos seria a diferença essencial entre os homens e os animais e justificaria, sobretudo, a superioridade ontológica dos seres humanos em face dos seixos, das samambaias, dos micróbios e dos camundongos, são para Diderot tão somente processos físicos, mecânicos e químicos resultantes da constituição material de cada coisa. Com esta concepção, Diderot altera a ideia de natureza humana recorrente na época, como observa Maria das Graças de Souza:

Constituiu-se também em uma concepção da natureza humana para a qual o homem, assimilado às espécies animais, das quais se distingue apenas quanto à sua estrutura orgânica particular, deixa de ser um composto substancial e passa a ser considerado 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 ideias e a gênese do pensamento é entendida como propriedade da matéria orgânica.⁹³

Ao sustentar essa definição de natureza humana, Diderot entra em choque com uma tradição filosófica que defende que a superioridade humana sobre os demais animais é dada pela existência do pensamento e da razão. Descartes, na quinta parte da obra *Discurso do Método*, após uma longa descrição sobre o funcionamento dos órgãos animais⁹⁴, conclui que os animais são máquinas feitas por Deus:

O que não parecerá de maneira alguma estranho a quem, sabendo quão diversos autômatos, ou máquinas móveis, a indústria dos homens pode produzir, sem aplicar nisso senão pouquíssimas peças, em comparação à grande quantidade de ossos, músculos, nervos, artérias, veias e todas as outras partes existentes no corpo de cada animal, considerará esse corpo uma máquina que, tendo sido feita pelas mãos de Deus, é incomparavelmente mais bem organizada e capaz de movimentos mais admiráveis do que qualquer uma das que possam ser criadas pelo homem.⁹⁵

Na sequência da sua argumentação, Descartes aponta as diferenças entre os homens e os animais. Para ele, homens e animais são frutos da criação divina, mas somente os homens possuem alma, uma vez que as ações dos animais são resultado da forma com que a

⁹² DIDEROT, D. *O Sonho de D'Alembert*. p. 178.

⁹³ SOUZA. *Natureza e Ilustração* p. 21.

⁹⁴ Cf. DESCARTES, R. *Discurso do Método*. São Paulo. Editora Nova Cultural. 1999. p. 13.

⁹⁵ Idem. p. 81.

natureza dispôs seus órgãos⁹⁶, enquanto que o ser humano é dotado de dois instrumentos que o diferenciam e possibilitam a presença da moral: a linguagem e a razão.⁹⁷

Outro exemplo clássico da separação e da pretensão de superioridade dos homens em relação aos animais encontramos em Rousseau. No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, o pensador genebrino compara tanto animais quanto homens a máquinas, com a ressalva de que funcionariam de modo diferente. Enquanto os animais agiriam somente por instinto, os humanos possuiriam livre-arbítrio. Em suas palavras:

Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estragá-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como agente livre. Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade, razão por que o animal não pode desviar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe fora vantajoso fazê-lo, e o homem, em seu prejuízo, frequentemente se agasta dela. Assim, um pombo morreria de fome perto de um prato cheio das melhores carnes e um gato sobre um monte de frutas ou de sementes, embora tanto um quanto outro pudessem alimentar-se muito bem com o alimento que desdenham, se fosse atilado para tentá-lo [...].⁹⁸

Para Rousseau, haveria ainda outra característica essencial que diferenciaria os humanos dos animais: a perfectibilidade, faculdade presente exclusivamente nos homens e responsável pelo seu desenvolvimento:

[...] é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares.⁹⁹

Já para Diderot, consciência, memória, alma ou pensamento não fariam dos homens seres superiores, mas seriam apenas características peculiares à constituição psicofisiológica humana. O pensador francês deixa isso claro no *Diálogo* ao demonstrar o funcionamento da memória através de uma metáfora em que, comparando a memória a um instrumento musical, a considera simplesmente o resultado de uma atividade mecânica e não algo não pertencente à sua constituição material:

⁹⁶ Idem. p. 84.

⁹⁷ Idem. p. 81.

⁹⁸ ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo. Abril Cultural. 1973. p. 248.

⁹⁹ Idem. p. 249.

O instrumento filosófico é sensível; é ao mesmo tempo o músico e o instrumento. Como sensível, tem a consciência momentânea do som que produz; como animal, tem dele a memória. Esta faculdade orgânica, ligando os sons nele próprio, produz e aí conserva a melodia. Suponho sensibilidade e memória no cravo, e dissei-me se ele não saberá, se ele não repetirá por si próprio as árias que tereis executado em suas teclas. Nossos sentidos são outras tantas teclas que são dedilhadas pela natureza que nos rodeia, e que se dedilham amiúde elas próprias, eis, a meu ver, tudo o que se passa num cravo organizado como vós e eu.¹⁰⁰

Outra passagem importante do *Diálogo* trata do funcionamento do sistema nervoso humano. O pensador francês utiliza novamente uma metáfora em uma conversa entre Bordeu e a Srta. l'Espinasse, associando nosso sistema nervoso a uma teia de aranha. A aranha, no centro da teia, representa o cérebro e os fios são os nervos, que fazem a ligação entre todas as partes do corpo. Paulo Jonas de Lima Piva, na obra *O Ateu Virtuoso*, explana como Diderot, a partir dessa metáfora, explica o funcionamento do sistema nervoso:

Quando é a aranha que domina as extremidades, isto é, quando os sentidos são comandados com vigor pela razão, o homem se encontra em estado de despotismo, é senhor absoluto de si. Por outro lado, se a origem do feixe for submetida ao jugo das suas extremidades, o homem será vítima da anarquia, da absoluta ausência de autodomínio, pois os 'filetes da rede' se sublevam e não há mais autoridade. Dito de outro modo, o homem seria um animal 'ora dominando as ramificações, ora dominado por elas', ora sendo o seu próprio verdugo ao reprimir seus impulsos, ora sofrendo as consequências da insensatez e da volúpia sem limites.¹⁰¹

Como parte dessas teses metafísicas, encontramos no materialismo de Diderot um austero determinismo, uma vez que os homens são condicionados de modo implacável pela sua constituição material, não existindo assim ações livres do ponto de vista metafísico. Porém, na teoria diderotiana, isso não inviabiliza a vida em comunidade. Para o filósofo, existe um princípio norteador da vida em comum: os indivíduos devem levar em conta não somente seus interesses pessoais, mas também os coletivos. Apresentaremos os princípios da moral materialista diderotiana no quarto capítulo deste trabalho, enfatizando principalmente as questões e as propostas para as mulheres. Para debatermos este tema utilizaremos dois textos diderotianos importantes: *Lettre a Landois* e *o Suplemento à Viagem de Bougainville*.

A diferença entre os homens sábios e os sensíveis também é explicada como resultado da constituição da matéria. Para o pensador, ela é determinada pela relação existente entre o cérebro e o diafragma, ambos considerados centros que controlam a ação humana. Os

¹⁰⁰ DIDEROT, D. *Diálogo entre D'Alembert e Diderot*. p. 158.

¹⁰¹ PIVA, P. J. L. *O Ateu Virtuoso*. p. 127.

homens que têm como centro de comando o cérebro são dirigidos pela razão, condição considerada ideal por Diderot, uma vez que aqueles que são dirigidos pelo diafragma travam uma luta interna para que prevaleça o comportamento racional:

O grande homem, se por infelicidade recebeu essa disposição natural, ocupar-se-á sem trégua em enfraquecê-la, em dominá-la, em tornar-se senhor de seus movimentos e em conservar para a origem do feixe todo o seu império. Então ele se dominará em meio aos maiores perigos, julgará de modo frio, mas são. Nada do que pode servir a suas concepções e concorrer a seu alvo lhe escapará; dificilmente o espantarão; terá quarenta e cinco anos; será grande rei, grande ministro; grande político, grande artista e, sobretudo, grande comediante, grande filósofo, grande poeta, grande músico, grande médico; reinará sobre si mesmo e sobre tudo o que o cerca.¹⁰²

Já os homens dominados pelo diafragma não têm controle sobre suas emoções, agindo sem a direção da razão. No *Sonho*, o personagem Bordeu aponta as características de quem vivencia essa situação:

Mas o que é um ser sensível? Um ser abandonado à discrição do diafragma. Uma palavra tocante feriu o ouvido, um fenômeno singular feriu o olho, e eis de repente o tumulto interno que se ergue, todas as fibras do feixe que se agitam, o frêmito que se espalha, o horror que se apodera, as lágrimas que correm, os suspiros que sufocam, a voz que se interrompe, a origem do feixe que não sabe o que se torna; não há mais sangue-frio, nem razão, nem julgamento, nem instinto, nem recurso.¹⁰³

Na obra *Paradoxo sobre o Comediante*, Diderot exemplifica essa diferença no momento em que defende que o bom comediante é aquele que adota a natureza humana como modelo e representa calculadamente, isto é, sem se deixar levar pelo sentimento representado. Já o homem sensível obedece aos impulsos da natureza de modo subserviente, diferente do grande comediante, como lemos no trecho abaixo:

O homem sensível obedece aos impulsos da natureza e não expressa precisamente senão o grito do seu coração; no momento em que modera ou força esse grito, não é mais ele, é um comediante que representa.
O grande comediante observa os fenômenos; o homem sensível serve-lhe de modelo, ele o medita, e encontra, por reflexão, o que cumpre adicionar ou subtrair para o melhor. E, ainda assim, fatos segundo razões.¹⁰⁴

Para Diderot, portanto, o homem comandado pelo diafragma se encontra em prejuízo em relação ao comandado pelo cérebro; aquele vive um conflito constante para dominar as emoções e agir racionalmente, enquanto este assim age sem grande esforço. Ainda

¹⁰² DIDEROT, D. *Sonho de D'Alembert*. p. 202.

¹⁰³ Idem. p. 202.

¹⁰⁴ DIDEROT, D. "Paradoxo sobre o comediante" in DIDEROT, D. *Textos Escolhidos*. São Paulo. Abril Cultural. 1979. p. 175.

de acordo com o filósofo, não eram somente os homens que viviam uma batalha para controlar suas emoções, as mulheres padeciam do mesmo mal. Nesta comparação Diderot nos dá pistas de como ele concebe a mulher em sua teoria materialista. Apesar de sua análise sobre a constituição psicofisiológica feminina apresentar variações, um fato é constante e, por que não dizer, determinante em sua análise: a mulher é vista como um ser em desvantagem, devido à sua constituição material e à sua condição social. Iniciamos nossa análise sobre a questão feminina no pensamento diderotiano caracterizando como o autor define a mulher no *Sonho*.

1.4 – A mulher como matéria

Na primeira parte do *Sonho*, Diderot, por meio da Senhorita de l'Espinasse, argumenta que homens e mulheres são iguais fisiologicamente: “O homem não é talvez senão o monstro da mulher, ou a mulher o monstro do homem.”¹⁰⁵ Para sustentar tal afirmação, o filósofo faz uma comparação entre os órgãos reprodutores femininos e masculinos.¹⁰⁶ Nas palavras do médico Bordeu:

Essa ideia ocorrer-vos-ia ainda mais depressa se soubésseis que a mulher tem todas as partes do homem, e que a única diferença existente é de uma bolsa pendente para fora, ou de uma bolsa virada para dentro, que um feto feminino se assemelha, a ponto de enganar, a um feto masculino, que a parte que ocasiona o erro se encolhe no feto feminino à medida que a bolsa interior se estende; que ela nunca se oblitera a ponto de perder sua forma primitiva; que ela guarda essa forma em miniatura; que é suscetível dos mesmos movimentos; que dispõe de sua glândula, de seu prepúcio, e que se nota em sua extremidade um ponto que pareceria ter sido o orifício de um canal urinário que se fechou; que há no homem, do ânus até o escroto até a extremidade do pênis, uma costura que parece ser a repetição de uma vulva alinhada;¹⁰⁷

Diderot ainda reforça o seu argumento descrevendo exemplos de aproximação dos dois sexos:

¹⁰⁵ DIDEROT, D. *O Sonho de D'Alambert*. p. 187.

¹⁰⁶ Como destaca Elisabeth de Fontenay, Diderot, na obra *Elementos da Fisiologia*, mantém a semelhança entre os órgãos femininos e masculinos: “Diderot, em *Elementos da Filosofia*, todavia, insistirá na similaridades das partes femininas e masculinas: os ovários denominados testículos da mulher, é dito também que o clitóris é semelhante ao pênis do homem” (FONTENAY, E. *Diderot y El Materialismo Encantado*. México. Fondo de Cultura Económica. 1981. p. 142).

¹⁰⁷ DIDEROT, D. *O Sonho de D'Alambert*. p. 187.

[...] que as mulheres que têm o clitóris excessivo possuem barba; que os eunucos não a possuem absolutamente, que suas coxas se fortificam, suas nádegas se alargam, que seus joelhos se arredondam e que, perdendo a organização característica de um sexo, parecem voltar à conformação característica do outro. Aqueles, dentre os árabes, que a equitação habitual castrou, perdem a barba, adquirem voz aguda, vestem-se como mulheres, se colocam entre elas nos carros, se acocoram para urinar e afetam os costumes e práticas delas [...].¹⁰⁸

Diderot considerava que, apesar de terem os mesmos órgãos que os homens, as mulheres eram comandadas pelo diafragma, condição que significaria mais prejuízos do que benefícios. A presença da personagem feminina no diálogo exemplificaria, para Éliane Martin-Haag, a dominação do diafragma:

D'Alembert aparece como um moderno Thales, que é dominado exclusivamente pelo centro cerebral. Inversamente, Madame de l'Espinasse se apresenta como o arquétipo da mulher hipersensível, ela mesma admite o fardo de ficar presa ao diafragma. Bordeu aparece, por sua vez, como um homem sábio, que foi capaz de estabelecer um equilíbrio entre os centros nevralgicos da sua organização.¹⁰⁹

A caracterização que o filósofo faz da relação das mulheres com os sentimentos corrobora a afirmação de Martin-Haag. Para Diderot, as mulheres, submetidas aos ditames do diafragma, viviam um constante conflito para não sucumbir aos impulsos da natureza. Analisemos duas argumentações de Diderot sobre esta questão. Na primeira, a personagem Senhorita de l'Espinasse declara que os vapores são uma “anarquia” particular das mulheres¹¹⁰; em resposta, Bordeu informa a razão de tal fato: “É a imagem de uma administração fraca, onde cada um puxa para si a autoridade do amo.”¹¹¹ No segundo momento, Bordeu relata a luta de uma mulher para dominar as manifestações provenientes do controle do diafragma:

[...] Uma mulher caiu, em consequência de um parto, no mais assustador estado vaporoso; eram lágrimas e risos involuntários, sufocações, convulsões, inchaços de garganta, silêncio soturno, grito agudos, tudo o que há de pior: a coisa durou vários anos. Ela amava apaixonadamente e julgou perceber que seu amado, fatigado da moléstia dela, começava a afastar-se; então resolveu sarar ou perecer. Estabeleceu-se nela uma guerra civil na qual ora o amo prevalecia, ora os súditos. Se acontecia que a ação dos fios da rede fosse igual à reação de sua origem, ela tombava como morta; transportavam-na ao leito, onde permanecia horas a fio sem movimento e quase sem vida; outras vezes sofria apenas lassidões, uma fraqueza geral, uma extinção que parecia ser final. Ela persistiu seis meses nesse estado de luta. [...] Após um número infinito de vitórias e derrotas, o chefe permaneceu senhor, e os súditos tornaram-se tão submissos que, embora esta mulher experimentasse toda espécie de penas

¹⁰⁸ Idem. p. 187.

¹⁰⁹ MARTIN-HAAG, E. *Diderot*. Paris. Ellipses. 1998. p. 13.

¹¹⁰ DIDEROT, D. *O Sonho de D'Alembert*. p. 196.

¹¹¹ Idem. p. 196.

domésticas, embora padecesse de diferentes moléstias, nunca mais teve problemas de vapores.¹¹²

O filósofo retoma esta questão no texto *Paradoxo sobre o Comediante*, de 1773, quando compara a capacidade de se apaixonar dos homens e das mulheres: “Vede as mulheres; elas nos ultrapassam certamente, e de muito longe, em sensibilidade; que diferença entre elas e nós nos instantes da paixão!”¹¹³ Diderot, ainda neste texto, avalia essa capacidade feminina como uma desvantagem: “A sensibilidade nunca se apresenta sem fraqueza de organização. A lágrima que escapa do homem verdadeiramente homem nos comove mais que todos os prantos de uma mulher.”¹¹⁴

No *Sonho*, Diderot também utiliza a arte para questionar a capacidade feminina para a felicidade. Segundo o filósofo, as mulheres, ao serem governadas pelo diafragma, viveriam em estado de angústia constante, o que lhes dificultaria apreciar os prazeres da vida:

Bordeu: E esperais ser mais feliz assim?

Senhorita de l’Espinasse: Não sei de nada.

Bordeu: Senhorita, esta qualidade tão apreciada, que não conduz a nada de grande, não se exerce quase nunca fortemente sem dor, ou fracamente sem aborrecimento, ou se boceja, ou se está ébrio. Vós vos prestais sem medida à doce sensação de uma música deliciosa, vós vos deixais arrastar pelo encanto de uma cena patética, vosso diafragma se fecha, o prazer passou e não vos resta senão uma sufocação.¹¹⁵

Ainda sobre a felicidade feminina, ao recorrermos à obra *Paradoxo do Comediante*, vemos Diderot comparar a intensidade do sentir feminino à representação de um artista ruim, que, ao invés de provocar compaixão, desperta a indiferença ou escárnio em sua plateia:

Uma mulher infeliz, e verdadeiramente infeliz, chora e não vos comove em nada, pior ainda, um traço ligeiro que a desfigura vos faz rir: é que um acento que lhe é próprio desentoa a vosso ouvido e vos fere; é que um movimento que lhe é habitual vos mostra essa dor ignóbil e enfadonha; é que as paixões exageradas são quase todas sujeitas a trejeitos que o artista sem gosto copia servilmente, mas que o grande artista evita.¹¹⁶

¹¹² Idem. p. 197.

¹¹³ DIDEROT, D. *Paradoxo sobre o comediante*. São Paulo. Abril Cultural. 1979. p. 164.

¹¹⁴ Idem. p. 164.

¹¹⁵ DIDEROT, D. *Sonho de D’Alembert*. p. 202.

¹¹⁶ DIDEROT, D. *Paradoxo do Comediante*. p. 167.

Na sequência da sua argumentação Diderot explica qual seria o comportamento esperado de uma mulher nesta situação, uma reação inspirada nos homens, controlados pelo cérebro:

Nós queremos que, no acme dos tormentos, o homem guarde o caráter de homem, a dignidade de sua espécie. Qual é o efeito desse esforço heroico? Distrair da dor e temperá-la. Nós queremos que essa mulher caia com decência, com delicadeza, graça, com nobreza, numa atitude elegante e pitoresca.¹¹⁷

No *Sonho*, o personagem Bordeu se vangloria de sua relação com as artes: “Eu também sei fruir, sei admirar e jamais sofro, a não ser de cólica. Tenho prazer puro, minha censura é muito mais severa, meu elogio mais lisonjeiro e mais refletido.”¹¹⁸ Diderot quer mostrar as vantagens dos que são dominados pelo cérebro e, além disso, aponta outro benefício que estes têm em relação aos dominados pelo diafragma: o fato de discernirem mais facilmente quanto à verdade e outros valores. Afirma Bordeu: “[...] mas ao ser tranquilo e frio como eu que compete dizer: isto é verdadeiro, isto é bom, isto é belo.”¹¹⁹

Essa identificação das mulheres com uma capacidade de vivenciar com mais intensidade seus sentimentos é uma constante na análise diderotiana sobre o sexo feminino. Um exemplo disso é o conto *Madame de La Carlière*¹²⁰, escrito em 1772. Nele, Diderot ilustra essa característica do universo feminino por meio da personagem principal, que vivencia os dois extremos do amor. No princípio, ao se apaixonar por Desroches, não medirá esforços e atenções ao seu eleito. Seu discurso na cerimônia de casamento ilustra seu devotamento e o preço do seu amor: “Cavalheiro, vou abandonar-vos minha pessoa e meu bem, resignar-vos minhas vontades e minhas fantasias, vós sereis todo o mundo para mim, mas é preciso que eu seja todo o mundo para vós, não posso estar satisfeita com menos.”¹²¹ No decorrer da trama, no momento em que a personagem principal descobre a traição do seu amado, ela organiza uma cena teatral para desmascará-lo: reúne os mesmos convidados que na cerimônia de casamento haviam testemunhado seu devotamento e sua promessa de fidelidade eterna e o acusa de traição, deixando-o ao julgamento da opinião pública. Neste conto, Diderot pinta com cores fortes o que, segundo a sua teoria, seriam características do

¹¹⁷ Idem. p. 167.

¹¹⁸ DIDEROT, D. *Sonho de D'Alembert*. p. 202.

¹¹⁹ Idem. p. 202.

¹²⁰ DIDEROT, D. *Madame de La Carlière*. in DIDEROT, D. *Obras II – Estética, Poética e Contos*. São Paulo. Perspectiva. 2000. p. 307-346.

¹²¹ Idem. p. 332.

universo feminino. Em seu desfecho não faltam lágrimas nem lamentações e Madame de La Carlière morre em decorrência da tristeza resultante do episódio.¹²²

No romance *Joias Indiscretas* encontramos outro exemplo desse posicionamento diderotiano. Em certo momento, Diderot analisa a relação das mulheres com o jogo, e considera que as mulheres motivadas pelas emoções das partidas experimentavam sensações que se refletiam em sua constituição psicofisiológica:

A maior parte das mulheres da roda da Manimombanda jogavam sofregamente, e não era preciso ter a sagacidade de Mangogul para percebê-lo. A paixão pelo jogo é uma das menos dissimuladas; ela se manifesta, tanto no ganhar, como no perder, por sintomas surpreendentes.

-Mas de onde lhes vem este furor? – dizia consigo mesmo. – Como é que elas podem decidir-se a passar as noites em volta de uma mesa de faraó, a tremer à espera de um ás ou de um sete? Este frenesi altera a saúde e a beleza delas, quando elas as têm, sem contar a agitação em que, estou seguro, as precipita.¹²³

No trecho transcrito abaixo, em que uma vagina feminina fala sobre os favores sexuais negociados em troca de dívidas de jogo, Diderot ainda acrescenta que as mulheres, em busca das sensações provocadas pelo jogo, não tinham pudores de arriscar suas reputações e colocar em risco sua posição social:

- Manilha, ulteriormente, tomou emprestado a outro brâmane, que, dizia ela, vinha consolá-la em seus dissabores. O santo homem sucedeu ao financista, e nós o reembolsamos por seu consolo na mesma moeda. Ela perdeu-me outras vezes ainda. E todos sabem que as dívidas de jogo são as únicas saldadas na sociedade.

- Se Manilha tem sorte no jogo, ela é a mulher mais casta do Congo. Um só bom jogo basta para transformar de maneira surpreendente a sua conduta: ninguém mais a ouve soltar imprecações; ela recepciona prodigamente, paga a modista e a criadagem, dá coisas a suas aias, tira às vezes suas roupas e acaricia seu dinamarquês e seu marido. Mas ela arrisca trinta vezes por mês estas boas disposições e seu dinheiro num às de espadas. É esta a vida que levou e continuará levando, e Deus sabe quantas vezes ainda serei dada como garantia.¹²⁴

Em *As Joias Indiscretas* Diderot se dedica a analisar o comportamento sexual feminino da sua época, usando como mote a história de um monarca oriental que teria um anel capaz de dar voz às vaginas, revelando, assim, os segredos mais íntimos, quase sempre relacionados à infidelidade feminina. Na trilogia de diálogos a questão da sexualidade feminina¹²⁵ é abordada duas vezes. A primeira, no *Sonho*, quando Bordeu, o médico porta-voz

¹²² Cf. Idem, p. 338-346.

¹²³ DIDEROT, D. *As Joias Indiscretas*. São Paulo. Global Editorial. 1999. p. 53.

¹²⁴ Idem. p. 57.

¹²⁵ Este tema será aprofundado no quarto capítulo deste trabalho.

de Diderot, descreve os efeitos provocados em uma mulher pela interrupção das atividades sexuais:

Uma jovem mulher caíra em alguns desvios. Decidiu um dia fechar a porta ao prazer. Ei-la só, ei-la melancólica e presa de vapores. Mandou chamar-me. Aconselhei-a vestir roupa de camponesa e cavar a terra o dia inteiro, dormir sobre a palha e viver de pão seco. O regime não lhe agradou. Viajai então, disse-lhe. Ela fez o giro da Europa e recobrou a saúde nas grandes estradas¹²⁶.

Na segunda passagem, no texto *Continuação do Diálogo*, Diderot, também por meio do personagem Bordeu, sugere que a masturbação é uma saída para as jovens se realizarem sexualmente e não desonrarem a si próprias e às suas famílias.¹²⁷ Para o filósofo, essa era uma solução que conciliava os desejos sexuais que surgiam a partir da puberdade com as exigências morais que recaíam sobre as mulheres. Porém, Diderot tem consciência do impacto de tal proposta. O personagem Bordeu, seu porta-voz, afirma que esta recomendação somente poderia ser feita em âmbito privado e que a divulgação destes princípios levariam à condenação pública:

[...] Eu não tiraria, na rua, o meu chapéu ao homem suspeito de praticar minha doutrina; bastar-me-ia que o chamassem de infame. Mas estamos conversando sem testemunhas e sem consequências; e eu vos direi de minha filosofia o que Diógenes inteiramente nu dizia ao jovem pudico ateniense contra o qual ele se propunha a lutar: “Meu filho, nada temas, não sou tão malvado como aquele ali.”¹²⁸

Para Diderot, havia outras desvantagens da dominação do diafragma sobre as mulheres, além do exagero dos sentimentos. Segundo o filósofo, além de sentir com mais intensidade, as mulheres, ao não combaterem essa tendência, seriam semelhantes às crianças.¹²⁹ Nas palavras de Bordeu: “É por não haverdes trabalhado a fim de se lhe assemelhar que tereis alternadamente penas e prazeres violentos, que passareis a vida a rir e a chorar, e que nunca sereis mais do que uma criança.”¹³⁰

No *Sonho*, portanto, encontramos a mulher, num primeiro momento, definida como um ser que possui os mesmos órgãos que os homens. Em uma leitura apressada poderíamos vislumbrar uma possível defesa de igualdade entre os sexos. Entretanto, ao nos

¹²⁶ DIDEROT, D. *O Sonho de D'Alembert*. p. 197.

¹²⁷ DIDEROT, D. “Continuação do diálogo” in DIDEROT, D. *Obras I – Filosofia e Política*. São Paulo. Editora Perspectiva. 2000. p. 215.

¹²⁸ Idem. p. 214

¹²⁹ No texto *Sobre as Mulheres*, Diderot também compara as mulheres às crianças. (Cf. DIDEROT, D. *Obras I – Filosofia e Política*. São Paulo. Editora Perspectiva. 2000. p. 225).

¹³⁰ Idem. p. 202.

debruçarmos sobre a caracterização que Diderot faz das mulheres, atribuindo-lhes as qualidades negativas dos que são dominados pelo diafragma, nos deparamos com uma situação de inferioridade do sexo feminino: as mulheres são comparadas às crianças, sua capacidade intelectual é avaliada como reduzida, sua felicidade é equivocada e sua sexualidade deve ser controlada. Vários destes pontos serão retomados no texto que Diderot dedicou ao sexo feminino de maneira explícita, exclusiva e pontual em *Sobre as Mulheres*, como veremos no próximo capítulo.

Capítulo 02

A mulher na natureza: útero e alma em Diderot

Em abril de 1772, Diderot publica, na *Correspondance littéraire*, o texto *Sobre as Mulheres*.¹³¹ Seu objetivo era responder ao ensaio¹³² produzido pelo seu amigo Antoine Léonard Thomas, intitulado *Ensaio sobre o caráter, os costumes e o espírito das mulheres nos diferentes séculos*, publicado também em 1772. A obra de Thomas tornou-se objeto de discussão, não propriamente pelo seu conteúdo, mas porque a condição de virgem do autor fazia com que seus críticos o julgassem inexperiente para tratar do assunto.¹³³ Diderot, apesar de tecer elogios ao amigo Thomas pela sua capacidade intelectual e erudição, compartilha da opinião dos seus críticos. Para ele, um ser complexo como a mulher, que deveria ter como símbolos o Apocalipse e o Mistério¹³⁴, não poderia ser tratado de forma neutra e somente a experiência seria capaz de desvendar “um ser extremo na sua força e na sua fraqueza, que a vista de um sorriso ou de uma aranha faz cair em síncope, e que às vezes afronta os maiores temores da vida.”¹³⁵ A propósito, Diderot também expressa essa ideia de mistério e complexidade do sexo feminino na obra *Da Interpretação da Natureza*, no momento em que compara o estudo da natureza à possibilidade de conhecer todas as facetas do sexo feminino:

Pois é evidente que a natureza não pode conservar tanta semelhança nas partes e afetar tanta variedade nas formas sem frequentemente ter tornado sensível num ser organizado o que ela ocultou num outro. É como uma mulher que gosta de se travestir, cujos diferentes disfarces, deixando à mostra ora uma parte ora outra, dão alguma esperança àqueles que a seguem assiduamente de um dia conhecer toda a sua pessoa.¹³⁶

¹³¹ Laurent Versini destaca que a versão original publicada em abril de 1772 sofreu duas alterações. A primeira em julho de 1772 e a segunda em abril de 1777; nesta o autor incorporou os relatos utilizados para a elaboração da obra *História das Duas Índias*, como a descrição da situação das índias do Orenoco. A versão final do documento é datada de 1780, como consta nos registros da Biblioteca Nacional Francesa. Cf. VERSINI, L. in DIDEROT, D. *Ouvres*. Paris Éditions Robert Laffont. 1994.

¹³² Definição utilizada pela pesquisadora Elisabeth Badinter para classificar o trabalho de Thomas. Cf. BADINTER, E. *O que é uma mulher?* Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1991. p. 07.

¹³³ Idem. p. 26.

¹³⁴ DIDEROT, D. “Sobre as Mulheres” in DIDEROT, D. *Obras I Filosofia e Política*, São Paulo. Editora Perspectiva. 2000. p. 228.

¹³⁵ Idem. p. 220.

¹³⁶ DIDEROT, D. *Da Interpretação da Natureza e outros escritos*. São Paulo. Editora Iluminuras. 1989. p. 38.

Diderot, então, tomando como ponto de partida sua teoria materialista e sua experiência pessoal com as mulheres, redige *Sobre as Mulheres*, onde se propõe a desvendar algumas facetas do universo feminino. Para ele, a situação feminina se resume na seguinte sentença: “Em quase todos os países, a crueldade das leis reúne-se contra as mulheres à crueldade da natureza.”¹³⁷ Para o filósofo, a mulher enfrentaria um duplo desafio: uma constituição física frágil, resultado de sua constituição material, mais precisamente de sua formação psicofisiológica, e estar imersa numa situação social opressora e humilhante que a colocaria sob o domínio masculino representado pelas figuras do pai, do marido e dos filhos.

Para Diderot, as diferenças entre homens e mulheres seriam essencialmente resultado de sua constituição material e não fruto de um desígnio divino. Sugere o filósofo que as mulheres são definidas pelos seus órgãos genitais, sendo o útero o motivador dos seus pensamentos e suas vivências: “A mulher traz dentro de si um órgão suscetível de espasmos terríveis, que dispõe dela, e que suscita em sua imaginação fantasmas de toda espécie.”¹³⁸ No texto *Sobre as Mulheres*, Diderot altera o centro de comando feminino¹³⁹; no *Sonho de D’Alembert* e no *Paradoxo do Comediante*, como já foi dito no primeiro capítulo, o filósofo compara as mulheres aos homens sensíveis, dirigidos pelo diafragma. Cabe ressaltar que, para Diderot, independentemente de ter o diafragma ou o útero como responsável pelas suas ações e emoções, as mulheres vivenciam uma série de desvantagens resultantes de sua constituição psicofisiológica. O filósofo justifica essas desvantagens ao analisar a vivência da sexualidade feminina, a presença da menstruação, da maternidade e da menopausa - que marcam a vida da mulher em ciclos reprodutores -, e também a relação das mulheres com os seus sentimentos, os quais, quando em desequilíbrio, levariam à histeria, à loucura e ao fanatismo religioso.

Além das dificuldades geradas pela constituição física imposta por sua formação natural, isto é, material e biológica, a mulher, pelo olhar de Diderot, também sofre com uma condição social repressora, na qual suas vontades e desejos são quase sempre subordinados aos homens e por eles fiscalizados. Para o pensador francês, essa situação

¹³⁷ DIDEROT, D. “Sobre as mulheres” in DIDEROT, D. *Obras I Filosofia e Política*. São Paulo. Editora Perspectiva. 2000. p. 225.

¹³⁸ Idem. p. 222.

¹³⁹ Essa alteração na perspectiva diderotiana é uma característica marcante no pensamento do filósofo e, como afirma Ernest Cassirer, não deve ser vista como um aspecto desqualificador da sua obra: “Diderot não faz o menor esforço para cristalizar seu pensamento em fórmulas fixas e definidas, ele é permanentemente um elemento fluido e fugidio. Mas é justamente nessa volubilidade que ele avizinha-se de uma realidade que tampouco conhece o que seja estabilidade, que é impelida, pelo contrário, por um fluxo incessante, uma transformação perpétua. Esse universo ilimitado e móvel, somente um pensamento móvel pode concebê-lo, um pensamento que se deixa levar de impulso a impulso, que jamais repousa na contemplação do presente e do dado, mas que se inebria com a profusão dos possíveis, que os quer percorrer e tentar todos” (CASSIRER, E. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas. Editora da Unicamp. 2000. p. 128).

permeia toda a história da humanidade, uma vez que, dos tempos selvagens até seu tempo, a tarefa que coube à mulher foi a de atender às necessidades masculinas.¹⁴⁰ Diderot entende que algumas condições culturais responsáveis pela submissão feminina são construções históricas e não consequências de sua ordem psicofisiológica. O autor abre espaço para o seu questionamento e a possível alteração de tal situação de dominação.

Neste capítulo analisaremos as peculiaridades da constituição feminina, com ênfase no estabelecimento do útero como elemento determinante na definição da natureza feminina, tomando como base o texto *Sobre as Mulheres*, e também recorreremos ao romance *A Religiosa*, no qual Diderot discute, entre outras coisas, os efeitos da privação da liberdade na constituição psicofisiológica das mulheres.

2.1 – A constituição material da mulher

A espécie humana, na teoria materialista de Diderot, está inserida numa cadeia de seres formada pela dinâmica da matéria, como vimos no capítulo anterior. Para Diderot, a diferença entre os homens e os demais seres seria dada na sua disposição material. Memória, consciência e razão são, para Diderot, processos mecânicos e orgânicos resultantes da sua constituição psicofisiológica. Assim, dentro do raciocínio materialista diderotiano, as diferenças entre homens e mulheres não são explicadas com base na visão religiosa, mas sim por meio da disposição da matéria, que gera características distintas para cada sexo.

Dentro desse contexto, a mulher é definida por Diderot como um ser de paixões e emoções comandadas pelo útero¹⁴¹, uma vez que este define a identidade, os pensamentos e as experiências das mulheres. Na obra *Elementos de Fisiologia*, Diderot retoma a questão e define o útero¹⁴² como um “órgão ativo dotado de um instinto particular.”¹⁴³ Acrescenta que durante a vida adulta, do início da menstruação à menopausa, há uma forte influência do órgão sobre a vida das mulheres, e compara essa atuação uterina à de um animal em cólera, pois “fica furioso, aperta e sufoca as outras partes.”¹⁴⁴ Ao afirmar que o útero seria o responsável pelas especificidades femininas, Diderot estaria apoiando suas

¹⁴⁰ DIDEROT, D. *Sobre as Mulheres*. p. 227.

¹⁴¹ Cf. Idem. p. 223.

¹⁴² Diderot utilizará o termo matriz para se referir ao útero na obra *Elementos da Fisiologia*. (cf. DIDEROT, D. *Éléments de physiologie*. Paris. Honoré Champion. 2004. p. 229).

¹⁴³ DIDEROT, D. *Éléments de physiologie*. p. 230.

¹⁴⁴ Idem. p. 230.

teorias nos estudos médicos desenvolvidos na época sobre as características que determinavam a constituição psicofisiológica feminina¹⁴⁵. A pesquisadora Ginette Kryssing-Berg afirma que ao definir o útero como o responsável pela identidade feminina Diderot se apoiou nos estudos desenvolvidos na Escola de Medicina de Montpellier: “Para os professores desta escola, as mulheres estavam sujeitas ao ‘estresse uterino’, ao qual elas não podem resistir. Assim, o comportamento feminino é explicado por um desequilíbrio no corpo devido à energia concentrada no útero.”¹⁴⁶ A propósito, Gabrielle Houbre destaca que os iluministas buscaram, por meio da ciência médica, estabelecer um estudo da natureza humana. Em suas palavras: “Livrando-se pouco a pouco da influência dos antigos e da Igreja, estes se propõem a elaborar uma ciência médica racional fundada na observação da anatomia e da fisiologia que permitisse descobrir a verdade sobre a natureza humana.”¹⁴⁷ Diderot, em *Sobre as Mulheres*, ilustra as palavras de Houbre, ao desenhar um quadro sobre a natureza feminina tendo como princípio norteador a ideia da mulher ser comandada pelo útero. Este aspecto é salientado por Elisabeth Badinter: “A tese de Diderot é de uma clareza luminosa: a mulher é um ser de paixões e emoções, comandada por seu útero. Todo o resto deduz-se a partir disso.”¹⁴⁸

Analisemos, então, as características que determinariam a natureza feminina, segundo o filósofo francês.

¹⁴⁵ Segundo Évelyne Berriot-Salvadore, encontramos duas correntes que discutiam a característica psicofisiológica feminina: uma que argumentava que a mulher era um homem “falho”, ou seja, que a forma feminina não tinha a plenitude alcançada pela masculina e outra que reduzia a identidade feminina ao seu útero; ambos os discursos remetem à Antiguidade e, mesmo adotando versões diferentes, estiveram presentes até o século XIX: “Na realidade, os fundamentos teóricos deste discurso foram postos em prática a partir dos finais do século XVIII: tudo parece dever jogar-se entre um aristotelismo que reduz o feminino a uma incompletude e um galenismo que o encerra na especificidade inquietante do útero. Da Idade Média ao século XIX, a medicina feminina continua enredada nesta dialética, certamente em prejuízo de mais rápidos progressos tanto em anatomia como em biologia. Mas a perenidade dos estereótipos e a aparente reprodução do discurso mascaram evoluções e rupturas tanto mais difíceis de analisar quanto não seguem necessariamente a cronologia das descobertas científicas: o que muda talvez não seja tanto o conhecimento da natureza e da função de cada sexo – o qual só será dominado no século XIX – mas, sobretudo, a maneira de pensar as suas diferenças na ordem do mundo e da sociedade”¹⁴⁵. (BERRIOT-SALVADORE, “O discurso da medicina e da ciência”, in DUBY, G. & PERROT, M. *História das Mulheres – Do Renascimento à Idade Moderna*. Porto: Editora Afrontamento. 1991. p. 409.)

¹⁴⁶ KRYSSING-BERG, G. “A imagem da mulher em Diderot” in *Revue Romane*, n. 20. 1985. p. 103. Disponível em < https://tidsskrift.dk/index.php/revue_romane/article/view/11791/22422 > captado em 20/07/2013.

¹⁴⁷ HOUBRE, G. “Inocência, saber, experiência e seu corpo no fim do século XVIII e começo do XX.” in MATOS, M. I. S. & SOITEH, R. *O corpo feminino em debate*. São Paulo. UNESP. 2003. p. 94

¹⁴⁸ BADINTER, E. *O que é uma mulher?* p. 25.

2.1.1 – Os ciclos femininos

Em *Sobre as Mulheres*, Diderot afirma que a vida das mulheres é marcada pelos ciclos de reprodução. O primeiro deles, a menstruação, foi definida pelo filósofo francês como o rito de passagem da infância para a vida adulta: “sujeitas a um mal-estar que as dispõe a tornarem-se esposas e mães.”¹⁴⁹ Para o filósofo, o início da menstruação determinaria o caráter da mulher: “pois é neste instante crítico que uma jovem se torna o que ela continuará a ser toda a sua vida, penetrante ou estúpida, triste ou alegre, séria ou leviana, boa ou má, a esperança de sua mãe realizada ou frustrada.”¹⁵⁰ Apesar de não fornecer maiores informações sobre a ligação entre a menstruação e a manifestação do caráter feminino, podemos considerar que a posição diderotiana sobre o tema se enquadra no que a pesquisadora Mary Del Priore classifica como “aura de fantasia que envolvia o sangue menstrual.” Segundo Del Priore, ainda no século XVIII, o período menstrual despertava dúvidas e suscitava interpretações equivocadas, como a que alegava que as mulheres menstruadas poderiam estragar alimentos e/ou metais:

O tempo de sangue secreto era, pois, um tempo de morte simbólica no qual a mulher deveria afastar-se de tudo que era produzido ou do que se reproduzia. Suas propriedades malfetoras possuíam o poder degenerativo de arruinar, deteriorar e também de contaminar a sua portadora por meio de seus muitos eflúvios. [...] Seus cheiros e secreções rubras funcionavam como uma espécie de cortina invisível entre ela e a vida cotidiana, contendo-a de estragar o leite, o vinho, a colheita ou os metais.¹⁵¹

Ainda segundo Del Priore, mesmo o discurso médico, em sua análise sobre a questão, reduzia a menstruação somente a seu papel no processo de fecundidade:

[...] a menstruação e as primeiras regras possuíam importante conteúdo enquanto rito de passagem para as populações femininas, todavia, dessa importante etapa de transformação na vida mulher, o olhar médico só captava o que servisse à compreensão dos mecanismos de fecundidade.¹⁵²

O discurso de Diderot sobre a menstruação ilustra esses dois aspectos levantados por Del Priore sobre o tema, uma vez que afirma com convicção a ligação do

¹⁴⁹ DIDEROT, D. *Sobre as mulheres*. p. 224.

¹⁵⁰ Idem. p. 224.

¹⁵¹ DEL PRIORE, M. “Viagem pelo imaginário do interior feminino” in *Revista Brasileira da História*. Vol. 19. N. 37. 1999. p. 4. Disponível em< [HTTP://dx.doi.org/10150/S0102-01881999000100009](http://dx.doi.org/10150/S0102-01881999000100009)> captado em 25/07/2013.

¹⁵² DEL PRIORE, M. *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo. Editora Contexto. 2006. p. 96.

início da menstruação com a manifestação do caráter feminino e vê neste processo exclusivamente o início do ciclo reprodutivo feminino. Ao discutir a menstruação e seus efeitos sobre a vida das mulheres, o filósofo evidencia uma preocupação que surge no século XVIII em estudar a puberdade, como destaca Gabrielle Houbre, ao analisar o posicionamento de Diderot sobre o tema: “[...] mas também com a atenção que dá ao momento da puberdade – que, a partir da segunda metade do século XVIII, suscita muitas teses médicas tanto sobre os meninos quanto sobre as meninas.”¹⁵³

Após o início da menstruação as mulheres estariam prontas para exercer a sua vocação natural: a maternidade. Para Diderot, as mulheres viviam uma grande expectativa na espera do seu primeiro filho, mas este era, para elas, um momento de risco: “Não há talvez alegria comparável à da mãe que vê seu primogênito; mas esse momento terá um preço bem caro.”¹⁵⁴ A gravidez é avaliada pelo filósofo francês como um “mal-estar da natureza”¹⁵⁵ que poderia, inclusive, levar à morte: “O estado de gravidez é penoso para quase todas as mulheres. É em meio de dores, com perigo da sua vida, à custa de seus encantos, e amiúde em detrimento de sua saúde, que elas dão à luz os filhos.”¹⁵⁶

Essa visão negativa sobre a gravidez não é exclusiva da obra diderotiana. Elisabeth Badinter cita que Madame D’Epinay, em sua primeira gravidez, temia pelo parto, pois doze de suas amigas haviam morrido antes dos vinte e cinco anos em decorrência da febre puerperal.¹⁵⁷ A mesma pesquisadora aponta que foi em decorrência de complicações no parto que Madame du Châtelet faleceu aos quarenta e três anos.¹⁵⁸ Na obra *Teresa Filósofa*, uma fala do Abade T. mostra que não engravidar era uma preocupação feminina da época: “as mulheres têm somente três coisas a temer: o medo do diabo, a reputação e a gravidez”.¹⁵⁹ Também encontramos no texto de Voltaire “Mulheres, sujeitai-vos a vossos maridos”, uma fala da personagem Grancey, que explicita claramente sua visão negativa da maternidade:

Já não é o bastante que um homem, após ter se casado, tenha o direito de causar-me uma doença de nove meses, doença algumas vezes mortal? Já não é o bastante dar à luz, em meio a grandes dores, um filho que poderá processar-me quando velho? Não é suficiente estar sujeita todos os meses a incômodos muito desagradáveis para uma

¹⁵³ HOUBRE, G. “Inocência, saber, experiência: as moças e seu corpo fim do século XVIII/começo do século XX”. p. 94.

¹⁵⁴ DIDEROT, D. *Sobre as Mulheres*. p. 224.

¹⁵⁵ Idem. p. 224.

¹⁵⁶ Idem. p. 224.

¹⁵⁷ Cf. BADINTER, E. *Émilie, Émilie: A ambição feminina no século XVIII*. São Paulo. Discurso Editorial. Duna Duetto. Paz e Terra. 2003. p. 110.

¹⁵⁸ Cf. BADINTER, E. *Émilie, Émilie*. p. 39.

¹⁵⁹ Anônimo. *Teresa Filósofa*. Porto Alegre. L&PM. 2000. p. 87.

mulher de qualidade e que, para tornar as coisas piores, a supressão de uma destas doze doenças anuais seja capaz de matar-me, e ainda me dizem: *Obedeça?*¹⁶⁰

Portanto, era enfrentando uma série de dificuldades que poderiam, inclusive, provocar a sua morte, que a mulher confirmava a sua vocação natural para a maternidade. Também não podemos esquecer que, sobrevivendo ao parto, restava-lhe enfrentar a expectativa da sobrevivência da criança, uma vez que o índice de mortalidade infantil no século XVIII era muito alto. O próprio Diderot enterrou três filhos com poucos anos de vida. Diderot ainda aponta que as mulheres, por sua condição natural, poderiam enfrentar doenças incuráveis nos órgãos que as caracterizam: “O primeiro domicílio da criança e os dois reservatórios de sua comida, os órgãos que caracterizam o seu sexo, estão expostos a duas moléstias incuráveis.”¹⁶¹

A menopausa¹⁶², última etapa da vida da mulher, também deixaria nela marcas profundas, caracterizadas pela perda da beleza, mau humor e tédio.¹⁶³ Diderot associa este período a uma doença: “É pelo mal-estar que a natureza as dispôs a se tornarem mães; é por uma longa e perigosa doença que ela lhes subtrai o poder de sê-lo.”¹⁶⁴ Ao associar a menopausa a uma doença, Diderot reflete os estudos científicos da época, como afirma Maria das Mercês Cavalcanti Cabral: “O início dos estudos da menopausa tidos como científicos datam do século XVIII, embora naquela época não se falasse em menopausa e sim em transtornos oriundos do término da menstruação.”¹⁶⁵ Michelle Perrot, em “Os silêncios do corpo feminino”, diz que a menopausa era vista como um período marcado pelo silêncio e classificado como o fim do período glorioso da mulher:

No outro extremo da vida genital, a menopausa ocorre numa semiclandestinidade. Na visão comum, a mulher no climatério já não é mulher, e sim uma velha, eventualmente dotada de mais poderes e liberdades, porém privada da fecundidade e, em consequência, da sedução. A própria palavra é uma injúria ou uma zombaria. Daí o mutismo sobre esse momento vivido como um exílio: da juventude, do glorioso período da maternidade.¹⁶⁶

¹⁶⁰ VOLTAIRE. “Mulheres, sujeitai-vos a vossos maridos” in *Caderno de Ética e Filosofia Política*. São Paulo. USP. 2006. N. 06. p. 146.

¹⁶¹ DIDEROT, D. *Sobre as Mulheres*. p. 224.

¹⁶² Cabe destacar que o termo “menstruação” somente é utilizado a partir de 1812. O pioneiro foi o médico francês Gardanne. (cf. CABRAL, M. M. C. “Situando a menopausa; tempo, nomenclatura e tipologia” in *Revista Interlocuções*. Ano 1. N. 01. Jan-Jun/2001. p. 70)

¹⁶³ Cf. DIDEROT, D. *Sobre as Mulheres*. p. 224.

¹⁶⁴ Idem. p. 224.

¹⁶⁵ CABRAL, M. M. C. “Situando a menopausa: tempo, nomenclatura e tipologia”. p. 70.

¹⁶⁶ PERROT, M. “Os silêncios do corpo feminino” in MATOS, M. I. S. & SOIHET, R. *O corpo feminino em debate*. São Paulo. Editora UNESP. 2003. p. 16.

Avaliando as consequências dessa concepção diderotiana das mulheres, Elisabeth Badinter afirma que ao se estabelecer que a mulher tem a sua vida marcada pelos ciclos associados à reprodução, o útero passa a ser o fator determinante da condição feminina:

A seu ver, a especificidade feminina reside nos órgãos genitais. O útero constitui sua essência e determina os pensamentos e as experiências das mulheres. Esse órgão invisível é a origem de todos os seus males, inclusive do lugar pouco invejável que ocupam na sociedade. Por causa desse sexo, as etapas da vida feminina enunciam-se em termos de dor e de servidão. Porque só são destinadas ao prazer dos homens e à sua reprodução, tudo o que precede e tudo o que se segue a esse período da vida das mulheres é vazio e deixado ao abandono. Quando meninazinhas, sua educação é negligenciada, e ao envelhecerem ninguém se interessa mais por elas.¹⁶⁷

Portanto, no entender de Diderot, a natureza determinava o papel das mulheres. Uma natureza que em nada tinha sido generosa com o sexo feminino, uma vez que, para exercer o seu papel de mãe, função máxima à qual estava destinada, tinha sua vida definida por ciclos, que marcavam a sua existência com o signo da dor e de um sofrimento constante. Na visão diderotiana, a natureza, ao determinar o útero como o responsável pelo comando das mulheres, teria acrescentado uma outra dose de infortúnio para o sexo feminino: a sua relação exagerada com os sentimentos, como veremos a seguir.

2.1.2 – As mulheres e os sentimentos

Para Diderot, além de a natureza determinar a vida da mulher nos ciclos relacionados à reprodução, o determinismo biológico, ou seja, serem comandadas pelo útero, também seria responsável pelo fato das mulheres serem mais suscetíveis às paixões, à loucura e à histeria do que os homens. Neste ponto, Diderot retoma a argumentação do *Sonho*, aqui apresentada no primeiro capítulo. O filósofo argumenta que, como consequência dessa capacidade de sentir mais intensamente, encontramos no universo feminino uma grande flexibilidade e uma relação mais visceral com os sentimentos. Exemplo disso é o modo como Diderot avalia o comportamento feminino nas relações íntimas. Diz o filósofo que, em nome de um amor, a mulher é capaz de inúmeros sacrifícios, mas, ao mesmo tempo, também pode ser dissimulada, vingativa e inescrupulosa.¹⁶⁸ Em *Isto não é um conto*, encontramos as duas situações. Exemplo de abnegação é o desprendimento da Srta. de La Chaux, que, por amor a

¹⁶⁷ BADINTER, E. *O que é uma mulher?* Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1991. p. 26.

¹⁶⁸ Idem. p. 221.

Gardeil, um sujeito reconhecidamente mau caráter e egoísta, enfrenta a família e a sociedade para viver sua paixão e passa a ser perseguida por sua ousadia. Nada abalava seu devotamento e sua dedicação ao amante. Mesmo percebendo a situação de abuso em que vivia, acreditava ser ela mesma a responsável por não mais despertar os sentimentos do amado. No excerto abaixo a personagem pede ajuda a um médico conhecido:

- Ele não mais vos ama?
- Não.
- Ele vos abandona!
- Oh, sim! Depois de tudo que fiz! Senhor, a minha cabeça se confunde. Tende piedade de mim. Não me deixeis; sobretudo, não me deixeis.”
Ao pronunciar estas palavras, ela agarrara meu braço, que apertava fortemente, como se houvesse alguém perto dela que ameaçasse arrancá-lo e levá-lo embora.
- Não temais nada, senhorita.
- Não temo senão a mim.
- O que é preciso fazer por vós?
- Primeiro me salvar de mim mesma. Ele não mais me ama, eu o canso, eu o importuno, eu o entedio, ele me odeia, ele me abandona, ele me deixa, ele me deixa!
A esta palavra repetida sucedeu um silêncio profundo, e a este silêncio explosões de um riso convulsivo mil vez mais espantoso que os acentos do desespero ou o estertor da agonia. Vieram a seguir lágrimas, gritos, palavras inarticuladas, olhares voltados para o céu, lábios trementes, uma torrente de dores que era preciso abandonar a seu curso; foi o que fiz; e não comecei a me dirigir à sua razão salvo quando vi sua alma quebrantada e atônita.¹⁶⁹

Também encontramos em *Isso não é um conto*, na relação entre Tanié e a Sra. Reymer, o outro arquétipo feminino, dissimulado e maquiavélico.¹⁷⁰ Tanié era um jovem pobre do interior que quando se muda para Paris se apaixona perdidamente pela Sra. Reymer. Para satisfazer o desejo de riqueza de sua amante, muda-se para São Domingos, a fim de investir no comércio colonial, e obtém êxito em sua empreitada, prosperando. Apesar da distância, permanece ligado à Sra. Reymer, e segue remetendo-lhe parte dos lucros obtidos. Esta, embora tivesse prometido fidelidade na partida do jovem amante, no período em que ele está longe, mantém várias ligações amorosas. Passados dez anos, o jovem Tanié retorna, certo de que viveria sua história com a Sra. Reymer. Entretanto, achando que merecia aumentar seu patrimônio, ela insiste em que ele aceite um pedido do ministro para estabelecer relações comerciais com a Rússia. Tanié reluta em aceitar, mas termina por não resistir à insistência da Sra. Reymer. No trecho a seguir acompanhamos o diálogo no qual Tanié comunica o convite

¹⁶⁹ DIDEROT, D. “Isto não é um conto” in DIDEROT, D. *Obras II – Estética, Poética e Contos*. São Paulo. Editora Perspectiva. 2000. p. 317.

¹⁷⁰ Diderot utiliza o termo “maquiavelistas” para se referir às mulheres. (cf. DIDEROT, D. *Sobre as Mulheres*. p. 228).

do ministro à Sra. Reymer e a reação dela, que demonstra a faceta feminina dissimulada e inescrupulosa:

[...] Era preciso decidir-se, era preciso abrir-se com a Sra. Reymer. Cheguei à casa dele precisamente ao fim dessa cena desagradável. O pobre Tanié se desfazia em lágrimas. “O que tendes pois, disse-lhe eu, meu amigo? Ele me diz soluçando: “É esta mulher!”

A Sra. Reymer trabalhava tranquilamente em um tear de tapeçaria. Tanié se levantou bruscamente e saiu. Fiquei só com sua amiga, que me deixou ignorar o que ela qualificava de loucura de Tanié. Ela me exagerou a modicidade de seu estado; pôs em seu arrazoado toda a arte com que um espírito sutil sabe disfarçar os sofismas da ambição.

“Do que se trata? De uma ausência de dois ou três anos no máximo.”

- É um bocado de tempo para um homem que vós amais e que vos ama tanto quanto ele.

- Ele, me ama? Se ele me amasse, hesitaria em me satisfazer?

- Mas, senhora, por que não o acompanhais?

- Eu! Eu não vou de modo algum para lá, e extravagante como é, ele não se lembrou de modo algum de me propor. Duvida ele de mim?

- Eu não creio.

- Depois de tê-lo esperado durante doze anos, ele pode muito bem confiar dois ou três anos em minha boa-fé. [...]

- Tanié não lamentará nada, enquanto tiver a felicidade de vos agradar.

- Isso é muito digno, mas estejais seguro de que ele ficará muito contente de ser rico, quando eu for velha. O defeito das mulheres é de jamais pensar no futuro; não é o meu.¹⁷¹

No trecho abaixo, de *Sobre as Mulheres*, O filósofo francês também ressalta que o fato das mulheres serem naturalmente mais sensíveis contribui para que sejam mais influenciáveis e menos sensatas:

Mas essa imaginação foga, esse espírito que se julgaria incoercível, basta uma palavra para abatê-lo. Um médico diz às mulheres de Bordeu, atormentadas por vapores pavorosos, que elas estão ameaçadas de epilepsia, e ei-las curadas. Os magistrados de Mileto declaram que a primeira mulher a se matar será exposta nua na praça pública; e eis as milesianas reconciliadas com a vida. As mulheres estão sujeitas a uma ferocidade epidêmica. O exemplo de uma só arrasta uma multidão. Só a primeira é criminosa; as outras são doentes. Ó mulheres, sois crianças bens extraordinárias!¹⁷²

Para Diderot, o determinismo biológico não só estabelecerá uma relação mais intensa das mulheres com os sentimentos, mas também explicaria certas doenças consideradas, na época, exclusivas do universo feminino, como o caso do histerismo.¹⁷³ Nesta passagem de *Sobre as Mulheres*, Diderot estabelece um paralelo entre a intensidade dos

¹⁷¹ Idem. p. 312.

¹⁷² DIDEROT, D. *Sobre as Mulheres*. p. 224.

¹⁷³ No romance *Jóias Indiscretas* Diderot já havia vinculado o histerismo às mulheres, como lemos no seguinte trecho: “- Pois sim, vapores! – disse um petimetre - Cicogne chama-os de histéricos. É como que uma coisa que provém da região inferior.” (DIDEROT, D. *Jóias Indiscretas*. p. 31).

sentidos femininos e a doença: “Nada é mais contíguo que o êxtase, a visão, a profecia, a revelação, a poesia fogosa e o histerismo.”¹⁷⁴ Em outra passagem, ele também reforça esta visão: “A mulher dominada pelo histerismo experimental tem não sei o quê de infernal ou de celeste. Às vezes, ela me faz estremecer.” Piva, em *O Ateu Virtuoso*, afirma que Diderot considerava a relação das mulheres com a religião uma manifestação histórica: “O fato de terem paixões mais fortes do que as dos homens torna as mulheres mais propensas ao fanatismo religioso. No entender de Diderot, a relação delas com a religião era histórica, sobretudo na juventude. Quando velhas, tornam-se beatas e até loucas.”¹⁷⁵ Nas palavras do próprio Diderot: “Só uma cabeça de mulher pode exaltar-se a ponto de pressentir seriamente a aproximação de um deus, de agitar-se, de descabelar-se, de espumar, de gritar [...]”.¹⁷⁶ Este tipo de posicionamento reforçava a ideia de que estaria inscrita na natureza a diferença entre os sexos. Nesse mesmo sentido se dá mais uma análise de Piva em *O Ateu Virtuoso* a respeito de *Sobre as Mulheres*:

Nesse pequeno texto Diderot dedica-se a pensar na organização da mulher por intermédio de seu determinismo biológico, sobretudo, o problema da histeria. O ponto de partida de sua reflexão é a ideia de que as mulheres são organizadas bem ao contrário dos homens [...]. Em virtude disso, as paixões femininas seriam mais vigorosas a ponto de tornarem as mulheres mais vingativas e hediondas e de enlouquecerem com maior facilidade do que os homens.¹⁷⁷

Diderot está repetindo o discurso médico do seu tempo, que tem na histeria a confirmação da determinação da mulher pelo útero, como destaca Berriot-Salvadore:

Efetivamente, durante muitos séculos, a terapêutica feminina baseou-se numa ideia comum aos médicos, aos moralistas e aos teólogos: a mulher está sujeita ao seu sexo. O estudo de uma doença como a histeria é, deste ponto de vista, exemplar. Até o final do século XVII, com efeito, esta afecção se releva exclusivamente da patologia feminina; mais ainda, ela é, no discurso médico, o símbolo da feminilidade. De resto, ao termo erudito “histeria”, cuja etimologia é, no entanto, muito significativa, preferem-se expressões mais fortemente evocativas, tais como “sufocação da matriz” ou “furor uterino.” O primeiro sintoma que permite ao clínico fazer o seu diagnóstico reside justamente nesses movimentos extraordinários do útero que, tal como um animal, se agita por todo o lado em convulsões violentas.¹⁷⁸

Para Diderot, as desvantagens impostas pela natureza, ou seja, pela sua constituição psicofisiológica, se agravavam quando as mulheres eram privadas da liberdade.

¹⁷⁴ Idem. p. 223.

¹⁷⁵ PIVA, P. J. L. *O Ateu Virtuoso*. p. 276.

¹⁷⁶ DIDEROT, D. *Sobre as Mulheres*. p. 221

¹⁷⁷ PIVA, P. J. L. *O Ateu Virtuoso*. p. 275.

¹⁷⁸ BERRIOT-SALVADORE. “O discurso da medicina e da ciência”. p. 423.

O filósofo discute os efeitos da privação da liberdade no romance *A Religiosa*, que abordaremos no próximo tópico.

2.2 – *A Religiosa*, a natureza enclausurada

Em 1780 foi publicado pela primeira vez o romance *A Religiosa*¹⁷⁹, de Diderot, escrito vinte anos antes, fruto de uma brincadeira do filósofo com um grupo de amigos. A obra tornou-se uma célebre denúncia dos efeitos nocivos da instituição dos claustros.¹⁸⁰ O romance, contado em forma de memórias, narra a história de Suzanne, uma jovem forçada pela família a tornar-se freira. Tal imposição funda-se em razões sobrenaturais e mundanas: sua mãe, visando à herança das filhas legítimas e a redenção dos céus, encaminha a filha bastarda para o claustro. No entanto, Suzanne não tem vocação religiosa e mesmo após professar os votos, recorre à justiça civil, pedindo sua anulação, sem obter êxito. A jovem passa por três conventos, onde vivencia os tormentos causados por rígidos valores religiosos e testemunha nas enclausuradas os efeitos da privação da liberdade.

A história de Suzanne aborda dois problemas: os efeitos provocados nos seres humanos pela privação da liberdade e os aspectos sociais das vocações religiosas femininas¹⁸¹, conforme afirma Franklin de Matos no texto “O Corpo Enclausurado - sobre a *Religiosa* de Diderot”: “Mais precisamente, haveria em *A Religiosa* um duplo tema: o das ‘vocações forçadas’ e o da ‘vida monástica’, tratados de um ponto de vista ao mesmo tempo

¹⁷⁹ Os comentadores da obra apontam, além da brincadeira de Diderot com o Marquês de Croismare, dois outros fatores que podem ter influenciado na escrita do romance: o primeiro é que uma das irmãs de Diderot enlouqueceu e faleceu em um convento; o outro foi um caso verídico ocorrido na época, do pedido de anulação dos votos feito por uma religiosa (cf. PIVA, *O Ateu Virtuoso*. p. 258).

¹⁸⁰ Cf. MATOS, F. *O filósofo e o comediante*, Minas Gerais. UFMG. 1991. p. 200.

¹⁸¹ Michèle Crampe-Casnabet, aponta que esta característica apontada por nós no pensamento diderotiano foi recorrente na filosofia no século XVIII: “Da inferioridade sexual e intelectual da mulher, do seu papel natural na reprodução da espécie e no cuidado dos filhos decorre *naturalmente* uma definição de função e de papel. A mulher é essencialmente esposa e mãe (o que permite ao espírito iluminista, tão claramente anticlerical, insistir na crítica contra a vida conventual, contrária à natureza, e isto tanto mais quanto as raparigas são – em certas camadas sociais – educadas em conventos por religiosas totalmente incapazes de compreenderem o que é uma mãe ou uma esposa, a não ser em Jesus Cristo). É inútil insistir aqui nos numerosos discursos destinados a recordar às mulheres os seus deveres negligenciados: fazer filhos, amamentá-los, como exige a natureza. Dificilmente se concebe que uma mulher não seja casada, que não tenha filhos. Este papel de procriadora é inseparável do estatuto de servidão doméstica: ocupar-se do marido, dos filhos, da casa confere e impõe tantos deveres que seria cruel sobrecarregar a mulher com outras preocupações.” (CRAMPE-CASNABET, M. “A mulher no pensamento filosófico do século XVIII” in DUBY, G & PERROT, M. *História das Mulheres no Ocidente*. Porto. Editora Afrontamento. 1991. p. 388).

psicológico e social ou, se quisermos, da perspectiva da moral individual e da moral social.”¹⁸² Roberto Romano completa, sobre este último aspecto ressaltado por Franklin de Matos, que o romance também possibilita uma análise sobre o papel da Igreja Católica no mundo contemporâneo:

Diderot captou, antes dos pensadores políticos modernos, a lógica do catolicismo intolerante, marcado pela sombra do Grande Inquisidor, capaz de se voltar contra o Cristo que lhe deu vida, a existência e o ser. Na figura de Simonin, ele descreve a monstruosidade oferecida por uma instituição cujo alvo seria salvar o corpo e alma, mas que, diante da primeira recusa, prende, tortura e mata.¹⁸³

Neste capítulo nos dedicaremos aos efeitos da privação da liberdade sobre a constituição psicofisiológica da mulher, e no próximo às pressões sociais da religião sobre o sexo feminino.

2.2.1 – Os efeitos da repressão às manifestações da matéria

Para Diderot, a liberdade era uma condição inalienável do ser humano: “[...] O homem nasceu para a sociedade; separai-o, isolai-o, suas ideias desunir-se-ão, seu caráter transfigurar-se-á, mil afeições ridículas elevar-se-ão em seu peito; ideias extravagantes germinar-lhe-ão no espírito, como os espinheiros em terra selvagem.”¹⁸⁴ Sendo assim, a instituição dos claustros era um atentado contra a natureza e provocava efeitos colaterais que poderiam desarranjar a “frágil máquina humana”. Como destaca Raquel de Almeida Prado, Suzanne é submetida ao “processo de socialização brutal, que encontra no claustro o símbolo mais forte da submissão do indivíduo.”¹⁸⁵ Em uma das passagens mais célebres do texto encontramos a crítica contundente de Diderot à privação da liberdade promovida pelas religiões e seu alerta quanto às possíveis consequências que ela poderia ter sobre a constituição psicofisiológica:

Jesus Cristo instituiu frades e freiras? A Igreja não pode absolutamente prescindir deles? Que necessidade tem o esposo de tantas virgens loucas? E a espécie humana, de tantas vítimas? Não se sentirá jamais a necessidade de constringir as entradas desses abismos onde as raças futuras vão perder-se? Todas as orações de rotina que aí se fazem valem o óbolo que a comiseração dá a um pobre? Deus, que fez o

¹⁸² MATOS, F. “O Corpo Enclausurado - sobre *A Religiosa* de Diderot”. in NOVAES, A. *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo. Companhia das Letras. 2003. p. 351.

¹⁸³ ROMANO, R. “Introdução” in DIDEROT, D. *A Religiosa*. São Paulo. Editora Perspectiva. 2009. p. 43.

¹⁸⁴ DIDEROT, D. *Sobre as Mulheres*. p. 145.

¹⁸⁵ PRADO, R. A. *A Jornada e a Clausura*. São Paulo. Ateliê Editorial. 2003. p. 143.

homem sociável, aprovará que o segreguem? Deus, que o criou tão inconstante, tão frágil, pode autorizar a temeridade de semelhantes votos? Votos que ferem a inclinação geral da natureza poderão ser alguma vez bem observados, a não ser por criaturas desprovidas de bom senso, em que emurhecera os germes das paixões, e que alinharíamos com justa medida entre os monstros, se nossas luzes nos permitissem conhecer tão facilmente, e tão bem, a estrutura do homem quanto a sua forma exterior? [...] Onde é que a natureza, revoltada contra uma sujeição para a qual não foi dotada, rompe os obstáculos que se lhe opõem, torna-se furiosa, lança a economia animal em uma desordem para a qual não há remédio?¹⁸⁶

Diderot retomará essa mesma questão em um trecho do diálogo entre o Capelão, representante da moral tradicional, e Oru, porta-voz das ideias diderotianas:

Oru – Sabes ao menos por qual razão, sendo homem, te condenastes livremente a não sê-lo?
Capelão – Seria muito comprido e muito difícil explicar-te.
Oru – E esse voto de esterilidade, o monge é-lhe realmente fiel?
Capelão – Não.
Oru – Eu estava certo disso. Tendes também monges mulheres?
Capelão – Sim.
Oru – Tão recatadas como os monges homens?
Capelão – Mais enclausuradas, elas secam de dor, perecem de tédio.
Oru – E a injúria feita à natureza é vingada. Oh! Miserável país! Se tudo aí é ordenado como o que contaste, sois mais bárbaros que nós.¹⁸⁷

Como podemos observar no final dos dois trechos acima, Diderot acredita que, ao isolarmos o homem do convívio com os seus pares, o privamos da sua condição natural, o que certamente desequilibrará sua estrutura psicofisiológica. No romance *A Religiosa* encontramos vários exemplos dessas consequências no sexo feminino, considerado por Diderot mais frágil do que o masculino, como lemos nesta passagem do romance: “[...] sou mulher, tenho o espírito frágil, como é próprio do meu sexo.”¹⁸⁸

No primeiro convento, Saint-Maire, Suzanne testemunha um dos efeitos da vida reclusa: a loucura. Uma das religiosas, pressionada pela vida enclausurada, enlouquece e põe fim à própria vida. Recorremos às palavras de Suzanne, que descreve a situação: “Desgrenhada e quase sem roupa, ela arrastava cadeias de ferro, tinha olhos desvairados, arrancava os cabelos, batia com os punhos no peito, corria, uivava, lançava, a si mesma e aos outros, as mais terríveis imprecações; buscava uma janela por onde precipitar-se.”¹⁸⁹

¹⁸⁶ DIDEROT, D. *A Religiosa*. São Paulo. Círculo do Livro. 1973. p. 111.

¹⁸⁷ DIDEROT, D. “Suplemento à Viagem de Bougainville” in DIDEROT, D. *Textos Escolhidos*. São Paulo. Abril Cultural. 1979. p. 151.

¹⁸⁸ DIDEROT, D. *A Religiosa*. p. 110.

¹⁸⁹ Idem. p. 40.

No convento de Longchamp Suzanne vive os dois extremos da vida religiosa, representados pelas duas superiores que dirigiam a casa em momentos distintos. A primeira, irmã Moni, religiosa por vocação, vivenciava os valores da piedade e da indulgência para com as suas semelhantes, como enfatiza a descrição que Suzanne faz dela: “Era uma mulher consciente, e que conhecia o coração humano, embora ninguém a necessitasse menos; éramos todas as suas filhas. Não via, nunca, senão as faltas que não podia deixar de perceber, ou cuja importância não lhe permitia fechar os olhos.” Em um romance que pretende demonstrar os efeitos maléficos da clausura, a personagem da Irmã Moni parece uma contradição; porém, sua presença se justifica em outra passagem do texto, na qual Suzanne, porta-voz de Diderot na obra, defende a possibilidade de existirem vocações verdadeiras e indica as condições para que isso não fosse considerado um atentado contra a liberdade: “[...] religiosas verdadeiras senão as que ficam aqui por seu gosto pela vida retirada, e que aqui permaneceriam mesmo que não vissem em torno de si grades nem muralhas que as guardassem.”¹⁹⁰ Sobre a presença deste personagem na obra, argumenta Raquel Almeida Prado: “A simpatia concedida à Madre Moni, no contraste com a sua sucessora, parece uma concessão rara, no radical anticlericalismo de Diderot, e deve-se não ao repúdio da tirania jesuítica, mas também a um sentimento estético, ainda sensível a manifestações de fervor místico.”¹⁹¹

Para Diderot, a vocação verdadeira era rara, e somente mais uma personagem - a irmã Ursula - a manifestará no romance, apoiando Suzanne em seus momentos mais difíceis:

Se, nos dois últimos dias de minha retratação pública, eu não ferira os pés, fora ela que tivera o cuidado de limpar furtivamente os corredores, e de espalhar, à esquerda e à direita, os cacos de vidros. Nos dias em que estive condenada a jejuar, a pão e água, privava-se de uma parte de sua porção que envolvia em um guardanapo branco e jogava dentro de minha cela. Tiraram a sorte para a religiosa que conduziria pela corda, e fora ela a escolhida; teve a firmeza de procurar a superiora e protestar que preferiria morrer a prestar-se àquela tarefa infame e cruel.¹⁹²

Mas esse apoio, apesar de consolador, será muito pouco para as duras provas que Suzanne enfrentará nas mãos da irmã Sainte - Christine, sucessora da irmã Moni, que, movida por preconceitos religiosos, faz toda sorte de maldades contra suas subalternas, em especial contra Suzanne, que ousara desafiar a Igreja ao pedir na justiça civil a anulação

¹⁹⁰ Idem. p. 87.

¹⁹¹ PRADO, R. A. *A Jornada e a Clausura*. p. 147.

¹⁹² DIDEROT, D. *A Religiosa*. p. 121.

de seus votos. No trecho abaixo Suzanne narra o momento em que, acusada por Sainte - Christine de estar possuída pelas forças do mal, recebe a punição da sua congregação:

E estendi os braços. Suas companheiras os seguraram. Arrancaram-me o véu; despojaram-me sem pudor. Encontram em meu seio, o retratinho da antiga superiora; tomaram-no; supliquei a permissão de beijá-lo ainda uma vez, recusaram-no. Enfiaram-me uma camisa, tiraram-me as meias, cobriram-me com um saco e conduziram-me, cabeças e pés nus, através dos corredores. Gritei, pedi socorro; o sino soara, porém, advertindo que ninguém aparecesse. Eu invocava o céu e caía por terra, arrastavam-me. Quando cheguei ao fim da escada, tinha os pés ensanguentados e as pernas feridas, meu estado comoveria almas de bronze. Abriram então com grossas chaves a porta de um pequeno lugar subterrâneo, obscuro, onde me atiraram sobre um esteira que a umidade começara a apodrecer. [...] Meu primeiro movimento foi para matar-me: levei as mãos à garganta; rasguei as vestes com os dentes; soltei gritos terríveis; uivava como um animal feroz; batia a cabeça contra as paredes; cobri-me de sangue; procurava aniquilar-me antes que as forças me faltassem, o que não demorou acontecer. Passei aí três dias; acreditava-me presa pelo resto da vida.¹⁹³

Como podemos ver, a ideologia religiosa aliada aos efeitos provocados pelo cerceamento da liberdade transformava mulheres em carrascos capazes de impingir dor em seu semelhante, por meio da tortura física e psicológica, sem a manifestação de nenhum remorso ou culpa. Segundo elas, agiam em nome de um Deus, que exigia, por sua vez, acima de tudo, obediência e sacrifício.

Ainda no convento de Longchamp, Suzanne vivencia os delírios religiosos que, segundo Diderot, acometiam as mulheres devido à sua constituição psicofisiológica:

Acreditava não me haver dirigido a Deus com mais consolação e fervor, o coração palpitava-me com violência; esqueci em um instante tudo o que me rodeava. Não sei quanto tempo permaneci nessa posição, nem quanto ainda permaneceria; fui um espetáculo bem tocante, porém, pode-se acreditá-lo, por minha companheira e pelas duas religiosas que me sucederam. Quando me levantei, pensei estar sozinha; enganava-se, encontravam-se as três atrás de mim, desfeitas em lágrimas; não haviam ousado interromper-se, esperavam que eu sáísse, por mim mesma, do estado de transporte e de efusão em que me viam.¹⁹⁴

Em *Sobre as Mulheres*, Diderot relaciona esse mesmo tipo de delírio à influência do útero na constituição psicofisiológica feminina e narra um caso semelhante sobre os suplícios adotados pelas mulheres quando adeptas da religião:

E em nossos dias não vimos uma dessas mulheres que representavam no suplício a infância da Igreja, com os pés e as mãos pregados numa cruz, o flanco trespassado por um lança, guardar o tom de seu papel em meio às convulsões de dor, sob o suor

¹⁹³ Idem. p. 76.

¹⁹⁴ Idem. p. 82.

frio que escorria de seus membros, com os olhos obscurecidos pelo véu da morte e, dirigindo-se ao diretor desse bando de fanáticos, dizer-lhe, não com voz sofredora: “Meu pai, quero dormir”, mas com uma voz infantil: “Papai, eu quero fazer naninha?”¹⁹⁵

No último convento por onde Suzanne passa, o Saint - Eutrope de Arpajon, ela vivencia a questão da repressão da sexualidade nos claustros. Diderot já havia tratado dessa questão no romance *Joias Indiscretas*, em que um sultão detentor de um anel intima vaginas a confidenciar suas aventuras. Encontramos nessa obra o seguinte trecho sobre as instituições religiosas:

O sultão aproveitou a oportunidade para conhecer algumas particularidades da vida daquelas moças. Seu anel interrogou a joia de uma jovem reclusa chamada Cleanta, e a joia, pretensamente virginal, confessou dois jardineiros, um brâmane e três cavaleiros, e contou que evitou um escândalo graças a um medicamento e duas sangrias. Zeferina confessou por intermédio da sua joia, que devia ao moço de recados do convento o honorável título de mãe. Uma coisa, porém, surpreendeu o sultão: que, embora estas joias sequestradas se explicassem em termos assaz indecentes, as virgens a quem pertenciam ouviam-nas sem enrubescer. Isto levou-o a conjecturar que se naqueles retiros havia falta de exercícios, em contrapartida havia muita especulação.¹⁹⁶

Na obra *A Religiosa*, Suzanne tem relações homossexuais com a madre superiora, que tinha por hábito trocar benefícios por favores sexuais:

Desde então, logo que uma religiosa cometia alguma falta, eu intercedia por ela e tinha certeza de obter a graça pedida mediante qualquer favor inocente: era sempre um beijo, ou na testa ou no pescoço, ou nos olhos, na face, na boca, nas mãos, no colo ou nos braços, mais frequentemente na boca, achava que eu tinha o hálito puro, dentes alvos, lábios frescos e rubros.¹⁹⁷

Diderot descreve, em *A Religiosa*, intensas trocas de carícias entre a madre superiora e Suzanne, que por duas vezes as levam ao orgasmo. A relação das duas provoca ciúme na preterida da madre superiora, irmã Thérèse, o que demonstra que as relações amorosas e sexuais dentro do convento tinham o mesmo enredo das vivenciadas no mundo livre. No desenrolar da trama, encontramos uma Suzanne confessando os encontros com a madre superiora e todo o julgamento do ponto de vista religioso sobre o assunto. A madre superiora, em conflito com a sua tendência sexual e atormentada pela culpa imposta pela

¹⁹⁵ DIDEROT, D. *Sobre as mulheres*. p. 222.

¹⁹⁶ DIDEROT, D. *Joias Indiscretas*. p. 41.

¹⁹⁷ DIDEROT, D. *A Religiosa*. p. 142.

religião cristã, adoece e morre, sendo assim mais uma vítima dos tormentos provocados pelo claustro.

É importante observar que o filósofo apresenta uma posição ambígua sobre o tema. Diderot não via na homossexualidade¹⁹⁸ um mal em si, como podemos atestar na obra *Continuação do Diálogo*. Entretanto, especificamente em *A Religiosa*, a interpreta como a manifestação de um corpo em desequilíbrio. Fazia parte da constituição psicofisiológica da madre superiora uma tendência para a volúpia que, confinada e moldada por uma doutrina religiosa defensora da continência e da castidade como valores norteadores da conduta feminina¹⁹⁹, a desequilibrou. Vejamos este trecho do romance: “Ela não foi feita para o estado, eis o que ocorre, cedo ou tarde, quando nos opomos aos pendores gerais da natureza: tal constrangimento a conduz a afeições desregradas, tanto mais violentas quanto são tanto mal fundadas, é uma espécie de loucura.”²⁰⁰ Roland Desné, em sua análise sobre a relação homossexual entre Suzanne e a madre superiora, diz que ela completa o quadro desenhado por Diderot dos efeitos provocados pelo cerceamento da liberdade nos claustros: “Os três grandes retratos das madres superiores, a visão exaltada (Irmã Moni), a sádica (Irmã Santi-Christine) e a lésbica (Abadessa de Arpajon), ilustram um processo de desumanização que varia e afeta necessariamente a pessoa sem o seu ambiente natural, seus pais, seus amigos e seus concidadãos.”²⁰¹ Para Diderot, esse quadro era marcado pelo sofrimento e demonstrava como o afastamento da natureza tinha efeitos devastadores sobre a constituição psicofisiológica, vivendo-se um estado constante de desespero e dor, como conclui Suzanne quando descreve a situação dos religiosos que tomam consciência da sua situação: “[...] então se percebe toda a profundidade dessa miséria, se detesta a si próprio, e detesta-se aos outros, chora-se, geme-se, grita-se, sente-se a aproximação do desespero.”²⁰²

¹⁹⁸ Neste ponto, podemos acrescentar que Diderot repete um preconceito da época, que considerava os conventos locais de práticas homossexuais, como afirma Houbre: “[...] Diderot de *La religieuse* [...] renova a crítica tradicional dos universos unissexuados que são os conventos e o internato, considerados lugares de práticas homossexuais.”(HOUBRE, G. *Inocência, saber, experiência: as moças e seu corpo fim do século XVIII / começo do século XX*. p. 100).

¹⁹⁹ Cf. PIVA, P. J. L. *O Ateu Virtuoso*. p. 270.

²⁰⁰ DIDEROT, D. *A Religiosa*. p. 186.

²⁰¹ DESNÉ, R. *La Religieuse*. Paris. Garnier-Flammarion. 1968. p. 10.

²⁰² DIDEROT, D. *A Religiosa*. p. 186.

2.3 - A matéria e a inteligência feminina

Em *Sobre as Mulheres*, Diderot também discorre sobre a capacidade intelectual feminina. Para o filósofo, as mulheres utilizariam o conhecimento como uma arma, uma forma de reação contra o domínio masculino:

Impenetráveis na dissimulação, cruéis na vingança, constantes nos projetos, sem escrúpulos sobre os meios de vencer, animadas de um ódio profundo e secreto contra o despotismo do homem, parece que há entre elas uma conjura tácita de dominação, uma espécie de liga, tal como a que subsiste entre os sacerdotes de todas as nações. Elas conhecem seus artigos sem tê-los comunicado umas às outras. Naturalmente curiosas, querem saber, seja para usar, seja para abusar, de tudo. Nos tempos de revolução, a curiosidade as prostitui aos chefes de partido. Aquele que as adivinha é seu inimigo implacável.²⁰³

Conclui-se que, para o filósofo, as mulheres agiriam motivadas pelo instinto, num impulso de defesa, e não pela razão, o que prejudicaria a capacidade feminina para reflexões profundas:

Fixai com a máxima justeza e imparcialidade que puderdes as prerrogativas do homem e da mulher, mas não esquecei que na falta de reflexão e de princípios nada penetra até uma certa profundidade de convicção no entendimento das mulheres; que as ideias de justiça, de virtude, de vício, de bondade, de maldade, nadam à superfície de suas almas; que elas conservaram o amor-próprio e o interesse pessoal com toda a energia da natureza, e que, mais civilizadas do que nós por fora, remanesceram verdadeiras selvagens por dentro.²⁰⁴

Já no *Sonho*, através da reação da personagem Senhorita de l'Espinasse perante um fato novo, o filósofo demonstra considerar infantil a relação das mulheres com o conhecimento: “Doutor, contai-me. Sou como as crianças, adoro os fatos maravilhosos e, quando honram a espécie humana, raramente me sucede contestar-lhes a verdade.”²⁰⁵ Sobre este tema, o filósofo ainda observa que as mulheres somente aprendem pela comparação, como afirma em outra passagem a mesma personagem: “Não, escutai, doutor, vou explicar-me por uma comparação, as comparações são quase toda a razão das mulheres e dos poetas.”²⁰⁶

No entanto, Diderot não considerava uma desvantagem a mulher não realizar reflexões profundas ou aprender por comparação; pelo contrário, isso a credenciaria

²⁰³ Idem. p. 221.

²⁰⁴ Idem. p. 228.

²⁰⁵ Idem. p. 198.

²⁰⁶ Idem. p. 231.

para perceber a verdade mais rapidamente: “Enquanto nós lemos nos livros, elas leem no grande livro do mundo. Por isso a ignorância delas as dispõe a receber prontamente a verdade, quando esta lhes é mostrada.”²⁰⁷ Outra vantagem apontada pelo filósofo seria o fato do sexo feminino não se submeter às verdades determinadas pelos sistemas filosóficos: “Nenhuma autoridade as subjugou; ao passo que a verdade encontra à entrada de nossos crânios um Platão, um Aristóteles, um Epicuro, um Zenão, de sentinela, e armados de piques para repeli-la.”²⁰⁸ O filósofo ainda afirma que algumas mulheres poderiam ser consideradas geniais, e que isso implicaria em um traço de destaque, inclusive no meio masculino: “Quando elas têm gênio, creio que a sua marca é mais original nelas do que em nós.”²⁰⁹

Geniais ou não, o fato é que não podemos deixar de citar que Diderot elegeu as mulheres como interlocutoras privilegiadas do seu pensamento, principalmente no tocante ao materialismo. Elas são presenças marcantes na trilogia *Diálogo entre D'Alembert e Diderot*, *Sonho de d'Alembert* e *Continuação do Diálogo* - obras em que o filósofo apresenta suas principais teorias materialistas -, e no *Colóquio da Marechala*, - texto no qual Diderot discute os princípios do cristianismo e a existência de um ateísmo virtuoso.²¹⁰ Nos dois casos as mulheres participam ativamente do diálogo e em suas falas são apresentados pontos fundamentais da teoria diderotiana. No *Colóquio com a Marechala*, por exemplo, é uma personagem feminina que discute a ideia de que na moral religiosa cristã a virtude não é algo genuíno, mas uma moeda de troca: “É que me parece que, se eu nada tivesse a esperar ou a temer, quando deixasse de existir, haveria muitas pequenas delícias de que não me privaria presentemente, enquanto existo. Confesso que empresto a Deus com grande usura.”²¹¹ Já a Senhorita de l'Espinasse, na obra *Sonho de D'Alembert*, é responsável por explicar, entre outras coisas, o processo de formação das ideias: “Eu diria que cada ideia desperta outras, e que, conforme o temperamento ou o caráter de cada um, nós nos atemos às ideias que representam o fato rigorosamente, ou introduzimos nele as ideias despertadas, eu diria que entre essas ideias há escolha.”²¹²

É importante observar que outras obras diderotianas também têm em mulheres figuras importantes. Madame de La Chaux, de *Isto não é um conto*, além de sofrer

²⁰⁷ Idem. p. 231.

²⁰⁸ Idem. p. 231.

²⁰⁹ Idem. p. 231.

²¹⁰ DIDEROT, D. “Colóquio com a Marechala” in DIDEROT, D. *Obras I – Política e Filosofia*. São Paulo. Editora Perspectiva. 2000. p. 236.

²¹¹ Idem. p. 234.

²¹² DIDEROT, D. “O Sonho de D'Alembert” in DIDEROT, D. *Obras I – Filosofia e Política*. São Paulo. Editora Perspectiva, 2000, p. 208.

por amor, é uma estudiosa aplicada que se dedica a decifrar manuscritos gregos e hebreus, traduz a obra de Hume e também escreve um romance. A saga de Suzanne, em *A Religiosa*, demonstra os efeitos dos claustros nas mulheres e ilustra a privação de liberdade a que o sexo feminino era submetido. Madame de La Carlière, no texto que levou seu nome, foi exemplo dos efeitos dos julgamentos precipitados sobre a vida alheia.

Também devemos acrescentar que, ao que tudo indica, Diderot era favorável ao processo de educação formal para as mulheres. No texto *Plano de Uma Universidade*, o autor defende que a educação deveria atingir todos os indivíduos “indistintamente”²¹³, pois somente assim seria possível extinguir a ignorância de uma nação.²¹⁴ Ele reitera essa posição em uma troca de correspondências com a imperatriz russa, publicada em *Mélanges pour Catherine II*, em que fala da necessidade de investimentos no ensino básico público e não somente nas instituições universitárias, uma vez que em todo o império haveria indivíduos, que por sua constituição, seriam destinados a grandes feitos:

Sua majestade estabeleceu duas casas, onde se prepara indivíduos de mérito raro. Mas estas duas não podem conter todos os seus filhos, e entre aqueles que permanecem dispersos e esquecidos no império, e que perpetuam na ignorância e no preconceito, não há dúvida de que a natureza destinou para grandes coisas.²¹⁵

Apesar de não estar explícito no texto em questão que as mulheres estavam incluídas nesse processo educacional, compartilhamos da opinião de J. M. Dolle, que defende que a educação básica ou primária já era uma realidade neste período, e que, portanto, a defesa da participação feminina nela não provocaria espanto ou qualquer tipo de constrangimento. Porém, na universidade, um universo ainda considerado estritamente masculino, esse acesso seria restrito.²¹⁶ Complementando a análise de Dolle sobre o tema, encontramos os dados apresentados por Martine Sonnet, que declara que em Paris, na década de 1760, de uma a quatro meninas frequentavam algum tipo de instituição educacional, gratuita ou particular.²¹⁷ A pesquisadora também explicita que não havia diferenças

²¹³ DIDEROT, D. “Plano de uma universidade” in DIDEROT, D. *Obras I – Filosofia e Política*. São Paulo. Editora Perspectiva. 2000. p. 267.

²¹⁴ Idem. p. 267.

²¹⁵ DIDEROT, D. “Mélanges pour Catherine II” in DIDEROT, D. *Ouvres Tome III Politique*. Paris. Éditions Robert Laffont. 1995. p. 282

²¹⁶ Cf. DOLLE, J. M. *Politique et education: Diderot et les problèmes de l’éducation*. Paris. Librairie Philosophique J. Vrin. 1973. p. 89.

²¹⁷ SONNET, M. “Uma filha para educar” in DUBY, G. & PERROT, M. *História das Mulheres no Ocidente*. Porto. Editora Afrontamento. 1991. p. 388).

significativas entre o conteúdo fornecido para meninas e meninos no ensino das escolas elementares:

Paga ou gratuita, rural ou urbana, a escola elementar abrange a maior parte dos alunos. O ensino de nível elementar, tanto masculino como feminino, atinge o essencial da população escolar. Do ponto de vista da diferenciação sexual das práticas educativas, a escola elementar é, sem dúvida, o lugar mais neutro. As verdades da religião e os rudimentos da alfabetização que ela divulga não são apresentados sob formas radicalmente diferentes às raparigas e aos seus irmãos. Nos campos, a escola elementar é muitas vezes mista, sem que ninguém se incomode por isso.²¹⁸

Em sua vida pessoal Diderot também valorizava a capacidade intelectual feminina. Arthur Wilson destaca que o filósofo cuidou pessoalmente da formação da sua filha e tinha orgulho do seu desenvolvimento intelectual por ser “analítico, crítico e implicitamente materialista.”²¹⁹ O biógrafo também ressalta que Diderot trabalhou durante vários anos com Madame D’Epinay na direção da *Correspondance Litteraire*, classificando a relação de ambos como uma “colaboração estreita.”²²⁰ Também não podemos esquecer da convivência com Sophie Volland, que por mais de trinta anos discutiu os principais pontos de suas teorias, conforme atesta a sua extensa troca de cartas. Na de 15 de outubro de 1759²²¹ Diderot apresenta para sua companheira a ideia da sensibilidade geral da matéria, ponto fundamental na teoria materialista diderotiana, já examinado no primeiro capítulo.

Ao analisarmos a caracterização da capacidade intelectual feminina elaborada por Diderot, observamos que, mesmo que ele imponha algumas restrições, podemos considerar a posição diderotiana sobre o tema como um avanço. Para sustentarmos tal posição podemos citar dois expoentes do Iluminismo: Rousseau e Kant.

Rousseau, no V livro do *Emílio*, discorre sobre a natureza feminina e sobre qual seria o processo educacional adequado a ela. Para o filósofo genebrino, a natureza instituiu o domínio masculino sobre o feminino: “O domínio das mulheres não lhes pertence porque os homens tenham desejado, mas porque assim o quer a natureza; pertencia-lhes antes que elas parecessem tê-lo.”²²² Dentro deste contexto, a educação feminina desenvolverá atividades que tenham como objetivo atender às necessidades masculinas, como lemos neste trecho: “Agradar-lhes, ser-lhes útil, fazer-se amar e honrar por eles, educá-los quando jovens,

²¹⁸ Idem. p. 162.

²¹⁹ WILSON, A. *Diderot*. p. 655.

²²⁰ Idem. p. 672.

²²¹ DIDEROT, D. *Lettres à Sophie Volland*. Paris. Éditions Gallimard. 1984. p. 90.

²²² ROUSSEAU, J. J. *Emílio ou da Educação*. São Paulo. Martins Fontes. 2004. p. 517.

cuidar deles quando grandes, aconselhá-los, consolá-los, tornar suas vidas agradáveis e doces: eis os deveres da mulher em todos os tempos e que lhes deve ser ensinado desde a infância.”²²³ Para alcançar este objetivo, Rousseau propõe uma educação limitada aos trabalhos manuais, como bordado, costura e desenho; aos exercícios físicos, para preparar o corpo para a maternidade; às atividades que estimulavam o encanto feminino, como dança e canto; e para finalizar, um catecismo básico, pois, segundo o filósofo genebrino, as mulheres não seriam capazes de compreender e discutir os dogmas religiosos.

Para Rousseau, portanto, as mulheres possuiriam somente uma racionalidade prática: “A razão das mulheres é uma razão prática, que faz com que elas encontrem muito habilmente os meios de alcançar um fim conhecido, mas que não faz descobrir esse fim.”²²⁴ Fernanda Henriques conclui, sobre essa afirmação de Rousseau, que, para ele, a mulher não teria capacidade de compreender assuntos complexos: “A natureza racional das mulheres só as capacita para as questões morais e nunca para a aprendizagem das ciências ou da filosofia.”²²⁵ Michele Crampe-Casnabet, em sua análise sobre o tema, destaca que, além de querer privar as mulheres do conhecimento filosófico e científico, Rousseau as condenava a um estado infantil permanente e à dependência masculina:

Rousseau eleva até a caricatura a convicção de que a mulher não é desprovida de toda a razão, esta faculdade é nela mais elementar do que no homem, e ela não deve cultivá-la senão na medida em que dela tem necessidade para assegurar o cumprimento dos seus deveres naturais (obedecer ao marido, ser-lhe fiel e cuidar dos livros). Segundo Rousseau, a mulher mantém-se perpetuamente na infância, ela é incapaz de ver tudo o que é exterior ao mundo fechado da domesticidade que a natureza lhe legou, e daí resulta que ela não pode praticar as “ciências exatas.” A única ciência, para além da dos seus deveres (os quais ela conhece, aliás, intuitivamente), que ela deve conhecer é a dos homens que a rodeiam e que é baseada no sentimento. O mundo – afirma Rousseau – é o livro das mulheres, que não têm necessidade de qualquer outra leitura. Numa palavra, a mulher só tem relação com o concreto. À mulher pertence fazer essa leitura (intuitiva) no coração dos homens (no plural), e aos homens cabe filosofar sobre o coração humano (em geral). A incapacidade de raciocinar como o homem traduz-se – entre outros aspectos – na impossibilidade de as mulheres compreenderem razões de crer em matéria religiosa, e é por esta razão que a filha deve ter a religião da mãe e toda a mulher a do seu marido. Tudo parece claro: o espírito feminino não tem atividade conceptual, a razão das mulheres não é uma razão teórica.²²⁶

²²³ ROUSSEAU, J. J. *Emílio ou da Educação*. p. 527.

²²⁴ Rousseau, *Emílio*. p 547.

²²⁵ HENRIQUES, F. “Rousseau e a exclusão das mulheres de uma cidadania efetiva” in FERREIRA, M. L. R. *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*. São Leopoldo. RS. Ed. UNISINOS. 2010. p. 195.

²²⁶ CRAMPE-CASNABET, M. “A mulher no pensamento filosófico do século XVIII” in DUBY, G. & PERROT, M. *História das Mulheres no Ocidente*. Porto. Edições Afrontamento. 1991. p. 378.

Kant também recorre à natureza para justificar as diferenças entre homens e mulheres. Ele define os homens como o “sexo nobre” e as mulheres como o “belo sexo”, que descreve, em linhas gerais, da seguinte forma:

[...] sua figura é geralmente mais refinada, seus traços mais sutis e suaves, e seu rosto mais expressivo e atraente na expressão da alegria, do gracejo e da afabilidade, sem tampouco esquecer o que deve ser atribuído ao poder mágico e secreto graças ao qual fazem nossa paixão inclinar-se a um juízo favorável sobre elas, é sobretudo no caráter espiritual desse sexo que residem traços próprios a ele, que o distinguem claramente do nosso, tornando-o identificável principalmente através da marca do belo.²²⁷

Para Kant, o sexo marcado pelo belo não deve dedicar-se a discutir assuntos complexos, uma vez que isso pode contrariar sua vocação natural:

Meditação profunda e uma longa contemplação são nobres, porém difíceis, e não convêm a uma pessoa na qual os estímulos espontâneos não devem mostrar outra coisa que uma bela natureza. O estudo laborioso ou a especulação penosa, mesmo que uma mulher nisso se destaque, sufocam os traços que são próprios a seu sexo; e, não obstante dela façam, por sua singularidade, objeto de uma fria admiração, ao mesmo tempo enfraquecem os estímulos por meio dos quais exerce seu grande poder sobre o outro sexo. [...] O belo entendimento elege como objeto tudo aquilo que é muito aparentado com o sentimento refinado, e abandona especulações ou conhecimentos abstratos - úteis, porém áridos – ao entendimento diligente, sólido, profundo.²²⁸

Como Rousseau, Kant defende uma educação limitada para as mulheres. Para o filósofo alemão, o sexo feminino deve ter o conhecimento estimulado pelas sensações, o que se consegue, por exemplo, dando-lhe acesso a mapas e pinturas.²²⁹ O “ensino frio e especulativo”²³⁰, na opinião do filósofo alemão, deve ser o método adotado para educar o sexo nobre - os homens.

Há nessas breves palavras de Rousseau e Kant um traço em comum: a naturalização da submissão feminina ao domínio masculino. Para os dois filósofos, é a natureza que determina uma existência feminina intrinsecamente ligada ao atendimento das necessidades masculinas, o que faz ser também natural o seu papel secundário na sociedade. Já Diderot, apesar de considerar a mulher em desvantagem em sua constituição psicofisiológica, avaliava sua posição social desfavorável como resultado de uma ordem social imposta pela religião e pelas necessidades masculinas e não pela natureza: “Em quase

²²⁷ KANT, E. “Da diferença entre o sublime e o belo” in KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Campinas. Papirus. p.47.

²²⁸ Idem. p. 50.

²²⁹ Idem. p. 51.

²³⁰ Cf. Idem. p. 51.

todos os países, a crueldade das leis reuniu-se, contra as mulheres, à crueldade da natureza.”²³¹ Diderot manifestava novamente uma posição de vanguarda, como veremos no capítulo a seguir.

²³¹ DIDEROT, D. *Sobre as Mulheres*. p. 225.

Capítulo 03

Mulher e moral no pensamento diderotiano

Em uma passagem de *Suplemento à viagem de Bougainville*, os personagens A e B relatam a história de Miss Polly Baker, moradora de uma colônia inglesa na América do Norte. Segundo as leis da colônia, as mulheres que tivessem filhos ilegítimos - frutos de relações extraconjugais ou da prostituição - deveriam ser julgadas pelo tribunal. A pena prevista para esse tipo de crime era o pagamento de uma multa e, caso a ré não tivesse condições de quitá-la, eram aplicadas punições corporais em praça pública. Miss Baker comparecia ao tribunal pela quinta vez. Em suas palavras encontramos algumas das exigências morais impostas às contemporâneas de Diderot. A primeira delas diz respeito ao casamento: a mulher reconhecida e valorizada na sociedade é aquela que preserva a sua virgindade até o enlace, resistindo às investidas masculinas. Porém, aquelas que cedem, deixando-se seduzir, sofrem duras consequências: são desprezadas pela sociedade, condenadas pela religião e tornam-se párias sociais. Vejamos um trecho da autodefesa da jovem:

Mas é minha culpa? Eu invoco vosso testemunho, senhores; vós me supondes certamente com bastante bom senso para estardes persuadidos de que preferiria a harmonia conveniente a uma esposa, assim como tenho a sua fecundidade. Desafio quem quer que seja a dizer que me recusei a aceitar essa condição. Dei meu consentimento à primeira e única proposição que me foi feita; eu era virgem ainda; tive a simplicidade de confiar minha honra a um homem que não tinha honra alguma; ele me fez meu primeiro filho e me abandonou. Esse homem, todos vós o conheceis; é atualmente magistrado como vós e senta-se ao vosso lado; eu esperava que aparecesse hoje no tribunal e interessasse vossa piedade em meu favor, em favor de uma infeliz que só o é por causa dele; então eu seria incapaz de expô-lo ao rubor da vergonha, lembrando o que se passou entre nós. Estou errada em me queixar hoje da injustiça das leis? A primeira causa de meus extravios, meu sedutor, foi elevada ao poder e às honras pelo mesmo governo que puniu minhas desgraças com o açoite e com a infâmia. Responder-me-ão que transgredi os preceitos da religião; se minha ofensa é contra Deus, deixai-lhe o cuidado de me punir; vós já me excluístes da comunhão da Igreja, isso não basta? Por que, ao suplício do inferno, que acreditais me esperar no outro mundo, juntaís o das multas e açoites?

Na sequência do diálogo, os personagens A e B contam que a súplica de Miss Baker surtiu efeito e que aquele que a seduzira sentiu remorso e lhe propôs casamento, alterando sua situação perante a sociedade. Na fala do personagem: “convertendo em mulher

honestas aquelas que cinco anos antes convertera em rapariga pública.”²³² O último trecho evidencia outro ponto fundamental do código moral que atingia as mulheres naquela época: a dependência do juízo masculino. Os homens têm um papel importante e, por que não dizer, fundamental, na definição da situação moral da mulher na sociedade. Sobre esse tema, podemos recorrer às palavras de Rousseau, no *Emílio*, quando aponta as condições para que uma mulher seja respeitada socialmente:

Para que disponham do necessário, para que estejam bem, é preciso que o demos a elas, que queiramos dá-lo a elas, que consideremos que são dignas disso, elas dependem de nossos sentimentos, do valor que damos aos seus méritos, da importância que prestamos a seus encantos e a suas virtudes. Pela própria lei da natureza, as mulheres, tanto por si mesmas quanto por seus filhos, estão à mercê do julgamento dos homens, não basta que sejam estimáveis, é preciso que seu comportamento seja reconhecido como tal; sua honra não está somente na sua conduta, mas também em sua reputação, e não é possível que a mulher que consinta em passar por infame possa um dia ser honesta. Ao agir bem, o homem só depende de si mesmo e pode enfrentar o julgamento público; mas a mulher, ao agir bem, fez apenas metade da sua tarefa e o que pensam dela não lhe importa menos do que aquilo que ela de fato é.²³³

Para Rousseau, a situação de subordinação feminina era algo inscrito na natureza, e conseqüentemente, imutável. Mas essa situação de dominação feminina também era alimentada por outros discursos que contribuíam para a subordinação das mulheres aos homens. Elisabeth Badinter, na obra *Um amor conquistado: O mito do amor materno*, elabora uma análise sobre a origem da autoridade paternal e marital sobre as mulheres, uma realidade vivenciada no cotidiano do século XVIII. Para a filósofa, três discursos justificariam a dominação masculina sobre as mulheres: “Três discursos se entremeavam e se auxiliavam para justificar o princípio e os fatos: o de Aristóteles, que demonstrou ser a autoridade natural, o da teologia, que afirmou ser ela divina, e finalmente o dos políticos, que a pretendiam divina e natural, ao mesmo tempo.”²³⁴ Analisemos, então, cada um dos discursos citados pela autora.

A filósofa francesa indica que Aristóteles foi o primeiro a justificar a autoridade do marido e do pai sobre as mulheres. Para o filósofo grego, os homens, por sua essência superior, tinham sido dotados das qualidades necessárias para exercer o comando sobre as criaturas naturalmente inferiores, como as mulheres e os escravos:

²³² DIDEROT, D. *Suplemento à viagem de Bougainville*.

²³³ ROUSSEAU, J. J. *Emílio ou da Educação*. São Paulo. Martins Fontes. 2004. p. 525.

²³⁴ BADINTER, E. *Um amor conquistado: O mito do amor materno*. Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1980. p. 31.

Há também, por obra da natureza e para a conservação das espécies, um ser que ordena e um ser que obedece. Porque aquele que possui inteligência capaz de previsão tem naturalmente autoridade e poder de chefe; o que nada mais possui além da força física para executar, deve, forçosamente, obedecer e servir [...] Entre os bárbaros, a mulher e o escravo se confundem na mesma classe. Isso acontece pelo fato de não lhes ter dado a natureza o instinto de mando.²³⁵

Para Badinter, este posicionamento aristotélico provocou consequências diretas na organização da sociedade:

A condição do Pai-Marido-Senhor todo-poderoso não pode ser explicada senão pela sua essência. Criatura que mais ativamente participa do divino, seus privilégios devem-se apenas à sua qualidade ontológica. É “natural” que a mais acabada das criaturas comande os demais membros da família, e isso de duas maneiras; em virtude de sua semelhança com o divino, como “deus comanda suas criaturas”, e em virtude de suas responsabilidades políticas, econômicas e jurídicas, como um “Rei comanda seus súditos.”²³⁶

Badinter ainda ressalta que estes dois princípios aristotélicos serão retomados pelos outros dois discursos que compõem e justificam a dominação masculina sobre as mulheres: “Estes dois temas aristotélicos serão profusamente retomados pela teologia cristã e pelos teóricos da monarquia absoluta.”²³⁷

Em relação à teologia cristã, a filósofa argumenta que a mensagem de Cristo, que defendia o amor e a igualdade, não foi suficiente para suplantar a influência judaica no tocante à submissão feminina:

Apesar da mensagem de amor e do discurso igualitário de Cristo, a teologia cristã, em virtude de suas raízes judaicas, teve a sua cota de responsabilidade no reforço e na justificação da autoridade paterna e marital, invocando constantemente dois textos carregados de consequências para a história da mulher.²³⁸

O primeiro texto a que Badinter se refere é o primeiro livro do Pentateuco da Bíblia cristã, *Gênesis*. Nele encontramos a história de Eva, a primeira mulher, que, por ter aceitado o fruto proibido e ainda tê-lo oferecido a Adão, provocou a própria expulsão e a do seu companheiro do paraíso. Além da expulsão, Deus ainda lançou uma série de maldições, como a dor no momento do parto, a mortalidade e, também segundo Badinter, a submissão da mulher ao domínio masculino. A desobediência de Eva significou o fim da sua independência

²³⁵ ARISTÓTELES, *A Política*. p. 14. São Paulo: Editora Escala, 2010, p. 14.

²³⁶ Idem. p. 33.

²³⁷ Idem. p. 32

²³⁸ Idem. p. 33.

e a condenou a uma existência de passividade e alienação, submetida aos desejos e vontades masculinas.²³⁹

O segundo texto é a carta de São Paulo aos Efésios. Mesmo que Paulo tenha tido contato com as ideias de amor e de igualdade pregadas por Cristo, nessa carta ele prega a submissão e obediência feminina aos homens. Diz a filósofa: “O apóstolo expõe ali uma teoria da igualdade que modifica totalmente o pensamento de Jesus. Por certo, diz Paulo, o homem e a mulher têm os mesmos direitos e os mesmos deveres. Mas trata-se de uma igualdade entre pessoas que não são idênticas.”²⁴⁰ Nas palavras de Paulo:

As mulheres sejam submissas ao seu próprio marido, como ao Senhor; porque o marido é o cabeça da mulher, como também Cristo é o cabeça da igreja, sendo este mesmo o salvador do corpo. Como, porém, a igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo submissas ao seu marido.²⁴¹

A propósito, Voltaire, no texto “Mulheres, sujeitai-vos a vossos maridos”, questiona as palavras de Paulo sobre as mulheres, demonstrando como esse discurso ainda produzia ecos no século XVIII:

O abade de Châteauneuf encontrou-a certo dia vermelha de cólera.

“O que há com a senhora?”, disse-lhe.

- Abri por acaso um livro que se encontrava em meu gabinete, respondeu ela. Era, creio eu, alguma coleção de cartas; e li tais palavras: *Mulheres, sujeitai-vos a vossos maridos*; então joguei o livro fora.

- Como, Senhora! Não sabeis que se tratam das *Epístolas* de São Paulo?

- Não me importa de quem elas são, o autor é muito indelicado. O senhor marechal jamais escreveu-me neste tom; acredito que o vosso São Paulo era um homem de difícil convivência. Ele era casado?

- Sim, senhora.

- Ela deve ter sido uma boa criatura; se eu tivesse sido a mulher de um homem como este, eu o teria mandado passear. *Sujeitai-vos a vossos maridos!* Ainda se ele tivesse se contentado em dizer: *Sejam doces, complacentes, atenciosas, econômicas*, eu diria: eis um homem que sabe viver; e por que submissas, por favor? Quando casei-me com M. de Grancey, nós nos prometemos ser fiéis, eu propriamente não cumpri com minha palavra, nem ele com a sua, mas nem ele nem eu prometemos obedecer. Então, somos nós escravas?²⁴²

O posicionamento de Paulo não era uma exceção na teologia cristã. Basta uma pesquisa rápida na Bíblia, livro sagrado dos cristãos, para comprovarmos isso. Em outros livros que compõem a obra encontramos citações que reforçam o papel de submissão feminina aos ditames masculinos. Vejamos alguns exemplos: “Esposas, sede submissas ao

²³⁹ Idem p. 34.

²⁴⁰ Idem. p. 34.

²⁴¹ EFÉSIOS 5: 22,24. *Bíblia Sagrada*. São Paulo. Paulus. 2008. p. 2046.

²⁴² VOLTAIRE, F. “Mulher sujeitai-vos aos seus maridos” in *Caderno de Ética e Filosofia Política*, USP: São Paulo: 2005, volume 06., p. 145.

próprio marido, como convém no Senhor”²⁴³; “Quero, entretanto, que saibas ser Cristo a cabeça de todo homem, e o homem a cabeça da mulher, e Deus, o cabeça de Cristo”²⁴⁴; “A mulher aprenda em silêncio, com toda a submissão. E não permito que a mulher ensine, nem exerça autoridade de homem; esteja, porém, em silêncio.”²⁴⁵

As consequências para a condição feminina da difusão destas posições foram desastrosas, uma vez que reforçaram e alimentaram a autoridade paterna e marital durante séculos. Badinter também dá como exemplo de prática nefasta às mulheres a citação de documentos religiosos como reguladores da relação jurídica entre homens e mulheres:

Encontramos igualmente a doutrina de São Paulo nos argumentos dos juízes e advogados, quando nos processos do século XVII entre maridos e mulheres, notadamente nos pedidos de separação de corpos. Levanta-se sempre contra as mulheres, como supremo argumento, a condenação que lhes foi lançada por Deus, no Gênesis. O Antigo Testamento e a Epístola aos Efésios constituíram, durante muito tempo, jurisprudência.²⁴⁶

Completando sua análise, Badinter destaca que o absolutismo político reforçava o poder paterno, ao associar a autoridade do soberano ao poder exercido pelo pai sobre sua família:

Deduz disso certo número de proposições, todas favoráveis ao soberano e ao pai. Como existe uma bondade natural do pai com seus filhos e como a autoridade real é paternal, seu caráter essencial é também a bondade. O rei não busca senão o bem de seus súditos, como o pai só quer o bem de seus filhos, mesmo quando os corrige.²⁴⁷

Segundo Badinter, a autoridade do pai sobre a sua família passa a ser inquestionável, reforçando o poder paterno e também marital já instituído e justificado pela religião, reproduzindo-se no âmbito familiar a mesma estrutura de poder absoluto existente na esfera pública.

Portanto, a situação pouco invejável da mulher na sociedade do seu tempo era fruto da combinação de uma série de discursos que naturalizavam a sua submissão e calavam sua voz. Diderot questionará isso. Para o filósofo, as mulheres do seu tempo viviam uma situação opressora que nada tinha de natural, mas que era resultado de um processo de dominação construído historicamente. Segundo Diderot, as mulheres eram destratadas tanto

²⁴³ COLOSSENSES 3:18. *Bíblia Sagrada*. p. 2058.

²⁴⁴ CORÍNTIOS 11:3. *Bíblia Sagrada*. p. 2006.

²⁴⁵ TIMÓTEO 2:11-22. *Bíblia Sagrada*. p. 2070.

²⁴⁶ Idem. p. 38.

²⁴⁷ BADINTER, E. *O Mito do Amor Materno*. p. 38.

pelos selvagens quanto pelos civilizados, sendo muitas vezes utilizadas como moeda de troca, ou para o atendimento das necessidades de sua família, ou do seu marido. Diderot também não poupa a religião neste processo de rebaixamento da condição feminina. Para ele, os preceitos religiosos legitimavam e contribuíam de forma decisiva com esta situação.

Ao vislumbrar algumas condições culturais responsáveis pela submissão feminina, Diderot demonstra um avanço em relação aos seus contemporâneos, como comenta Paulo Jonas de Lima Piva: “Levando rigorosamente em consideração a atmosfera cultural do século XVIII, podemos dizer que Diderot muito se solidarizou com a condição da mulher.”²⁴⁸ A mesma opinião é compartilhada por Ginette Kryssing-Berg: “Em um ponto, pelo menos, Diderot nunca mudou: a crítica a uma sociedade misógina, ele sempre denunciou a injustiça das leis contra as mulheres.”²⁴⁹ É importante frisar que o objetivo de Diderot não era a defesa da igualdade entre os sexos, mas a denúncia da situação que oprimia as mulheres, como destaca Elisabeth Badinter: “Diderot e Michelet, aos quais não faltavam nem generosidade nem sentido de justiça, apelaram para a piedade do homem para essa miserável criatura que a natureza oprimira. Mais ainda, fizeram dela um objeto sagrado, colocaram num pedestal.”²⁵⁰

Apesar dos aspectos morais em relação à condição feminina estarem presentes em toda a vasta obra diderotiana, em três textos estão em maior evidência: *Sobre as Mulheres*, *A Religiosa* e *Suplemento à viagem de Bougainville*. No primeiro, encontramos uma reflexão sobre o papel social da mulher, destacando principalmente os problemas enfrentados por suas contemporâneas no decorrer da história. Já no romance *A Religiosa*, o filósofo se detém na temática das vocações forçadas, demonstrando a falta de liberdade do sexo feminino que imperava em seu tempo. Em *Suplemento*, Diderot apresentará a proposta de uma moral natural que tocará diretamente em questões relacionadas ao universo feminino. Neste capítulo nos dedicaremos a analisar o diagnóstico sobre a moral feminina elaborada por Diderot nos textos *Sobre as Mulheres* e *A Religiosa*, já *Suplemento* será abordado diretamente no próximo capítulo, no qual trataremos do papel da mulher na moral natural diderotiana.

²⁴⁸ PIVA, P. J. L. *O Ateu Virtuoso: materialismo e moral em Diderot*. São Paulo. Discurso Editorial. 2003. p. 278.

²⁴⁹ KRYSSING-BERG, G. “A imagem da mulher em Diderot” in *Revue Romane*. 1985. p. 108.

²⁵⁰ BADINTER, E. “Prefácio” in THOMAS, A. L. *O que é uma mulher?: um debate*. Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1991. p. 35.

3.1 – *Sobre as Mulheres*: a opressão moral sobre o sexo feminino

Após sustentar que a constituição psicofisiológica determina a natureza feminina, conforme já foi visto no capítulo dois, Diderot faz uma análise sobre a situação moral da mulher, descrevendo-a da seguinte maneira:

O que é então uma mulher? Negligenciada pelo esposo, desamparada pelos filhos, ninguém na sociedade, a devoção constitui seu único e derradeiro recurso. Em quase todos os países, a crueldade das leis reuniu-se, contra as mulheres, à crueldade da natureza. Elas foram tratadas como crianças imbecis. Não há espécie de vexame que, nos povos civilizados, o homem não possa exercer impunemente contra a mulher. [...] Não há espécie de vexame que o selvagem não exerça contra sua mulher.²⁵¹

Como vemos, a crítica diderotiana é contundente; para ele, a mulher não era respeitada nem pelos povos selvagens,²⁵² nem pelos considerados civilizados. Em ambos os casos imperava a submissão, a negligência e a impunidade nas questões femininas. Para reforçar seu argumento, Diderot elabora uma análise sobre a questão feminina nas duas situações, enfatizando que em ambas o cenário negativo contra a mulher se confirma. Examinemos então estas duas situações caracterizadas pelo signo da opressão.

3.1.1 “As mulheres selvagens”

Para Diderot, nas sociedades selvagens a mulher era submetida ao domínio masculino em virtude do valor que tinham a força e a proteção oferecidas pelos homens. A mulher mais frágil fisicamente e, portanto, submetida à proteção dos homens, era obrigada a se sujeitar às suas vontades e exercer os trabalhos menos prestigiados socialmente. Dentro desse contexto, por exemplo, cabia à mulher a prática da agricultura, enquanto o homem se dedicava à arte da guerra.²⁵³ Para ilustrar a situação das mulheres selvagens, Diderot descreve um relato de uma índia das margens do rio Orenoco.²⁵⁴ Nele encontramos a dor de uma mulher que, ao dar à luz uma menina, pratica o infanticídio para evitar que sua filha enfrente os mesmos problemas que enfrentou ao longo da sua vida:

²⁵¹ DIDEROT, D. *Sobre as mulheres*. p. 224.

²⁵² Utilizaremos o termo selvagem, no contexto descrito por Diderot, como oposição à ideia de civilização.

²⁵³ Idem. p. 227.

²⁵⁴ Rio Orenoco é o principal rio da Venezuela e também corta parte do território da Colômbia.

Quanto sofri!, e quem sabe quanto me resta sofrer até que eu morra? Imagina só, padre, as penas que estão reservadas a uma índia entre esses índios. Eles nos acompanham aos campos com seus arcos e flechas. Nós vamos, carregadas com uma criança que pende de nossas mamas e outra que levamos numa cesta. Eles vão matar um pássaro, ou apanhar um peixe. Nós cavamos a terra, nós; e depois de termos suportado toda a fadiga do cultivo, suportamos toda a fadiga da colheita. Eles regressam à tarde sem nenhuma carga; nós lhes trazemos raízes para a sua comida, e milho para a sua bebida. De retorno à sua casa, eles vão entreter-se com os amigos; nós, nós vamos procurar lenha e água para preparar-lhes a ceia. Terminaram de comer, adormecem; nós, nós passamos quase a noite toda a moer milho e fazer-lhes a chicha, e qual é a recompensa de nossa vigília? Eles bebem a chicha, embriagam-se; e quando estão bêbados, nos arrastam pelos cabelos e os pisam com os pés. Ah!, padre, aprovesse a Deus que minha mãe me houvesse sufocado quando nasci.²⁵⁵

Como se não bastassem os maus-tratos e humilhações que as índias sofriam durante a sua juventude, a velhice não lhes reservava uma melhor condição:

[...] É triste para a pobre índia servir o marido como uma escrava, nos campos prostrada de suores, e na habitação privada de repouso: mas é terrível vê-lo, ao cabo de vinte anos, tomar outra mulher mais jovem, que não tem nenhum juízo. Ele se lhe apega. Ela nos bate, bate em nossos filhos; e ao menor murmúrio que nos escape, um ramo de árvore é levantado... Ah!, padre, como queres que suportemos tal estado? O que há de melhor a fazer, para uma índia, do que subtrair a sua criança a uma servidão mil vezes pior do que a morte? Aprovesse a Deus, padre, eu te repito, que minha mãe me tivesse amado suficientemente para me enterrar quando nasci! Meu coração não teria tanto para sofrer, nem meus olhos tanto para chorar!²⁵⁶

No texto *Sobre as Mulheres* Diderot recorre aos povos selvagens duas outras vezes para ilustrar situações peculiares ao sexo feminino. Primeiramente, quando discorre sobre o orgulho feminino. Diderot considerava as mulheres mais orgulhosas do que os homens e, para comprovar sua teoria, conta a história de uma jovem de Samoa, que iludia as pessoas com um pseudo poder religioso e que quando desmascarada não hesitou em se ferir para manter sua posição perante o seu grupo social.²⁵⁷ Em um segundo momento, quando questiona a condição dos homens nas Ilhas Marianas, que, segundo os historiadores, estariam submetidos ao comando feminino. Para Diderot, se tal fato ocorresse, ele seria contrário a “uma bem conhecida lei geral e constante da natureza”²⁵⁸, pois, para as mulheres exercerem tal poder, elas deveriam ao mesmo tempo ser superiores física e intelectualmente: “Se querem que eu me preste a ela, é preciso apoiá-la com uma outra: é que nesse país as mulheres

²⁵⁵ DIDEROT, D. *Sobre as mulheres*, p. 227.

²⁵⁶ Idem., p. 225.

²⁵⁷ Cf. Idem. p. 222.

²⁵⁸ Idem. p. 226.

prevalecem sobre os homens, não somente em inteligência, mas também na força do corpo”²⁵⁹. O filósofo ainda conclui que a situação de exceção vivida na referida ilha poderia ter como explicação dogmas supersticiosos que teriam tornado as mulheres figuras sagradas, e, portanto, detentoras de poder.²⁶⁰ E aproveita o exemplo das Ilhas Marianas para expor a sua opinião sobre as mulheres que exercem algum tipo de poder, o que considera exceção e não regra:

A beleza, os talentos e o espírito, em todas as regiões do mundo, prosternarão um homem aos pés de uma mulher; mas essas vantagens particulares a algumas mulheres não estabelecerão em parte alguma a tirania geral do sexo fraco sobre o sexo robusto. O homem manda na mulher, mesmo nos países onde a mulher manda na nação. Nenhuma espécie de autoridade deve levar à crença de um absurdo. Mas, dir-se-á, e se as mulheres mereceram lá autoridade por alguns serviços importantes cuja memória se perdeu? Pois bem!, o homem reconhecido no primeiro dia terá sido ingrato no segundo.²⁶¹

Devemos aqui recordar que, como já vimos no segundo capítulo, Diderot defende essa mesma opinião sobre a capacidade intelectual feminina: mulheres mais inteligentes do que os homens eram uma exceção, não uma regra. “Quando elas têm gênio, creio que a sua marca é mais original nelas do que em nós.”²⁶² Parece claro, pelo visto, que Diderot não estabelece uma igualdade entre os sexos, mas que ele defende o respeito ao sexo frágil, aquele que apresenta uma desvantagem em sua constituição psicofisiológica.

3.1.2. A mulher e o casamento

Segundo o filósofo, a situação feminina pouco se alterara nas sociedades desenvolvidas; a mulher continuava como no mundo selvagem, submetida aos interesses masculinos. O casamento exemplificava isso. Em sua análise, Diderot diz que, para a mulher, o casamento seria como uma troca de tiranos, em que o controle dos pais era substituído pelo domínio do marido. No trecho a seguir, o filósofo ressalta como o matrimônio também acabaria com as ilusões femininas juvenis em relação ao amor:

²⁵⁹ Idem. p. 226.

²⁶⁰ Cf. Idem. p. 226.

²⁶¹ Idem. p. 226.

²⁶² Idem. p. 231.

O momento que a libertará do despotismo dos pais é chegado; sua imaginação abre-se para um futuro cheio de quimeras; seu coração nada em secreta alegria. Alegra-te bastante, desventurada criatura; o tempo teria sem cessar enfraquecida a tirania que deixas; o tempo aumentará sem cessar a tirania pela qual vais passar. Escolhem-lhe um esposo²⁶³.

O casamento, neste contexto, é visto como um negócio, que pretende manter uma ordem social previamente estabelecida. Diderot aponta como origem deste tipo de união o surgimento da propriedade, que levou à desigualdade de riquezas e, conseqüentemente, ao estabelecimento de uma hierarquia social, mantida pelos casamentos arranjados.²⁶⁴ Segundo Diderot, a mulher estava sempre submetida à vontade familiar, ou seja, ela não era dona do seu destino:

As relações dos dois sexos ainda se aperfeiçoam tão logo as terras começam a ser cultivadas. A propriedade, que não existia entre os povos selvagens, que era pouca coisa entre os povos pastoris, começa a tornar-se importante entre os povos agrícolas. A desigualdade que não tarda a introduzir-se nas fortunas, deve ocasionar o mesmo na consideração. Então, os laços do casamento não se formam ao acaso; quer-se que eles sejam combinados. Para ser aceito, é preciso agradar; e esta necessidade atrai atenções às mulheres, dando-lhes alguma dignidade.²⁶⁵

Retomemos as palavras de Elisabeth Badinter na obra *Um é o Outro*, sobre a submissão que aflige as mulheres e marca a sua condição desde o período medieval:

Na Idade Média, como ainda no século XVIII, o pai tem plenos poderes sobre os filhos, que ele casa segundo sua vontade ou que impede de contrair união. Mas a autoridade do pai sobre a filha é incomparavelmente mais pesada do que a que exerce sobre o filho. O direito romano, que imperava numa grande parte da França da Idade Média, considerava a mulher uma eterna menor. Ao casá-la o pai transmitia todos os seus direitos ao seu esposo, e se não lhe recusava diretamente sua parte na herança, impedia-a de dispor dessa quantia, submetendo-a à autoridade do marido. Inicialmente objeto do pai, a nova esposa tornava-se, até a morte do marido (se ela lhe sobrevivesse), objeto desse homem, que desde então tinha pleno poder sobre sua pessoa e seus bens... pelo menos enquanto o pai lhe deixasse seu direito à herança.²⁶⁶

Ainda sobre o tema, comenta Olwen Hufton que, além de definir o papel social da mulher, o casamento era responsável por definir as relações sociais existentes:

O casamento não era visto apenas como um destino natural da mulher, mas como um agente específico de uma metamorfose que transformava a mulher num ser econômico e social diferente enquanto parte de um novo agregado familiar, a unidade primária sobre a qual se baseava toda a sociedade. A função do seu marido

²⁶³ Idem. p. 224.

²⁶⁴ Idem. p. 227.

²⁶⁵ Idem. p. 227.

²⁶⁶ BADINTER, E. *Um é o Outro: relações entre homens e mulheres*. Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1986. p. 124.

era proporcionar-lhe abrigo e sustento. Ele pagava os impostos e representava o agregado na comunidade. O papel da mulher era o de companheira e de mãe. Nos estratos sociais mais elevados, as mulheres tornavam-se donas de casa, com criados para dirigir, propriedades para administrar com a ajuda de feitores e agentes, e ofereciam hospitalidade em nome dos seus maridos. A aparência e dignidade da esposa confirmavam o estatuto do marido²⁶⁷.

Para a mulher, portanto, o casamento era uma obrigação a que ela era submetida pelos interesses da sua família. No texto *Sobre as Mulheres*, Diderot descreve a situação das mulheres submetidas a um relacionamento que não era de seu agrado: “A submissão a um senhor que lhe desapriza é para ela um suplício. Vi uma mulher honesta tremer de horror à aproximação do esposo; vi-a mergulhar no banho e não se julgar suficientemente lavada da mácula do dever.”²⁶⁸ Já no conto *Mme. de La Carlière*, o filósofo cita as condições em que ocorreram o primeiro casamento da personagem principal: “- Quem não ouviu falar da Sra. de La Carlière? Quem não ouviu falar de suas complacências sem limites para com um velho marido ciumento, a quem a cupidez de seus pais havia sacrificado à idade de catorze anos?”²⁶⁹ Ele também descreve como as mulheres que ousaram desafiar os padrões estabelecidos eram duramente perseguidas e punidas. Esta situação é descrita por Diderot no texto *Isso não é um conto*. A personagem Srta. La Chaux,²⁷⁰ por não obedecer aos protocolos sociais e seguir somente seus instintos, entregando-se à paixão por Gardeil, foi perseguida pela família e pela Igreja:

Mas esqueço de uma de suas primeiras desgraças; é a perseguição que teve de sofrer de parte de sua família, indignada com a afeição pública e escandalosa. Empregaram a verdade e a mentira para dispor de sua liberdade de uma maneira infamante. Seus pais e os padres a perseguiram de bairro em bairro, de casa em casa, e obrigaram-na, por vários anos, a viver só e escondida.²⁷¹

Portanto, ao que tudo indica, Diderot era contrário aos relacionamentos arranjados, e defendia a possibilidade de o casamento ser uma relação de companheirismo e até mesmo de cumplicidade.²⁷² A propósito, no *Suplemento à Viagem de Bougainville*,

²⁶⁷ HUFTON, O. “Mulheres, trabalho e família”, in DUBY, G. & PERROT, M. *História das Mulheres – Do Renascimento à Idade Moderna*. Porto. Editora Afrontamento. 1991. p. 46.

²⁶⁸ Idem. p. 220.

²⁶⁹ Diderot, D. *Mme. de La Carlière*. p. 331.

²⁷⁰ Segundo Franklin de Matos, na situação que envolve os personagens La Chaux e Gardeil, Diderot assumiu a postura de defesa da sua situação: “[...] na cena com Gardeil e La Chaux, o narrador, como personagem, mostra muita inquietação pela moça, toma seu partido sem qualquer hesitação e argumenta veementemente a favor dela.” (MATOS, F. “Juras Indiscretas” in MATOS, F. *O filósofo e o comediante*. Belo Horizonte. Ed. UFMG, 2001, p. 101).

²⁷¹ DIDEROT, D. “Isso não é um conto.” in DIDEROT, D. *Diderot – Obras II*. São Paulo: Editora Perspectiva. 2000. p. 316.

²⁷² Cf. DIDEROT, D. *Sobre as Mulheres*. p. 227.

Diderot concede às mulheres o direito de escolher livremente seus parceiros, desde que a relação tivesse como fim a procriação.²⁷³ Quanto a este assunto, não podemos deixar de destacar que Diderot enfrentou problemas com a sua família pelo casamento com Anne-Toinette Champion²⁷⁴, em 1743. Seu pai, Didier Diderot, somente tomou conhecimento do enlace do filho muito após a cerimônia.²⁷⁵ Sobre este assunto, Arthur Wilson destaca que aqueles que ousavam enfrentar suas famílias em busca de escolher livremente seus parceiros poderiam, inclusive, enfrentar problemas com o governo:

A autoridade paterna ia bem longe no Ancien Régime, e não era nada incomum chefes de família chamar em seu auxílio a suprema autoridade do rei em casos de resistência particularmente obstinada. Se as paixões fossem muito impetuosas, elas eram arrefecidas pelo simples expediente da prisão e detenção indefinida em alguns monastérios, castelo, ou cárcere. Assim operava o poder estatal para moderar as paixões dos membros mais jovens de uma família, apoiando seus chefes. Mulheres infiéis, filhas ávidas a fugir para casar, filhos que desejavam casamentos abaixo de sua condição social poderiam virar hóspedes involuntários do rei por longos períodos, durante os quais se esperava que a meditação descansada temperaria a instigação do desejo impetuoso.²⁷⁶

Para Diderot, portanto, o casamento, para o sexo feminino, era sinônimo de obrigação e fortalecimento dos laços de submissão, condenando as mulheres a uma vida de abandono e desrespeito. Tudo indica que, no pensamento diderotiano, a solução para esta situação é o estabelecimento das uniões livres, nas quais o interesse mútuo seja o motivador da união e não interesses econômicos e políticos.

3.1.3 – Adultério e virgindade: os valores que definem a moral de uma mulher

Diderot, em sua análise a respeito dos efeitos da galanteria sobre a sociedade,²⁷⁷ discorre sobre o valor da virgindade e a questão do adultério para a

²⁷³ Cf. DIDEROT, D. *Suplemento à Viagem de Bougainville*. p. 139.

²⁷⁴ O casamento de Diderot e Anne-Toinette ocorreu na Igreja de Saint-Pierre-aux-Boeufs, conhecida por realizar uniões que enfrentavam algum tipo de oposição. (Cf. WILSON, A. *Diderot*. p. 66).

²⁷⁵ Cf. WILSON, A. *Diderot*. p. 69.

²⁷⁶ WILSON, A. *Diderot*. p. 64.

²⁷⁷ Neste ponto podemos ver uma aproximação com o pensamento de Rousseau. No *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau discorre sobre os efeitos da galanteria sobre a sociedade do seu tempo: “Atualmente, quando buscas mais sutis e um gosto mais fino reduziram a princípios a arte de agradar, reina entre nossos costumes uma uniformidade desprezível e enganosa, e parece que todos os espíritos se fundiram num mesmo molde: incessantemente a polidez impõe, o decoro ordena; incessantemente seguem-se os usos e nunca o próprio gênio.[...] Nunca se saberá, pois, com quem se trata: será preciso, portanto, para conhecer o amigo, esperar pelas grandes ocasiões, isto é, esperar que não haja mais tempo para tanto, porquanto para essas ocasiões é que teria sido essencial conhecê-lo” (ROUSSEAU, R. *Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo. Abril Cultural.

determinação da situação moral de uma mulher. Para ele, a multiplicação das riquezas havia levado os homens a se afastar do trabalho e valorizar a ociosidade, o luxo e a frivolidade, em que se busca multiplicar os entretenimentos para evitar o tédio.²⁷⁸ Dentro deste contexto, a mulher passa a ser mais um instrumento de distração, como lemos neste trecho: “Nessa época, as mulheres são procuradas com solicitude, quer pelas qualidades amáveis que elas têm por natureza, quer pelas que elas receberam da educação.”²⁷⁹ Renato Janine Ribeiro destaca este aspecto da sociedade francesa do século XVIII, quando a compara com a nobreza espanhola: “Ao contrário da etiqueta espanhola, que vê na mulher um ser cuja castidade é preciso vigiar, a francesa elege-a, junto com o rei, como árbitro de encanto e galanteria dos homens.”²⁸⁰ Para Diderot, nesta conjuntura, os relacionamentos tornam-se superficiais, e o prazer é o foco principal: “Em uma nação galante, a coisa menos sentida é o valor de uma declaração; o homem e a mulher não veem nela mais do que uma troca de prazeres.”²⁸¹

Para Diderot, a mulher, naturalmente mais influenciável²⁸² que os homens, podia se afastar facilmente dos valores que a edificavam socialmente, como a preservação da virgindade até o matrimônio, a fidelidade e a maternidade²⁸³ e se entregar aos jogos de galanteria, que valorizam a hipocrisia e a falsidade. Segundo o autor, sendo a virgindade um valor socialmente considerado para determinar a virtude feminina, a perda dela antes do casamento levaria a mulher a uma dupla situação de desprezo: por si mesma e perante a sociedade. Nesse contexto, a mulher não encontra mais nenhum freio moral, pois, por acreditar que não possui mais as qualidades necessárias para ser respeitada, entrega-se aos jogos de sedução, da galanteria e da corrupção do seu caráter, contribuindo, assim, para a depravação dos costumes, conforme lemos no texto *Sobre as Mulheres*:

Porque a incontinência, esse delito tão perdoável em si mesmo, essa ação tão indiferente por sua natureza, tão pouco livre por seu atrativo, tem uma influência tão perniciosa sobre a moralidade das mulheres? É, creio eu, a consequência da importância que atribuímos a isso. Qual será o freio de uma mulher desonrada a seus olhos e a aos olhos de seus concidadãos? Que apoio as outras virtudes encontrarão no fundo da sua alma, quando nada mais pode agravar sua vergonha? O menosprezo da opinião pública, um dos maiores esforços da sabedoria, separa-se raramente num ser fraco e tímido do menosprezo por si mesmo. [...] Ela o sente, ela o diz a si

1973, p. 344)

²⁷⁸ DIDEROT, D. *Sobre as Mulheres*. p. 228.

²⁷⁹ Idem. p. 228.

²⁸⁰ RIBEIRO, R. J. *A Etiqueta no Antigo Regime*. São Paulo. Editora Brasiliense. 1987. p. 83.

²⁸¹ Idem. p. 228.

²⁸² Nota de rodapé remetendo a este aspecto no segundo capítulo.

²⁸³ Cabe ressaltar que no texto ora analisado o autor somente indica a maternidade e o cuidado dos filhos como uma necessidade integrante da natureza feminina, porém, na obra *Suplemento à Viagem de Bougainville*, analisado no quarto capítulo deste trabalho, o filósofo explora o assunto em profundidade.

mesma; e liberta do constrangimento da consideração pública, ela se entrega sem reserva. [...] Sua fraqueza não lhe deixa a coragem da atrocidade; mas a habitual hipocrisia de seu papel, se não ergueu totalmente a máscara, jogará uma tintura de falsidade sobre seu caráter. O que o homem ousa pela força, ela o tentará e o obterá pela astúcia. A mulher corrompida propaga a corrupção. Ela a propaga pelo mau exemplo; por conselhos insidiosos; às vezes pelo ridículo²⁸⁴.

A propósito, no texto *Continuação do Diálogo*, Diderot, por meio do personagem Bordeu, sugere que a masturbação é uma saída para as jovens se realizarem sexualmente e não desonrarem a si próprias e às suas famílias²⁸⁵. Para o filósofo, essa era uma solução que conciliava os desejos sexuais que surgiam a partir da puberdade e as exigências morais que recaem sobre as mulheres. Encontramos uma proposta semelhante em outro texto muito popular na época, *Teresa Filósofa*:

Agora, madame, talvez me pergunteis – continuou o Abade – como, portanto, devem agir as mulheres e as moças. Como dizeis, elas têm as suas necessidades assim como os homens, são da mesma massa, entretanto não podem se servir dos mesmos recursos: o ponto de honra, o temor de um indiscreto, de um desajeitado, de um fazedor de filho não lhes permite recorrer ao mesmo remédio que os homens. Aliás, acrescentareis, como encontrar homens assim, prontinhos como vossa menina ad hoc? Pois bem, madame – continuou T...-, que os homens e as mulheres façam como Teresa e vós. Se esse jogo não agrada o suficiente (como de fato não agrada a todas), que elas se sirvam desses engenhosos instrumentos chamados de *aparelho*: é uma imitação bastante natural da realidade. Acrescentai a isso que podemos nos ajudar com a imaginação. No final das contas, repito, os homens e as mulheres devem se proporcionar somente os prazeres que não podem perturbar o interior da sociedade estabelecida. As mulheres, portanto, somente devem gozar daqueles que lhes convêm, considerando os deveres que esse estabelecimento lhes impõe.²⁸⁶

A proposta de Diderot, presente também na obra *Teresa Filósofa*, representava um grande embate com o código moral vigente. Em primeiro lugar, por reconhecer que o sexo feminino possui as mesmas necessidades, vontades e desejos sexuais que o masculino.²⁸⁷ Em segundo, admitir como natural a prática da masturbação feminina, em um momento em que tal prática era considerada uma doença social generalizada, como afirma Sara F. Matthews Grieco:

O crime de Onan (que foi castigado por Deus por ter derramado a sua semente na terra) viria a tornar-se uma das maiores obsessões das autoridades religiosas e médicas da Idade Moderna. [...] Juntamente com o *coitus interruptus*, a homossexualidade e a bestialidade, a masturbação era um dos quatro pecados

²⁸⁴ DIDEROT, D. *Sobre as mulheres*. p. 229.

²⁸⁵ DIDEROT, D. “Continuação do diálogo” in DIDEROT, D. *Obras I – Filosofia e Política*. São Paulo. Editora Perspectiva. 2000. p. 215.

²⁸⁶ ANÔNIMO. *Teresa Filósofa*. Porto Alegre. L&PM. 2000. p. 81.

²⁸⁷ No quarto capítulo deste trabalho analisaremos detalhadamente a questão de sexualidade feminina na obra diderotiana.

sexuais que desafiavam o imperativo reprodutor da natureza, em nome de prazeres “perversos.” Embora esta prática solitária estivesse demasiado espalhada para merecer o castigo exemplar que era reservado à sodomia e à bestialidade, causava, no entanto, grande ansiedade, pois acreditava-se que os maus hábitos adquiridos na juventude poderiam mesmo continuar na idade adulta, profanando o leito conjugal ou até substituindo o casamento. No início do século XVIII, as autoridades laicas iniciaram uma luta contra a que então era considerada como uma doença social generalizada.²⁸⁸

Diderot tem consciência do impacto da sua proposta. O personagem Bordeu, seu porta-voz, afirma que esta recomendação da masturbação feminina somente poderia ser feita em âmbito privado e que a divulgação destes princípios levariam à condenação pública:

[...] Eu não tiraria, na rua, o meu chapéu ao homem suspeito de praticar minha doutrina; bastar-me-ia que o chamassem de infame. Mas estamos conversando sem testemunhas e sem consequências; e eu vos direi de minha filosofia o que Diógenes inteiramente nu dizia ao jovem pudico ateniense contra o qual ele se propunha a lutar: “Meu filho, nada temas, não sou tão malvado como aquele ali.”²⁸⁹

Como vimos, a virgindade, para Diderot, era a garantia da integridade da mulher até a realização do casamento, mas cabia à esposa a manutenção do seu status social, mantendo-se fiel ao seu marido. O adultério feminino foi duramente criticado por Diderot. Segundo ele, a mulher que tem “tantos amantes quantos conhecidos”²⁹⁰ contribui para a ruína do casamento, pois lança dúvidas sobre a paternidade dos filhos e negligencia suas funções:

Sob o império desses costumes, o amor conjugal é desdenhado; e este desdém enfraquece o sentimento de ternura maternal, se não o extingue. Os deveres mais sagrados e mais doces tornam-se importunos. A mulher que permite aproximação de um outro que não o seu marido não mais ama sua família, e não é mais respeitada por ela. Os laços de sangue se afrouxam. Os nascimentos são incertos, e os filhos não mais reconhecem o pai, nem o pai o filho.²⁹¹

Neste contexto, a infidelidade feminina era vista como um fator que poderia abalar as estruturas sociais, como destaca Michele Crampe-Casnabet:

[...] a mulher está essencialmente obrigada, no estado de casada, à fidelidade sexual. A este respeito há muitos discursos, por uma razão simples. A infidelidade feminina abala os fundamentos da sociedade, isto é, da família: a infidelidade da mulher já não permite ao marido saber se o filho é dele. Ora, como continuar a ser chefe de

²⁸⁸ GRIECO, S. F. M. “O corpo, aparência e sexualidade” in completa. in DUBY, G & PERROT, M. *História das Mulheres – Do Renascimento à Idade Moderna*. Porto. Editora Afrontamento. 1991. p. 102.

²⁸⁹ DIDEROT, D. *Sobre as Mulheres*. p. 214.

²⁹⁰ DIDEROT, D. *Sobre as mulheres*. p. 230.

²⁹¹ Idem. p. 230.

família se já se não está seguro do direito de paternidade-propriedade sobre os próprios filhos? A infidelidade masculina não é objeto de um juízo tão rigoroso²⁹².

Diderot faz coro com toda uma tradição que associa o adultério feminino a um ponto de honra, como destaca Renato Janine Ribeiro, em *A Etiqueta no Antigo Regime*:

Um dos pontos estratégicos de honra, no Mediterrâneo, está no campo sexual. Desonra um o homem o adultério da sua esposa, ou mesmo uma aventura amorosa de sua irmã ou filha. Estamos habituados a uma moral, filosófica ou religiosa, que faz um indivíduo ser responsável pelos atos que, mais ou menos livremente, ele cometeu; aqui vemos, porém, concepção diametralmente oposta. O homem não é livre, mas sujeito à Fortuna; e um ato que não é seu basta para difamá-lo, se atinge pessoas das suas relações. [...] Aliás, para a desonra masculina nem precisa ter ocorrido a aventura feminina: é suficiente, às vezes, a suspeita.²⁹³

A propósito, encontramos no romance *Emile e Sophie*, de Rousseau, o peso do adultério feminino no momento em que Sophie revela a Emile que está grávida de outro homem:

Sufocada e palpitante, ela estava a ponto de sucumbir quando, de repente, mudando o tom, a postura, a expressão, ela me rejeita com uma presteza, uma violência incrível e, fitando-me com um olhar que a fúria e o desespero tornavam assustador: pare, Emile, ela me disse, e saiba que não sou mais nada para você. Um outro maculou a sua cama, estou grávida, nunca mais em minha vida você irá me tocar; e no mesmo instante precipita-se para o seu gabinete, cuja porta fecha atrás de si. Fico arrasado...
[...] Que catástrofe? Insensato! Atrás de que quimera você tem andado? Amor, honra, fé, virtudes, onde estão vocês? A sublime, a nobre Sophie, não passa de uma infame!²⁹⁴

Elisabeth Badinter afirma que a repressão contra a mulher adúltera foi uma prática recorrente na história humana:

[...] O adultério feminino – contrariamente ao adultério masculino – sempre foi severamente condenado. Segundo as civilizações e as épocas, as mulheres adúlteras foram apedrejadas, afogadas fechadas num saco, mortas por seus maridos, amarradas no pelourinho, fechadas num convento ou colocadas na prisão.²⁹⁵

No caso de Diderot, não encontramos em suas palavras uma defesa do emprego da violência contra a mulher adúltera, mas o filósofo não deixa de ressaltar os danos morais causados por tal atitude feminina. Este mesmo juízo de valor Diderot emprega quando

²⁹² CRAMPE-CASNABET, “A mulher no pensamento filosófico do século XVIII”, p. 378.

²⁹³ RIBEIRO, A. *Etiqueta no Antigo Regime*. p. 44

²⁹⁴ ROUSSEAU, J. J. *Emile e Sophie ou Os Solitários*. Porto Alegre. Editora Paraula. p. 67.

²⁹⁵ BADINTER, E. *Um é o outro*. p. 127.

julga a galanteria. Ele chega a declarar que a galanteria era mais nociva à depravação dos costumes do que a prostituição pública e que, praticada pelas mulheres “comuns”, fazia com que se levantasse dúvidas sobre o caráter de todas: “Não se distinguirá mais a mulher honesta e virtuosa da mulher terna; entre o vício gratuito e o vício obrigado pela miséria a exigir um salário; e essas sutilezas revelarão uma depravação sistemática.”²⁹⁶

Uma possível solução para combater os efeitos da galanteria e a sua consequente depravação dos costumes, segundo Diderot, estaria na educação. Para ele, a educação feminina não deveria estar limitada à valorização da virgindade: “A única coisa que se lhes ensinou foi usar bem a folha de figueira que elas receberam de sua primeira ancestral.”²⁹⁷ Diderot defendia a necessidade de as mulheres serem elucidadas sobre os efeitos nocivos da galanteria, em uma sociedade que a valorizava em demasia. Sobre falsas declarações, o filósofo alerta:

[...] o que significa esta palavra tão ligeiramente pronunciada, tão frivolamente interpretada, *Eu vos amo?* Significa realmente: “Se quiserdes me sacrificar vossa inocência e vossos costumes; perder o respeito que vos prestais a vós mesmas e que obtendes dos outros; andar com os olhos baixos na sociedade, ao menos até o momento que por hábito da libertinagem tiverdes adquirido sua imprudência; renunciar a toda condição honesta, fazer vossos pais morrerem de dor e me conceder um momento de prazer, eu vos serei realmente obrigado.” Mães, ledes estas linhas a vossas jovens filhas; é em resumo o comentário de todos os discursos lisonjeadores que se lhes endereçaram, e podeis preveni-las desde muito cedo.²⁹⁸

Diderot aponta como uma possível saída para esta questão uma educação que fornecesse informações claras sobre o desenvolvimento da sexualidade. O filósofo francês colocou isso em prática na formação de sua filha Marie Angélique, conforme assinala Guinsburg no texto “Diderot: o Espírito das Luzes”:

No entanto, Diderot é um pai dedicado. Sobretudo à medida que a filha vai se tornando moça, dispensa-lhe cuidados crescentes. Faz com ela frequentes passeios educativos. E um belo dia, no curso de um desses giros, imagina algo que, na época, faria corar as pedras da rua: falar à filha sobre a natureza das funções masculinas e femininas, dar-lhe educação sexual. Não só imagina, como ousa fazê-lo, e considera o resultado bastante satisfatório para recomendá-lo aos educadores em geral.²⁹⁹

²⁹⁶ DIDEROT, D. *Sobre as Mulheres*. p. 230.

²⁹⁷ Idem. p. 228.

²⁹⁸ Idem. p. 228.

²⁹⁹ GUIBURG, J. “Diderot: o Espírito das Luzes”, in DIDEROT, D. *Obras I - Filosofia e Política*. São Paulo. Editora Perspectiva, 2000. p. 56.

Arthur Wilson, em seu livro sobre a vida e a obra de Diderot, fornece-nos um exemplo de como o filósofo tratava da educação sexual da sua filha:

Ele também continuava a preocupar-se com sua educação sexual [referência à Angélique], para o que ele intimou Marie-Catherine Biheron como assistente. A Srta. Biheron era famosa por construir modelos anatômicos de cera, que ela exibia num museu particular em sua casa. A Academia de ciências endossou duas vezes o seu trabalho, e ela vendeu coleções do mesmo ao rei da Dinamarca e à imperatriz russa. Numa carta a John Wilkes, Diderot falava que suas peças eram “de exatidão e acuidade maravilhosas [...] Minha filha fez com facilidade e sem desgosto um curso de anatomia em sua casa.”³⁰⁰

A pesquisadora Gabrielle Houbre chama atenção para a ousadia de Diderot, ao assumir um papel normalmente atribuído às mães na educação das filhas: “De certo modo, Diderot usurpa o papel pedagógico normalmente atribuído às mães no domínio da educação das filhas, sobretudo naquilo que ele tem de mais sutil e perigoso.”³⁰¹ A postura diderotiana, segundo Houbre, revela uma preocupação da época com a puberdade, que, principalmente após a segunda metade do século XVIII, se constata pelo aumento no número de teses médicas sobre o tema.³⁰²

Diderot foi um defensor da educação formal para as mulheres.³⁰³ Ele via na educação um dos caminhos para a mulher enfrentar a dupla situação desfavorável que enfrentava: a imposta pela natureza e a infringida pela sociedade. Segundo o filósofo, o conhecimento sobre o seu corpo, principalmente sobre a sexualidade, possibilitaria à mulher preparar-se para os ciclos que marcariam sua vida e, principalmente, enfrentar as “armadilhas” preparadas pela sociedade, como os galanteios e falsas promessas, que poderiam desviá-la do papel determinado pela natureza. A propósito, para Diderot, socialmente a mulher enfrentava outro inimigo implacável, a moral religiosa, que em muito contribuía para a situação de submissão feminina em seu tempo. Sobre o tema, o filósofo escreveu um dos seus mais famosos romances, *A Religiosa*, que exploraremos a seguir.

³⁰⁰ WILSON, A. *Diderot*. p. 656.

³⁰¹ HOUBRE, G. “Inocência, saber, experiência: as moças e seu corpo” p. 95.

³⁰² Idem. p. 94.

³⁰³ CF. BADINTER, *Um é o outro* p. 175.

3.2 – De volta ao romance *A Religiosa*: a questão das vocações forçadas

Diderot utilizou a história de Suzanne não apenas para explorar os efeitos dos claustros sobre a estrutura psicofisiológica das mulheres, como já vimos anteriormente, mas também para demonstrar que na sociedade francesa do seu tempo poucas jovens entravam na vida reclusa por vontade própria. Sobre isso Franklin de Matos, na obra *O Filósofo e o Comediante*, afirma: “[...] não é por um movimento espontâneo que a maioria das moças entra para a vida monástica, mas por coação, a fim de resolver questões de honra e dinheiro que afligem certas famílias.”³⁰⁴

A personagem central do romance, Suzanne, é exemplar dessa condição opressiva. Fruto de uma aventura amorosa da mãe, foi encaminhada para o convento³⁰⁵ para não partilhar da herança que cabia às irmãs. Sua progenitora, profundamente influenciada pelos dogmas religiosos, a via como um pecado que, para ser redimido, deveria ser isolado, esquecido atrás dos muros dos conventos, como lemos em seu discurso, em que confessa a traição e pede à filha que se resigne com a sua situação:

E reconheço também, minha filha, que me recordas uma traição, uma ingratidão odiosa da parte do outro, cuja ideia não posso tolerar; esse homem surge sem cessar entre nós duas, repugna-me, e o ódio que lhe devo estende-se a ti. Minha filha, pois é malgrado meu, tuas irmãs obtiveram da lei o nome do crime te adveio; não aflijas uma pobre mãe que expira, deixa-a descer tranquilamente ao túmulo; que se possa dizer, a si mesma, quando estiver na eminência de comparecer perante o grande juiz, que reparou a falta tanto quanto de si dependia, que pode louvar-se porque após sua morte não trará novas perturbações à casa e não reivindicará direitos que não tens.³⁰⁶

Diderot também aborda o destino de filhos frutos de adultério ao narrar o nascimento de D'Alembert no *Diálogo entre D'Alembert e Diderot*. O geômetra era filho ilegítimo do Cavalheiro Destouches e da Marquesa de Tencin: “[...] ei-lo nascido, exposto

³⁰⁴ MATOS, F. *O Filósofo e o Comediante*. Belo Horizonte. UFMG. 2001. p. 202.

³⁰⁵ Suzanne também havia sido educada no convento, tratava-se de um hábito da sociedade da época que sofria modificações na sociedade iluminista, como destaca Paulo Jonas de Lima Piva: Assim, para conter o usufruto do corpo feminino infantil ou juvenil, para não entreter nenhuma escapatória que não a religiosa sobre a sua finalidade matrimonial e maternal, para confiná-lo no espaço conventual e submetê-lo a uma disciplina cronométrica que pontua, uma a uma, as posturas esperadas e convenientes, os usos da sociedade iluminista tem o cuidado de proporcionar interstícios de liberdade que permitem às jovens apropriarem-se parcialmente, se não do futuro de sua identidade corporal, pelo menos de certas variáveis que contribuirão para talhá-lo” (PIVA, *O Ateu Virtuoso*, p. 96).

³⁰⁶ DIDEROT, D. *A Religiosa*. São Paulo. Círculo do Livro. p. 53.

sobre os degraus de Saint-Jean-Le-Rond, que lhe deu seu nome; retirado dos Enjeitados; aferrado à mama da boa vidraceira, Sra. Rousseau.”³⁰⁷

Nas duas situações, verificamos que as crianças nascidas de relacionamentos ilegítimos eram vistas como párias, que deveriam ser isoladas. Roberto Romano comenta que essas crianças eram rejeitadas pela ideologia cristã, apesar desta pregar o amor ao próximo:

O fato de Suzanne ser filha adulterina não diminui a violência da monstruosidade a que é submetida, com plena cumplicidade materna. Como o bebê jogado para as amas de leite, ela é expulsa de casa para ser controlada por três “mães” de aluguel, as madres superiores. Visto ser a ilegitimidade algo monstruoso, na cabeça do coletivo hipócrita dos bons cristãos ela é monstro. [...] A caridade permanece apenas no discurso, é negada às vítimas inocentes do descontrole sexual³⁰⁸.

Diderot também demonstra, na obra *A Religiosa*, que as mulheres que se opõem à ordem social vigente eram duramente perseguidas. Seleccionamos três passagens que ilustram essa situação. A primeira é a do momento em que Suzanne se recusa a professar os votos e, por tal ato de rebeldia, é mantida reclusa em sua casa por seis meses, isolada dos demais membros da família, que não aceitam sua decisão e voltam a impor a vida religiosa à jovem, como lemos no excerto abaixo:

Entrei nesta nova prisão [referência à sua volta para casa após se recusar a professar os votos], em que passei seis meses, solicitando diariamente, inutilmente, a graça de falar-lhe, de ver meu pai ou de lhe escrever. Levaram-me comida, serviam-me, uma criada acompanhava-me à missa nos dias de guarda, e tornava a trancar-me. Eu lia, trabalhava, chorava, às vezes cantava; e assim é que meus dias se escoavam. Sustentava-me um sentimento secreto: o de que era livre, e que minha sorte, por dura que fosse, poderia modificar-se. Mas estava decidido que eu seria religiosa e o fui.³⁰⁹

A jovem também ilustra, pela repercussão da sua recusa, o posicionamento da sociedade da época a tal ato: “não se concebe nunca de que maneira pode uma jovem de dezessete para dezoito anos levar as coisas a tal extremo, com firmeza incomum, os homens elogiam muito esta qualidade, mas creio que passam bem sem ela nas que pretendem para esposas.”³¹⁰

³⁰⁷ DIDEROT, D. “Diálogo entre D’Alembert e Diderot” in DIDEROT, D. *Obras I – Filosofia e Política*. São Paulo. Editora Perspectiva. 2000. p. 154.

³⁰⁸ ROMANO, R. “Introdução” in DIDEROT, D. *A Religiosa*. São Paulo. Perspectiva. 2008. p. 35.

³⁰⁹ Idem. p. 47.

³¹⁰ Idem. p. 51.

A segunda passagem é aquela em que, durante o processo para anular seus votos, sua ousada atitude provoca duras represálias das demais religiosas: perseguições, torturas e falsas acusações. No relato de Suzanne encontramos a represália da fé cristã contra aqueles que ousavam enfrentá-la. A religiosa, acusada de bruxaria, sofre duras penas por sua posição de rebeldia. Não faltam, no desenrolar da história, cenas que demonstram como tal ato de resistência à vida religiosa era considerado uma afronta que deveria ser exemplarmente punida, como lemos neste trecho, quando sofre represálias de outras religiosas por insistir no processo de anulação de seus votos:

Duas religiosas levantaram o sudário, apagaram os círios, e lá me deixaram, encharcada até os ossos, da água de que me haviam maliciosamente aspergido. Meu hábito secou no corpo. Não tinha o que mudar. A esta mortificação, seguiu-se outra. A comunidade reuniu-se, olharam-me como se olha uma réproba, minha iniciativa foi chamada de apostasia; proibiu-se a todas as religiosas, sob pena de desobediência, de me falar ou acudir, de aproximar-se de mim e até de tocar as coisas de que eu me tivesse servido.³¹¹

Já no final do romance, após conseguir fugir do convento, Suzanne encontra a condenação da opinião pública, que a julga como leviana, por ter trocado a vida religiosa pela mundana:

Parece que minha evasão tornou-se pública. Esperava-o. Uma das camaradas de trabalho falou-me ontem a respeito, acrescentando circunstâncias odiosas, e reflexões desoladoras. Por felicidade, ela estendia lençóis molhados na corda, voltada de costas para a lâmpada; e não podia notar-me a perturbação; entretanto, a patroa, vendo chorar, perguntou: “Marie, o que tem?” “Nada”, respondi. “Ora”, continuou, “será tola assim, que vá se apiedar de uma religiosa má, sem costumes, sem religião, e que se embeicou por um monge vilão, com o qual fugiu do convento? Deve ter compaixão de sobra. Ela precisava apenas beber, comer, rezar a Deus e dormir; estava bem onde estava; o que lhe faltava? Se tivesse ido umas três ou quatro vezes ao rio, com o tempo que anda fazendo teria se adaptado a seu estado...” A isso retruquei que só conhecemos bem as nossas penas; melhor faria calando, pois ela não teria acrescentado: “Ora, é uma libertina, que Deus castigará...”³¹²

Mesmo que se trate de uma obra de ficção e, portanto, esteja repleta de cenas dramáticas e até mesmo exageradas, não podemos esquecer que o romance, segundo comentadores, teve inspiração em fatos da vida real. O primeiro deles foi a história da religiosa Marguerite Delamarre, que tentou a revogação dos seus votos e não obteve êxito e o segundo, o fato de Diderot ter tido uma irmã que entrou para a vida religiosa e morreu louca.

³¹¹ Idem. p. 93.

³¹² Cf. Idem. p. 192.

Assim, podemos observar que se a ficção teve inspiração na realidade, ela não deixa de demonstrar o quanto, para as mulheres do Século das Luzes, a liberdade ainda era um sonho e não uma realidade de fato.

Como vimos neste capítulo, Diderot acreditava que as mulheres eram oprimidas pelos costumes e pela religião, vivenciando um código moral que as sujeitava aos ditames masculinos, representados pelas figuras do pai, do marido e dos filhos. Para ele, essa situação feminina não era imposta pela natureza, mas era uma construção histórica e, portanto, poderia ser alterada. O filósofo exclama: “Mulheres, como eu vos lastimo! Não havia senão uma compensação para vossos males, e se eu fosse legislador, talvez a tivésseis obtido: libertas de toda servidão, vós séríeis sagradas em qualquer lugar em que tivésseis aparecido.”³¹³ Como alternativa a este código moral inspirado principalmente pela teologia judaico-cristã, Diderot propõe uma moral natural, apresentada na obra *Suplemento à Viagem de Bougainville*. No próximo capítulo analisaremos o papel destinado à mulher nesta proposta de uma moral que busca conciliar os desejos imanentes da constituição material com a vida coletiva.

³¹³ DIDEROT, D. *Sobre as Mulheres*. p. 226.

Capítulo 04

A mulher na moral natural de Diderot

Em 1774, Diderot escreveu *Colóquio com a Marechala*. Em suas poucas páginas encontramos uma crítica contundente à religião.³¹⁴ Para o filósofo, a religião era responsável por grande parte dos males devastadores da história humana, uma vez que em nome da supremacia das suas divindades e crenças religiosas, os homens tratam seus semelhantes como inimigos, como lemos nesta fala do personagem Crudeli, ao que tudo indica, representante do pensamento diderotiano no diálogo:

Mas acreditais que as terríveis devastações que ela [referência à religião] causou nos tempos passados e que ela causará nos tempos vindouros sejam suficientemente compensadas por essas esfarrapadas vantagens? [referência à crença da recompensa após a morte prometida pelas religiões]. Pensai que ela criou e perpetua a mais violenta antipatia entre as nações. Não há um só muçulmano que não imaginasse um ato agradável a Deus e ao seu profeta, exterminando todos os cristãos, os quais, de seu lado, não são muito mais tolerantes. Pensai que ela criou e perpetua em uma mesma região divisões que raramente se extinguiram sem efusão de sangue. Nossa história nos oferece exemplos demasiado recentes e demasiado funestos. Pensai que ela criou e que perpetua na sociedade entre os cidadãos, e nas famílias entre os próximos, os ódios mais fortes e constantes. Cristo disse que viera para separar o marido da mulher, a mãe de seus filhos, o irmão da irmã, o amigo do amigo; e sua predição se cumpriu mais que fielmente.³¹⁵

Sobre essa questão, a comentadora Maria das Graças de Souza assinala que já em 1762, no fim da obra *Pensamentos Filosóficos*, Diderot conta uma pequena história na qual atribui a invenção de Deus a um homem ressentido que, buscando vingança pela traição impetrada pela sua família e pelos seus sócios, faz com que todos acreditem em uma quimera. Ao associar Deus a uma ficção Diderot, ainda segundo a comentadora, engrossa a ofensiva anticristã que motivou parte dos filósofos na década de 1760.³¹⁶ Para Diderot, a religião era

³¹⁴ Diderot também critica de forma veemente a ligação da religião com a política, como podemos observar neste trecho do *Plano de uma Universidade*: “Se eu fosse soberano e se eu pensasse que todos os dias de festa e de domingo, entre onze horas e meio-dia, cento e cinquenta mil de meus súditos dizem a todos os outros, e os fazem crer em nome de Deus, tudo o que convém ao demônio do fanatismo e do orgulho que os possui, eu tremeria de terror por isso” (DIDEROT, D. “Plano de uma universidade” in DIDEROT, D. *Obras I – Filosofia e Política*. São Paulo. Editora Perspectiva. 2000. p. 275).

³¹⁵ DIDEROT, D. “Colóquio com a Marechala” in DIDEROT, D. *Obras I – Filosofia e Política*. São Paulo. Editora Perspectiva. 2000. p. 236.

³¹⁶ Cf. SOUZA, M. G. *Natureza e Ilustração: Sobre o Materialismo de Diderot*. São Paulo. Editora UNESP. 2002. p.26.

uma farsa e como tal deveria ser combatida por meio do conhecimento racional. Distancia-se aí o filósofo de outros dois expoentes do Iluminismo: Voltaire e Rousseau. Eric-Emmanuel Schmitt exemplifica essa diferença, comparando o posicionamento de Diderot ao de Voltaire, que defendia a religião como meio de controle social: “Diderot se opõe aos filósofos que, como Voltaire, acreditavam que o cristianismo tivera a virtude de inspirar medo no coração dos homens.”³¹⁷ Paulo Jonas de Lima Piva nos elucida que, para Diderot, não havia a possibilidade de uma reforma religiosa, em que acreditava Rousseau:

[...] a filosofia diderotiana se enquadra na vertente que imputava à religião todos os sofrimentos e toda a miséria histórica da humanidade, distinguindo-se, portanto, da tendência que visava a repensar e reformar a religião adaptando-a às novas exigências intelectuais do período, como foi o caso de Rousseau.

Diderot considerava que, além de fomentar as guerras e a discórdia entre os homens, as religiões pouco contribuía com o seu desenvolvimento, pois os devotos agiam de forma virtuosa para barganhar com a divindade, esperando uma recompensa futura, como a vida após a morte, como atesta a personagem cristã do diálogo: “Como a questão é ganhar o céu, ou por destreza ou pela força, cumpre levar tudo em conta e não descuidar de nenhum proveito. Infelizmente, em vão nos esforçaremos, nossa aplicação será sempre muito mesquinha em comparação ao rendimento que esperamos.”³¹⁸ Diderot não acreditava haver uma conexão necessária entre virtude e prática religiosa; acreditava que os homens poderiam ter outros motivos para agir de forma virtuosa e comprometida:

Marechala – Que motivo pode ter um incrêdo para ser bom, se não é louco? Eu gostaria realmente de saber.

Crudeli – E eu vo-lo direi.

Marechala – Ficar-vos-ei muito obrigada.

Crudeli – Não pensais que se possa ter nascido tão afortunadamente, que se encontre grande prazer em praticar o bem?

Marechala – Penso, sim.

Crudeli – Que se possa ter recebido excelente educação, que fortalece o pendor natural à beneficência?

Marechala – Certamente.

Crudeli – E que, em idade mais avançada, a experiência nos haja convencido de que, pensando bem, mais vale, para a ventura neste mundo, ser um homem honesto do que um patife?³¹⁹

³¹⁷ SCHMITT, E. E. *Diderot ou la philosophie de la séduction*. Paris. Albin Michel. 1997. p. 67.

³¹⁸ DIDEROT, D. *Colóquio com a Marechala*. p. 234.

³¹⁹ Idem. p. 235.

Pelo diálogo acima, percebe-se que, para Diderot, o homem pode agir de forma virtuosa e comprometida com a sociedade por três motivos: inclinação natural para a prática do bem, educação ou experiência. Portanto, as ações virtuosas não estavam necessariamente ligadas a motivações religiosas³²⁰, como esclarece Paulo Jonas de Lima Piva:

[...] Diderot, em *Diálogo de um Filósofo com a Marechala*, de 1774, fez de seu personagem Crudeli um arquétipo de ateu virtuoso, o qual, para ser probo, generoso e bem-humorado, seguia apenas a razão, as regras sociais consideradas por ele sensatas, e os pendores da natureza, ao passo que os fiéis, imbuídos de dogmas e de preconceitos morais, agiriam, no fundo, por coação e interesses, ou seja, teriam o comportamento determinado pelo medo da danação e pela promessa de um paraíso post-mortem.³²¹

Segundo Arthur Wilson, a separação entre virtude e religião será um traço fundamental da proposta moral desenvolvida por Diderot:

Independente do quanto as doutrinas éticas de Diderot se transformavam ao longo dos anos, havia alguns pontos estáveis. Mais importante de todos, e espécie de estrela-polar em torno da qual suas demais convicções giravam, ele acreditava que um ser humano podia ser moral sem precisar ser antes religioso. Dessa primeira premissa, seguia-se que seres humanos podem descobrir por si mesmos a base de uma moralidade sólida. O acesso a esse conhecimento depende de nada mais misterioso que o uso da própria razão. Isso equivale a dizer que a moralidade é imanente. Ela reside no interior da natureza humana e o homem pode descobri-la ali. Ademais, uma moralidade sólida não depende do conhecimento se existe ou não vida após a morte, se há ou não céu e inferno. Assim, o pensamento ético de Diderot se fundava no secularismo, na vida aqui e agora. A única vida após a morte que ele levava em conta era que uma pessoa pode permanecer na memória da posteridade³²².

Para Diderot, as religiões também agiam contra a natureza, ao exigir uma rigidez no comportamento humano não condizente com a constante transformação natural que afeta todas as formas existentes no universo, conforme já vimos no primeiro capítulo. Recorremos novamente às palavras de Crudelli para demonstrar a incompatibilidade da religião com as leis naturais: “Acontece às religiões, como às constituições monásticas, as quais todas se esmorecem com o tempo. São loucuras que não podem manter-se contra o

³²⁰ Apesar de considerar desnecessária a presença da religião para uma vida virtuosa, Diderot demonstra que a religião é uma escolha pessoal, e, portanto, deve ser respeitada, como lemos neste trecho do *Colóquio*: “A religião é como um casamento. O casamento, que constitui a desgraça de tantos outros, constitui vossa felicidade e a do Sr. Marechal; agistes muito bem em vos casardes os dois. A religião, que fez, que faz e que fará tantos malvados, vos tornou melhor ainda; procedeis bem em guardá-la. É doce para vós imaginar ao vosso lado, acima de vossa cabeça, um ser grande e poderoso, que vos vê andar sobre a terra, e esta ideia firma vosso passo. Continuai, senhora, a desfrutar desse augusto garante de vossos pensamentos, desse espectador, desse modelo sublime de vossas ações.” (DIDEROT, *Colóquio com a Marechala*. p. 240).

³²¹ PIVA, P. J. L. *Ateísmo e Revolta*. São Paulo. Alameda Editorial. 2006. p. 51.

³²² WILSON, A. M. *Diderot*. São Paulo. Perspectiva. 2012. p. 727.

impulso constante da natureza, que nos reconduz à sua lei.”³²³ Para Diderot, esse conflito transforma o cristianismo em uma religião impraticável, pois, além de almejar o controle das ações das pessoas, propõe o domínio dos seus pensamentos e das suas intenções. Para ilustrar essa posição vamos recorrer novamente ao porta-voz de Diderot, que aponta de forma irônica quais seriam os resultados da prática integral dos princípios cristãos pelos devotos: “Sim, senhora, se desse na veneta de vinte mil habitantes de Paris de conformarem estritamente sua conduta ao Sermão da Montanha [...] E tantos loucos, que o lugar-tenente da polícia não saberia o que fazer, pois nossos asilos não bastariam.”³²⁴ Para Diderot, então, existiria um choque entre as leis determinadas pela natureza e as determinadas pelos códigos morais humanos:

Há nos livros inspirados duas morais: uma, geral e comum a todas as nações, a todos os cultos, e que é mais ou menos obedecida; outra, própria a cada nação e a cada culto, na qual se acredita, que é pregada nos templos, que se preconiza nas casas e à qual não se obedece de modo algum.³²⁵

Como observa Guinsburg sobre esta questão, para Diderot somente o primeiro código moral seria capaz de influenciar o comportamento dos homens, uma vez que a sua inspiração seriam as leis da natureza e não um conjunto de regras que ignoram as constantes transformações existentes na ordem natural³²⁶. Diderot ainda apresenta no *Colóquio* alguns dos princípios desta moral laica:

[...] fazei que o bem dos particulares fique estreitamente ligado ao geral que um cidadão não possa quase prejudicar à sociedade sem prejudicar a si mesmo; assegurai à virtude sua recompensa, como assegurastes à perversidade seu castigo; que, sem nenhuma distinção de culto, em qualquer condição que o mérito se encontre, conduza aos grandes lugares do Estado, e não contareis mais outros malvados, exceto um pequeno número de homens que uma natureza perversa, que nada é capaz de corrigir, arrasta ao vício³²⁷.

Estes pontos apenas indicados no *Colóquio* serão explorados por Diderot na obra *Suplemento à viagem de Bougainville*. Nela, encontramos uma crítica aos valores religiosos como guia das ações humanas e a proposta de um código moral inspirado na natureza e suas constantes transformações. Tomando como base os costumes taitianos,

³²³ Idem. p. 239.

³²⁴ Idem. p. 239.

³²⁵ Idem. p. 239.

³²⁶ Cf. GUINSBURG, J. *Denis Diderot: o espírito das “luzes.”* São Paulo. Ateliê Editorial. 2001. p. 100.

³²⁷ DIDEROT, D. *Colóquio*. p. 240.

Diderot repensará os valores que norteiam a sociedade da sua época, principalmente quanto ao comportamento sexual dos indivíduos. Neste contexto, a mulher terá suas possibilidades ampliadas, como a opção de escolher seus parceiros e/ou vivenciar a sexualidade sem culpa cristã, porém, ainda enfrentará limitações, como o vínculo da atividade sexual à concepção. Antes de analisarmos a proposta diderotiana de uma moral natural e o papel da mulher nela, faremos um breve resumo sobre como a religião cristã construiu os seus valores sobre a sexualidade para, assim, melhor situarmos as críticas diderotianas.

4.1 – A sexualidade e a moral cristã

Tomando como base as Escrituras Sagradas, nos primeiros séculos do cristianismo defendia-se a virgindade, a castidade e a continência sexual como a moralidade ideal para os cristãos, conforme afirma Ronaldo Vainfas:

Nos inícios do cristianismo³²⁸, a primeira literatura de cunho moral não priorizou nem o casamento nem a família – como muitos supõem –, mas o ascetismo, cujos valores essenciais eram a virgindade e a continência. Dirigida a homens e mulheres, tratou-se, em suma, de propaganda de renúncia, de luta pela castidade, e as interpretações doutrinárias da época extraíam dos textos apostólicos, em maior ou menor grau, tudo o que as pudesse fundamentar.³²⁹

Já o casamento era visto como um mal necessário, que deveria ser a opção daqueles que não conseguiam conter os impulsos sexuais. O casamento, então, era algo menosprezado e hostilizado, considerado uma saída para os cristãos que não praticavam na íntegra os valores considerados ideais para a doutrina.³³⁰ Mas, mesmo que o casamento não representasse a situação ideal, a Igreja não podia ignorar que as pessoas se uniam e por isso surgiu a necessidade de se discutir sua regulamentação de acordo com a ideologia cristã. Segundo Vainfas, foi Santo Agostinho que melhor trabalhou esta questão:

Quem melhor se colocou diante do impasse foi certamente Agostinho, principal teólogo ocidental do século V. Em *Casamento e concupiscência* chegou a colocar-se a favor do casamento contra aqueles que o proibiam ou condenavam de modo absoluto, pois, para ele, enquanto busca do prazer carnal, enquanto espaço de manifestação do desejo, era, sem dúvida, um mal, mas enquanto fonte de procriação,

³²⁸ Vainfas usa o termo “nos inícios do cristianismo” para demonstrar que não havia uma postura única definida sobre a doutrina cristã nos primeiros séculos da sua formação (cf. VAINFAS, R. *Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão*. São Paulo. Ática. 1986. p. 10).

³²⁹ VAINFAS, R. *Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão*. p. 07.

³³⁰ Idem. p. 21.

à qual deveria subordinar-se integralmente o ato carnal, constituía um bem. Alinhavando os únicos bens do casamento, Agostinho citou expressamente a criança, a fidelidade e o sacramento. [...] A defesa que faz é inequívoca: “a castidade da continência é melhor que a castidade das núpcias, embora as duas sejam bens.”³³¹

Agostinho, portanto, manteve como a moral ideal do cristão: a castidade, a virgindade e a continência; porém, ele elevou o casamento à categoria de um “bem”, que apesar de não ser tão elevado quanto o celibato, também tinha uma origem divina e deveria ser considerado como tal. Esse processo de elevação do casamento a um “bem” ocorreu a partir de uma interpretação inovadora sobre a Gênese Bíblica. Para Agostinho, Adão e Eva eram, no Paraíso, seres carniais que viviam a sexualidade para procriar e estabelecer o preceito divino de multiplicação. Neste momento a sexualidade não era algo condenável, mais fazia parte do plano divino, como podemos ler neste trecho *Dos Bens do Matrimônio*:

Cada homem é uma parte do gênero humano, e a natureza humana é sociável e encerra em si um bem excelente e natural, que força à amizade [...]. A primeira sociedade foi constituída por um homem e uma mulher [...]. Pelos lados se unem dois que caminham juntos, e se dirigem ao mesmo ponto. Os filhos vêm estreitar os laços desta sociedade, e são frutos honestos, não da simples união, senão da união carnal, poderia dar-se entre os dois sexos uma união amical e fraterna, na qual o homem fosse o dirigente e a mulher obsequiosa e obediente.³³²

Essa situação de harmonia vivida no Paraíso, em que a sexualidade cumpria o preceito divino da multiplicação, foi alterada pela desobediência de Adão e Eva, o pecado original. A partir deste momento, o homem experimentou a morte e a sexualidade perdeu seu caráter original. O ato sexual foi associado à animalidade e o controle do desejo passou a ser o objetivo do ser humano durante a vida, para que após a morte pudesse retornar à harmonia paradisíaca, conforme podemos ler nesta outra passagem da obra *Dos Bens do Matrimônio*:

Pois não foi dada sucessão ao homem na prole, senão porque depois, por causa do pecado, viria o desaparecimento pela morte. Ou porque aos primeiros homens não lhes foi dado um corpo espiritual, mas um corpo animal, para que pelo mérito da obediência depois se tornasse espiritual, entrando na imortalidade, não pela morte, que entrou no mundo pela inveja do demônio e é a pena do pecado; senão por aquela transformação, da qual nos fala o Apóstolo: “Depois nós os que vivemos, os que ficamos, seremos arrebatados juntamente com eles ao encontro de Cristo nos ares” (1Ts 4:16), para que entendamos que os corpos daquele primeiro matrimônio eram mortais na sua primitiva conformação, mas não morreriam, se não pecasse, como Deus lhes tinha cominado.³³³

³³¹ Idem. p. 13.

³³² AGOSTINHO, S. *Dos Bens do Matrimônio*. São Paulo. Paulus. 2000. p. 29.

³³³ Idem. p. 30.

Para Peter Brown, Agostinho, ao relacionar a sexualidade à decadência do ser humano após a “Queda”, estabeleceu um paradigma para determinar e avaliar a conduta sexual adequada ao matrimônio:

A sociedade humana, que compreende o casamento e a sexualidade, não é de modo nenhum a pior de todas, uma etapa transitória da humanidade [...]. Para ele Adão e Eva nunca foram seres assexuados. Usufruíram no paraíso uma existência plenamente conjugal. A alegria de se perpetuar por meio dos filhos lhes foi concedida [...] concebidos no decorrer de um ato sexual acompanhado de sensações de intenso e sério prazer. O paraíso e a experiência de Adão e Eva no paraíso fornecem um paradigma de intercâmbios concretos sociais e sexuais. A conduta sexual dos leigos casados será julgada em relação a esse paradigma e considerada fraca, pois a condição humana decaiu.³³⁴

O historiador inglês, na obra *Corpo e Sociedade*, completa a sua análise sobre a questão defendendo que, para Agostinho, o fato do homem não ter controle sobre seus impulsos, como a ereção e o orgasmo, seriam provas contundentes da condição decaída do ser humano: “Tal como a morte, o surgimento e o auge da sensação sexual zombavam da vontade. Seus movimentos aleatórios simbolizavam uma desarticulação primária. Ela revelava um *discordiarum malum*, um princípio permanente de discórdia alojado no ser humano desde a Queda.”³³⁵

Essa discordância entre o corpo e a alma levará o homem a enfrentar uma vida de conflito, em que se chocam a concupiscência e o desejo de manter-se fiel aos preceitos do cristianismo, conforme observa Étienne Gilson, na obra *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*:

O efeito da graça divina não é o de suprimir a concupiscência. Tanto antes como depois, a concupiscência sempre está presente e nos solicita. Embora não nos seja mais solicitada para pecar, ela continua presente e ativa, como um adversário com o qual sempre é necessário lutar e ao qual é um pecado sucumbir. Todavia, uma diferença capital separa o reino da Lei do da graça: a concupiscência em nós está mitigada, mas não estamos mais entregues a ela sem socorro. Eis por que a vida cristã é um combate perpétuo, que não conhece a paz verdadeira, mas que a prepara. Para ultrapassar esse estado, em que a caridade divina repele mais ou menos vitoriosamente a concupiscência sem destruí-la, é necessário ultrapassar os limites da própria vida. Enquanto estamos neste corpo manchado, nossa alma pode certamente obedecer a Deus, mas nossa carne permanece sob a lei do pecado. Somente depois da ressurreição, e numa outra vida, quando o corpo glorificado estiver perfeitamente submetido à alma, uma paz perfeita reinará no homem, graças à perfeição da caridade.³³⁶

³³⁴ BROW, P. “Antiguidade Tardia” in ARIÈS, P e DUBY, G. *História da Vida Privada*. São Paulo. Companhia das Letras. 1989. p. 294.

³³⁵ BROWN, P. *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro. Zahar. 1990. p. 335.

³³⁶ GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo. Discurso Editorial. Paulus. 2006. p. 323.

Na obra *Dos Bens do Matrimônio*, publicada em 401, dentro deste contexto de contenção da concupiscência e valorização do celibato, Santo Agostinho escreve sobre o papel do celibato na doutrina cristã e expõe os princípios que deveriam nortear o casamento cristão: fidelidade, procriação e contingência, conforme lemos a seguir:

Os três bens do matrimônio, que o tornam legal e santo, são a prole, a fidelidade e o sacramento. Nos tempos atuais já se considera mais útil e mais santo não procurar a prole carnal, abstando-se de todo contato desta espécie, para unir-se espiritualmente a um único esposo, Jesus Cristo, com tal que se serviam desta abstenção e imunidade como está escrito, para pensar nas coisas do Senhor; e de como lhe agrada mais, isto é, que se observe sempre a continência, sem que se menoscabe a obediência.³³⁷

Cabe ressaltar que estes três princípios defendidos por Agostinho como modelo de casamento cristão não são propriamente uma inovação, mas a reunião de três tradições que interagiam naquele período: a romana, a judaico-cristã e a estoica.³³⁸ Entretanto, a atribuição ao casamento de um status de sacramento inviolável e inquestionável, com vínculos conjugais perpétuos, foi uma inovação agostiniana, como indica Vainfas:

Foi talvez, o primeiro a destacar a relação entre sacramento e matrimônio, afirmando que Deus havia instituído este último, desde a origem do mundo, e depois fê-lo elevar-se, através de Jesus, ao papel sublime de representar sua própria união com a Igreja³³⁹.

A obra *Dos Bens do Matrimônio* tornou-se uma referência, por ser o livro mais completo sobre o tema na Patrística.³⁴⁰ O pensamento agostiniano, manifestado nesta e em outras obras sobre o mesmo tema, como *Casamento e concupiscência* e nas correspondências trocadas com Juliano, bispo de Eclanum,³⁴¹ transformaram as ideias de Agostinho em uma referência para a construção do pensamento medieval sobre a sexualidade. Neste conjunto temos a valorização do celibato, sendo ele estabelecido como regra para os religiosos, e o casamento, apesar de ser considerado um sacramento, deveria ser controlado e regulamentado por aqueles que tinham um maior controle dos “desejos da carne”, conforme podemos ler nas palavras de Brown:

³³⁷ AGOSTINHO. *Dos Bens do Matrimônio*. p. 66.

³³⁸ Cf. FRANGIOTTI, F. “Introdução” in AGOSTINHO, S. *Dos Bens do Matrimônio*. São Paulo. Paulus. 2000. p. 11.

³³⁹ VAINFAS, R. *Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão*. p.13.

³⁴⁰ Cf. FRANGIOTTI, F. *Introdução*. p. 20.

³⁴¹ Cf. BROWN, P. *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. p. 336.

As ideias de Agostinho impuseram um rigor e uma consciência ascéticas da fraqueza moral do homem aos humildes chefes de família “no mundo”. Ele mesmo reuniu o “mundo” e o “deserto” na Igreja Católica. Nesse ponto será seguido durante a silenciosa ascensão da Igreja católica na Europa Ocidental. Na Gália, na Itália e na Espanha, os bispos católicos das cidades [...] tornam-se os árbitros do paradigma monástico tal como Agostinho o modificou de modo sutil e irreversível para que englobe até a sexualidade “no mundo”. [...] estabeleceu-se uma nova hierarquia: formado com frequência, como na época de Agostinho, nas comunidades monásticas urbanas, o clero casto governa os leigos essencialmente disciplinando-os e aconselhando-os quanto à anomalia perpétua e partilhada de uma sexualidade decaída³⁴².

Além de demarcar a relação entre o clero e os leigos, tendo como ponto de referência a sexualidade, o pensamento agostiniano marcou de forma profunda a maneira como o Ocidente definirá o comportamento sexual, conforme destaca Vainfas:

[...] foi Agostinho quem, definitivamente, relacionou a concupiscência e o pecado original. A interpretação “sexualizada” do primeiro pecado marcou decisivamente o conjunto das éticas cristãs, dela resultando a concepção de um mundo entrevado pelas aflições da carne, a visão do homem como um ser fragilizado pelo desejo e a identificação da virgindade, pureza e salvação.³⁴³

Brown também fala sobre isso na obra *Corpo e Sociedade*:

Para os modernos, quaisquer que sejam suas crenças religiosas, os temas cristãos primitivos da renúncia sexual, da continência, do celibato e da vida virginal passaram a carregar em si algumas implicações gélidas. O próprio fato de a Europa e a América modernas terem nascido do mundo cristão que substituiu o Império Romano na Idade Média garantiu que, ainda hoje, essas noções continuem a nos importunar como presenças pálidas e ameaçadoras.³⁴⁴

Agostinho, portanto, teve uma grande influência na formação da ideologia cristã no tocante à sexualidade, ajudando a definir a postura da Igreja em relação ao casamento e ao celibato. Seu pensamento, mesmo com alterações³⁴⁵, se mantém presente de forma decisiva na moral cristã vigente no século XVIII, como poderemos ver nas críticas feitas por Diderot.

³⁴² BROWN, P. *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. p. 298.

³⁴³ VAINFAS, R. *Casamento, Amor e Desejo no Ocidente Cristão*. p. 83.

³⁴⁴ BROWN, P. *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. p. 367.

³⁴⁵ Em sua obra Vainfas exemplifica esse processo, quando avalia as modificações propostas no casamento nos séculos XII e XIII, quando este passou a ser aceito como espaço controlado do prazer, porém ainda mantendo a repressão à sexualidade: “Mas a concepção do sexo como um mal em si persistiu. A partir do século XII, esta moral de recusa unificou-se através de uma noção sintética dos pecados da carne, incluída na lista dos sete pecados capitais: a *luxúria*. Na fala dos teólogos, luxuriosos eram todos os transgressores carnavais: os que, fora do casamento, recusavam a castidade e os que, no seu interior, buscavam, antes de tudo, o prazer.” (VAINFAS, *Casamento, Amor e Desejo no Ocidente Cristão*. p.59).

4.2 A moral natural diderotiana: determinismo e liberdade

Em *Suplemento à viagem de Bougainville*, Diderot apresenta sua concepção de moral natural, tendo como princípios norteadores o materialismo e o ateísmo. Conforme destaca Piva: “Diderot expõe os princípios de sua moral alternativa à moral tradicional, ou seja, uma moral natural, um conjunto de preceitos baseados em uma concepção materialista e ateísta da natureza e, sobretudo, do homem.”³⁴⁶ Os taitianos são apresentados na obra como um povo que vive conforme o código da natureza, respeitando as necessidades da sua constituição psicofisiológica, ao mesmo tempo em que combina tal postura com os interesses da comunidade. Já os europeus vivem um constante conflito entre os ditames pregados pela moral judaico-cristã e as suas necessidades naturais. É importante observar que o objetivo do filósofo ao evocar os costumes taitianos é promover uma discussão sobre os costumes da sociedade europeia do seu tempo, e não adotá-los, como observa Raquel de Almeida Prado:

Os costumes taitianos são invocados meramente para questionar os costumes europeus e não se colocam seriamente como possível modelo, mesmo porque se sabe que a inocência original dos taitianos já foi corrompida pelos viajantes europeus – não é à toa que o discurso amargo do ancião precede o diálogo do Capelão como Orou* [como no original]. Orou* é um personagem abstrato, tão hipotético quanto o homem natural do Rousseau³⁴⁷.

A propósito, Annie Ibrahim destaca que Diderot não buscava com o *Suplemento* nem a valorização da civilização nem a dos povos selvagens. Neste ponto, segundo a comentadora, Diderot se diferencia de seus contemporâneos Voltaire e Rousseau, por não compartilhar nem do entusiasmo de Voltaire com a civilização, nem da ideia do bom selvagem de Rousseau. Para o filósofo, os povos selvagens também eram capazes de atos desumanos como o canibalismo, sacrifícios e infibulação das mulheres, como descreve no início do *Suplemento*. Já quanto à civilização, a comentadora ressalta que Diderot sustentava que o seu desenvolvimento também estava sujeito ao indeterminado e ao imprevisível, como o processo que afeta toda matéria. Ainda devemos frisar que, conforme já visto no terceiro capítulo, Diderot denuncia a situação de opressão e violência vivida pelas mulheres selvagens, assim como não considera ideal a situação do sexo feminino entre os povos civilizados.

³⁴⁶ PIVA, P. J. L. *O Ateu Virtuoso*, p. 289.

³⁴⁷ PRADO, R. A. *A Jornada e a Clausura*. São Paulo. Ateliê Editorial. 2003. p. 126.

Uma das principais questões de Diderot no *Suplemento* é o da vivência da sexualidade. Para o filósofo francês, a sociedade europeia, influenciada pela moral judaico-cristã, vivia um incessante conflito. De um lado, os ditames religiosos que, por não considerarem o sexo inerente à condição humana, o cercavam com uma série de proibições e regras, como a valorização da castidade, da monogamia e da fidelidade. Do outro, as necessidades psicofisiológicas individuais, entre elas a sexual. Esse processo gera contradições e julgamentos precipitados, como afirma Diderot nesta passagem do *Suplemento*:

[...] tirar ou dar um caráter arbitrário às coisas; de unir às ações ou separar delas o bem e o mal, sem consultar mais do que o capricho, todo mundo se censura, se acusa, se suspeita, se tiraniza, fica invejoso, fica ciumento, se engana, se aflige, se esconde, se dissimula, se espia, se surpreende, briga, mente; as filhas iludem os pais, os maridos, as suas mulheres; as mulheres, a seus maridos, as moças, sim, não duvido, as moças sufocam seus filhos; os pais desconfiados desdenham e descuidam dos seus; as mães separar-se-ão deles e abandoná-los-ão à mercê da sorte; e o crime e o deboche mostrar-se-ão sob todas as formas³⁴⁸.

Para Diderot, portanto, a realização humana está intrinsecamente ligada ao atendimento das necessidades provenientes da sua constituição psicofisiológica, ou seja, o homem somente será feliz se acatar as determinações advindas da matéria que o constitui. Como corolário dessas premissas e teses metafísicas, encontramos no materialismo diderotiano um austero determinismo, uma vez que os homens são condicionados de modo implacável pela sua constituição material, não existindo assim ações livres do ponto de vista metafísico. Piva explica-nos esse aspecto metafísico do pensamento diderotiano avaliando as consequências morais desta argumentação do filósofo:

A doutrina materialista diderotiana revela-se, portanto, uma forma severa de determinismo ou necessitarismo. Segundo ela, nossas paixões e nossos desejos independem da nossa vontade, isto é, não somos livres para querer ou para deixar de querer, amar ou deixar de odiar. Nossas paixões brotam e arrefecem à revelia de nossas decisões. Em suma, nossa vontade não é livre, nossas atitudes sempre serão influenciadas por fatores exteriores a nós e, sobretudo, pela nossa psicofisiologia.³⁴⁹

Maria das Graças de Souza observa que essa característica ontológica deve ser considerada quando pensamos num projeto humano de felicidade. A consciência do determinismo nos torna cômicos dos nossos limites quanto a essa aspiração vital. Contudo, a despeito do determinismo, Maria das Graças frisa que a felicidade, para Diderot, exige de cada indivíduo, antes de tudo, que este siga de maneira razoável as suas inclinações naturais,

³⁴⁸ DIDEROT, D. *Suplemento à Viagem de Bougainville*. p. 145.

³⁴⁹ PIVA, P. J. L. *O Ateu Virtuoso*. p. 103.

ou seja, as manifestações que emanam da dinâmica do nosso corpo, o qual, recordando, seria matéria e nada mais além de matéria:

A afirmação desse determinismo orgânico, que estabelece 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.” Aliás, o consentimento à própria organização, ou constituição, será, para Diderot, a primeira condição da felicidade³⁵⁰.

Portanto, sendo o homem um ser determinado pela sua constituição psicofisiológica e a felicidade uma espécie de presente da natureza por termos consentido às nossas inclinações naturais, como os sentimentos, os desejos e demais apetites - nossas manifestações materiais rigorosamente falando -, poderíamos concluir, em um primeiro momento, que a vida em sociedade estaria comprometida, na medida em que toda norma ou preceito seria contrário aos nossos ímpetos. Nessa linha de raciocínio, a moral em si seria um obstáculo à nossa felicidade e, conseqüentemente, Diderot seria um libertino imoralista, um hedonista egoísta e cínico, como os personagens de outro materialista, o Marquês de Sade.

Mas, em Diderot, o materialismo não desemboca num imoralismo individualista. Ao contrário. Para o filósofo francês, há um princípio, um fundamento norteador das ações humanas em coletividade, uma noção, portanto, viabilizadora de uma moral materialista. Diderot enfatiza que os atos humanos deveriam ter em vista não só o interesse particular, mas, sobretudo, o bem geral, como podemos ler nas palavras do personagem Oru, no diálogo com o capelão, na sua obra *Suplemento à Viagem de Bougainville*:

Queres saber, em todos os tempos e em todos os lugares, o que é bom e mau? Apega-te à natureza das coisas e das ações; a tuas relações com teu semelhante; à influência de tua conduta sobre tua utilidade particular e o bem geral. Estás delirando, se crês que haja algo, seja no alto, seja embaixo, no universo, que possa acrescentar ou subtrair às leis da natureza. Sua vontade eterna é que o bem seja preferido ao mal, e o bem geral ao bem particular.³⁵¹

A proposta de um interesse particular vinculado ao bem geral como fundamento de uma moral vai de encontro ao determinismo materialista. Esclareçamos: no entender de Diderot, o homem não é livre do ponto de vista metafísico, isto é, não há livre-arbítrio, e, portanto, a vontade humana não é indeterminada, causa de si mesma. Ao contrário,

³⁵⁰ SOUZA. *Natureza e Ilustração*. p. 94.

³⁵¹ DIDEROT, D. *Suplemento à Viagem de Bougainville*. São Paulo. Abril Cultural. 1979. p. 144.

suas ações, e até mesmo sua necessidade de ser feliz, são consequências inelutáveis da sua constituição física. Em contrapartida, o mesmo Diderot conclama os indivíduos a, em casos de conflitos com o interesse particular, em última instância, optarem pelo interesse coletivo nas suas decisões, o que significa muitas vezes sacrificar prazeres pessoais, logo, ir contra as determinações do nosso ser, mais exatamente, do nosso corpo. O filósofo demonstra esse processo em um documento de 1756³⁵², *A Monsieur Landois*, no qual toma a sua vida como exemplo: “Eu estou entre duas potências, uma das quais me mostra o bem e outra que me inclina para o mal. É preciso tomar partido.”³⁵³ Na sequência, Diderot explica que, no início, a escolha pelo caminho correto é difícil, mas depois se torna um hábito: “Chega um tempo em que o sacrifício da paixão não custa mais nada.”³⁵⁴

Maria das Graças de Souza diz que a solução dessa aparente contradição está na noção de paradoxo na filosofia diderotiana: “O paradoxo envolve, por assim dizer, duas ‘verdades’ que aparentemente se excluem, mas que, de fato, se reconciliam.”³⁵⁵ A primeira dessas “verdades” é que as ações humanas são consequências da constituição física e, por isso, não devem ser julgadas moralmente; mas isso não significa que elas não devam estar sujeitas ao código civil, que deve sempre observar o bem coletivo como regra. Maria das Graças ainda argumenta:

[...] 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. Assim, não há porque 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 a sociedade.³⁵⁶

³⁵² Paulo Jonas de Lima Piva, no seu livro *O Ateu Virtuoso*, destaca que, mesmo que a obra tenha sido escrita em 1756, ou seja, antes das principais obras materialistas diderotianas, ela pode ser definida como uma importante síntese das ideias do filósofo: “À primeira vista, a *Carta a Landois* parece ser um esboço - ou uma síntese simultaneamente, dependendo da perspectiva adotada - das consequências do determinismo materialista na moral. Esboço, se a focalizarmos de um ponto de vista estritamente cronológico, isto é, se a lermos de um ponto de vista produzido dezesseis anos antes do *Suplemento à viagem de Bougainville*, dezoito anos antes do *Diálogo de um Filósofo com a Marechala de...*, e vinte e seis anos antes do *Ensaio sobre os reinos de Claudio e Nero*, obras nas quais o pensamento moral de Diderot adquire forma e consistência. Também treze anos antes de *Diálogo entre d’Alembert e Diderot* e de *O sonho de d’Alembert*, e sete anos após a publicação da *Carta sobre os cegos*, três referências importantes que contêm as principais hipóteses materialistas do enciclopedista. Entretanto, quando lida de modo retroativo, isto é, à luz das obras sobreditas, encontramos na *Carta a Landois* um resumo das questões fundamentais da filosofia de Diderot” (PIVA, *O Ateu Virtuoso*, p. 142).

³⁵³ DIDEROT, D. “A Monsieur Landois” in DIDEROT, D. *Correspondance I* (1713-1757). Paris. Les Editions de Minuit. 1955. p. 212.

³⁵⁴ Idem. p. 212.

³⁵⁵ SOUZA. *Natureza e Ilustração*. p. 100.

³⁵⁶ Idem. p. 103.

Arthur Wilson, sobre essa questão, esclarece que Diderot alega que o ser humano é modificável e que isso contribui para que ele possa agir em prol do coletivo. Em suas palavras:

Diderot também acreditava – e isso era de suprema importância em sua doutrina ética – que o homem é modificável. O homem não é “livre”, mas é plástico. Ele não é livre para agir por mero capricho, pois deve agir necessariamente dentro dos limites de todos os fatores variáveis de sua experiência prévia. Mas esses fatores variáveis podem ser modificados e então, naturalmente, o homem também será modificado³⁵⁷.

Como exemplo deste paradoxo, podemos analisar a situação descrita por Diderot na carta dirigida *A Monsieur Landois*. O filósofo discorre sobre a necessidade de punir publicamente um crime, pois isso gera um bom exemplo, que ajuda no processo de mudança nos outros: “[...] o homem bom ou mau, ele não é livre, o homem é um ser que muda, é por isso que devemos destruir o mau em praça pública.”³⁵⁸ Para Diderot, as consequências de tal atitude é contribuir na formação dos demais cidadãos, que podem se transformar pelos “efeitos dos exemplos, dos discursos, da educação, do prazer, da dor, das quantidades, da miséria, etc.”³⁵⁹ Também podemos citar como exemplo desta situação paradoxal na obra diderotiana o conceito de justiça defendido pelo filósofo francês no verbete *Direito Natural*, pois frente à natureza instável do homem, governado por suas paixões, o que define a justiça ou injustiça de um ato é o bem comum, como lemos na seguinte passagem:

Mas se tiramos do indivíduo o direito de decidir sobre a natureza do justo e do injusto, onde apresentaremos esta grande causa? Onde? Diante do gênero humano; é a ele que cabe decidi-la, porque o bem de todos é sua única paixão. As vontades particulares são suspeitas; elas podem ser boas ou más, mas a vontade geral é sempre boa, nunca se engana, nunca se enganará.³⁶⁰

Diderot ainda completa o seu argumento reforçando que o homem deve ter como dever observar o bem comum como regra da sua vida:

O indivíduo deve dirigir-se à vontade geral para saber até que ponto deve ser homem, cidadão, súdito, pai, filho e quando lhe convém viver ou morrer. Cabe à vontade geral fixar os limites de todos os deveres. Tens o mais sagrado direito natural a tudo o que não for contestado pela espécie inteira. É ela que te esclarecerá sobre a natureza de teus pensamentos e desejos. Tudo o que conceberes e meditares será bom, grande, elevado e sublime se for do interesse geral e comum. A única

³⁵⁷ WILSON. *Diderot*. p. 728.

³⁵⁸ DIDEROT, D. *A Monsieur Landois*. p. 214.

³⁵⁹ Idem. p. 214.

³⁶⁰ DIDEROT, D. “Direito Natural”, in DIDEROT, D. & D’Alembert, J. R. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. São Paulo. Editora UNESP. 2006. p.80.

qualidade especial de tua espécie é aquela que exige também de todos os seus semelhantes para a tua felicidade e para a felicidade deles. Esta conformidade entre ti e todos eles, e deles todos contigo é que irá assinalar quando é que saíste e quando é que permaneceste em tua espécie. Portanto, nunca a perca de vista, sob o risco de ver enfraquecer em teu entendimento as noções de bondade, justiça, humanidade, virtude. Dize-te sempre: “Eu sou homem, e meus únicos direitos naturais verdadeiramente inalienáveis são os da humanidade.”³⁶¹

Portanto, para Diderot, um código moral válido e que atingisse o seu objetivo deveria conciliar os desejos naturais, provenientes da constituição psicofisiológica do indivíduo, com o bem comum, estabelecendo, assim, os valores da sociabilidade. Analisemos a seguir como Diderot definirá o papel da mulher nesta proposta moral.

4.3 – A mulher na moral natural diderotiana

Como apresentamos até aqui, a moral natural diderotiana propõe conciliar as manifestações psicofisiológicas imanentes da constituição material dos indivíduos com o bem comum. Analisaremos agora o papel da mulher dentro desta conjectura, enfatizando os seguintes temas: sexualidade, maternidade, casamento, virgindade e adultério. Cabe esclarecer que estas questões e os valores morais que elas envolvem são temas constantes na análise diderotiana sobre a moral feminina.

4.3.1 A sexualidade como necessidade natural

Em *Suplemento*, Diderot define o sexo como “um prazer inocente, ao qual a natureza, a soberana senhora, nos convida a todos.”³⁶² Neste contexto, as mulheres taitianas poderiam manifestar o seu desejo sem culpa ou reprimendas, como lemos neste trecho:

Há apenas um momento, a jovem taitiana, esperava com impaciência que a mãe (autorizada pela idade núbil) lhe erguesse o véu e lhe pusesse a nu o colo. Ela se sentia orgulhosa por excitar os desejos, e por atrair os olhares amorosos do desconhecido, de seus parentes, de seu irmão, aceitava sem terror e sem vergonha, em nossa presença, em meio a um círculo de inocentes taitianos, ao som das flautas, entre as danças, as carícias daquele que seu jovem coração e a voz secreta de seus sentidos lhe designavam.³⁶³

³⁶¹ Idem. p. 81.

³⁶² DIDEROT, D. *Suplemento*. p. 142.

³⁶³ DIDEROT, D. *Suplemento à Viagem de Bougainville*. p. 140.

Em outra passagem o filósofo equipara o desejo feminino ao masculino: “Cantou-se o hino, o hino que te exortava a ser homem, que exortava a nossa filha a ser mulher, e mulher complacente e voluptuosa”³⁶⁴; portanto, para Diderot, a sexualidade feminina era algo natural. A abordagem tão direta sobre a questão não é uma novidade em sua obra, uma vez que a sexualidade feminina já havia sido tratada direta ou indiretamente em outros textos do autor. Citemos alguns exemplos.

Em *Sobre as Mulheres*, Diderot, após apontar os motivos que o levaram a escrever a obra, inicia sua análise sobre a sexualidade feminina, mais precisamente sobre o orgasmo feminino. Para Diderot, o orgasmo masculino é algo recorrente, não tendo os homens nenhum problema para alcançá-lo. Já para a mulher, a situação era bem diferente:

Esta sensação, que eu consideraria de bom grado como epilepsia passageira, é rara para elas, e não deixa nunca de vir quando nós chamamos. [...] Menos senhoras de seus sentidos do que nós, a recompensa destes é para elas menos rápida e menos segura. Centenas de vezes sua expectativa é enganada. Organizadas bem ao contrário de nós, o móvel que solicita nelas a voluptuosidade é tão delicado, e a sua fonte fica tão afastada, que não é extraordinário que ela não venha ou se extravie.³⁶⁵

No romance *A Religiosa*, a questão do orgasmo retorna. Diderot narra uma intensa troca de carícias que leva a personagem principal, Suzanne, e a madre superiora, ao clímax:

[...] E ela tirou-me o escapulário e o véu do pescoço e da cabeça tombaram, esparsos, sobre os ombros descobertos; meu peito estava seminu, seus beijos expandiram-se por meu pescoço, meus ombros descobertos e meu peito seminu. Percebi então, pelo tremor que a assaltava, pela perturbação de suas palavras, pelo desvario dos olhos e das mãos, os joelhos que se apertavam contra os meus, o ardor com que me abraçava, que a doença não tardaria a tomar conta dela. Não sei o que se passou em mim; mas fui presa de um pavor, de um estremecimento e de um desfalecimento que me comprovava a suspeita de que se tratava de um mal contagioso.³⁶⁶

O tema também é abordado no romance *Jóias Indiscretas*. No capítulo XVIII, os dois personagens principais, o rei Mangogul e sua amante Mirzoza, viajam para terras distantes buscando novos conhecimentos. Nesta jornada, encontram uma ilha onde a sexualidade é tratada de forma diferente da do seu país³⁶⁷, uma vez que as necessidades

³⁶⁴ Idem. p. 140.

³⁶⁵ DIDEROT, D. *Sobre as Mulheres*. p. 220.

³⁶⁶ DIDEROT, D. *A Religiosa*. p. 151.

³⁶⁷ Como destaca Franklin de Matos, era recurso comum na literatura do século XVIII recorrer ao olhar estrangeiro para julgar a sua sociedade: “[...] Segundo recurso em voga no tempo, para saber aquilo que se passa conosco é preciso interrogar o outro; ninguém revela melhor os segredos da visão ou as origens da língua do que

femininas também são consideradas em um relacionamento sexual, como observamos neste trecho do diálogo: “Ora, como querer que uma moça de dezoito anos, viva como uma diabinha, se contente estritamente com um velhote sexagenário e frígido?”³⁶⁸ Nas terras longínquas, para prever o sucesso da relação de um casal, realizava-se uma cerimônia em que se media, com termômetros, a temperatura dos órgãos genitais de ambos. Se a temperatura fosse parecida, a vida conjugal era considerada válida, mas se a diferença fosse muito grande, a união não se efetivava.³⁶⁹ As mulheres que alcançavam temperaturas acima das masculinas convertiam-se em cortesãs, condição, aliás, extremamente respeitada na ilha; já as que tinham baixa temperatura, tinham como destino o celibato, situação que podia ser alterada com uma medição futura. Além da aferição da temperatura, eram comparadas as formas dos órgãos genitais do casal, que, por serem parecidas com formas geométricas, também deveriam ter uma harmonia, para que a relação obtivesse êxito.³⁷⁰

Para Diderot, tanto as mulheres quanto os homens sofreram as consequências da condenação da sexualidade pela religião. Segundo o filósofo, a sexualidade é algo inerente à condição humana, porém, em consequência da difusão dos dogmas religiosos, ela passou a ser considerada pecaminosa e sua prática foi revestida de regras e proibições. Para ilustrar esse argumento diderotiano, podemos recorrer a uma passagem do *Suplemento*, no qual o ancião relata estas mudanças nos nativos:

A ideia do crime e o perigo da moléstia entraram contigo entre nós. Nossos gozos, outrora tão doces, são acompanhados de remorsos e de horror. Esse homem negro, que está perto de ti, que me escuta, falou a nossos rapazes; não sei o que disse a nossas filhas, mas nossos rapazes hesitam, mas nossas filhas enrubescem. Embrenha-te, se quiseres, na floresta escura na companhia perversa de teus prazeres; mas concede aos bons e simples taitianos que se reproduzam sem pejo, à face do céu e em plena luz.³⁷¹

Diderot expressa essa mesma opinião no romance *Joias Indiscretas*. Essa observação ocorre no mesmo capítulo da viagem às terras distantes, no momento em que narra uma situação inusitada e, por que não dizer estranha, aos valores franceses. Na ilha, quando um rapaz ia participar da cerimônia do termômetro, descrita anteriormente, e não conseguia uma ereção, uma mulher poderia masturbá-lo, num ato denominado “ressurreição

o cego ou o mudo. Essa tentativa de ‘ver pelos olhos de outrem’ explica o prestígio então desfrutado pela forma de diálogo socrático e pelo tema da viagem” (MATOS, F. “Juras Indiscretas” in MATOS, F. *O Filósofo e o comediante*. Belo Horizonte. UFMG. 2001. p. 98).

³⁶⁸ DIDEROT, D. *Joias Indiscretas*. São Paulo. Editora Global. 1999. Joias indiscretas. p.85.

³⁶⁹ Cf. DIDEROT, D. *Joias Indiscretas*. São Paulo. Editora Global. 1999. p. 86.

³⁷⁰ Cf. Idem. p. 88.

³⁷¹ DIDEROT, D. *Suplemento à viagem de Bougainville*. p. 276.

do morto.”³⁷² Esta assistência feminina elevava a colaboradora à condição de devota e edificada perante a sua sociedade. Analisando a situação, o sacerdote destaca que a sexualidade ganha contornos diferentes de acordo com o cenário cultural em que acontece: “Como vê estrangeiro! [...] -, tudo é opinião e preconceito! Chama-se de crime em sua pátria aquilo que consideramos um ato que apraz à Divindade.”³⁷³

Após lermos as passagens acima, poderíamos inferir que a moral natural diderotiana defende a igualdade quanto à prática sexual, isto é, que homens e mulheres teriam o direito de viver plenamente suas escolhas e seus desejos. Mas tal conclusão seria precipitada, uma vez que esta condição autônoma estava somente ao alcance dos homens, pois Diderot fazia uma ligação direta entre a vida sexual feminina e a procriação. Esta posição fica evidente no trecho do *Suplemento*, no qual Oru explica ao capelão os motivos de algumas mulheres utilizarem véus negros e cinzas:

Capelão – [...]. O que são esses véus negros que deparei por vezes?

Oru – O signo da esterilidade, vício de nascença, ou consequência da idade avançada. Aquela que larga esse véu e se mistura com os homens é uma libertina, aquele que levanta o véu e se aproxima de uma estéril é um libertino.

Capelão – E os véus cinzentos?

Oru – O signo da doença periódica. Aquela que larga esse véu e se mistura com os homens é uma libertina; aquele que o levanta e se aproxima da mulher doente é um libertino.³⁷⁴

Elisabeth de Fontenay nota que, ao estabelecer que a sexualidade feminina deveria se restringir à reprodução, Diderot contraria a proposta de uma sociedade igualitária e feliz, tal qual o modelo da moral natural vivenciada no Taiti: “De fato, o Taiti, nessa sociedade igualitária e feliz em que reina o amor livre, livre inclusive quanto ao incesto, há seres humanos que não têm o direito ao amor: as mulheres estéreis.”³⁷⁵ Nessa questão Diderot se aproxima bastante da moral tradicional, na qual a sexualidade feminina é definida de duas maneiras bastante distantes, como observa Sara F. Matthews Grieco:

Aos olhos das autoridades religiosas e civis existiam, basicamente, dois tipos de comportamento sexual, um aceitável e outro repreensível. O primeiro era o conjugal e praticado em função da procriação. O segundo era governado pela paixão amorosa e pelo prazer sensual, os seus resultados disformes ou ilegítimos, e a sua lógica a da esterilidade³⁷⁶.

³⁷² DIDEROT, D. *Jóias Indiscretas*. p. 88.

³⁷³ Idem. p. 88.

³⁷⁴ Idem. p. 149.

³⁷⁵ FONTENAY, E. *Diderot y el materialismo encantado*. México. EFE. p. 145.

³⁷⁶ GRIECO, S. F. M. “O corpo, aparência e sexualidade” in DUBY, G & PERROT, M. *História das Mulheres – Do Renascimento à Idade Moderna*. Porto. Editora Afrontamento. 1991. p. 95.

Diderot, portanto, não negava o direito da sexualidade à mulher e, inclusive, reconhecia o sexo feminino como portador de desejos e necessidades, mas, ao limitar a atividade sexual feminina à concepção, ele repete, de certa forma, toda uma tradição que ele insiste em negar, e os dogmas religiosos que ele batalha para combater. Analisemos agora a situação da mulher frente à maternidade, que se transforma em uma vocação, ou melhor, uma obrigação, para o sexo feminino.

4.3.2 A maternidade como determinação

Em *Suplemento à Viagem de Bougainville*, a maternidade aparece como a vocação natural da mulher, ou seja, sua realização como pessoa ocorre no momento em que ela se torna mãe, como lemos nas palavras desta nativa do Taiti:

Honra-me na cabana e entre os meus, eleva-me ao grau das minhas irmãs, que zombam de mim. Asto, a mais velha, já tem três filhos. Palli, a segunda, tem dois, e Thia não tem nenhum! Estrangeiro, honesto estrangeiro, não me repilas! Torna-me mãe, faze-me um filho que um dia eu possa passear pela mão, ao meu lado, no Taiti, que se veja dentro de nove meses preso ao meu seio, do qual eu me sinta orgulhosa, e que faça parte de meu dote, quando eu passar da cabana de meu pai a uma outra. Serei talvez mais afortunada contigo do que com os nossos jovens taitianos. Se me concederes esse favor, nunca mais te esquecerei; eu te abençoarei por toda minha vida; escreverei teu nome em meu braço e no de teu filho; pronunciá-lo-emos incessantemente com alegria; e, quando deixares esta plaga, meus votos te acompanharão sobre os mares até que tenhas chegado a teu país.³⁷⁷

Sem filhos, a mulher não era respeitada pela sociedade, como podemos observar na zombaria enfrentada por Thia em virtude da sua infertilidade e também na utilização dos véus negros pelas mulheres estéreis, o que denunciava e determinava a sua condição para todos.³⁷⁸ Além disso, as mulheres inférteis eram responsabilizadas pela sua situação: “Thia, deves ter algum defeito que afasta de ti os homens. Corrige-te, minha filha, em tua idade, eu já era três vezes mãe.”³⁷⁹ Ainda nas palavras da mãe de Thia, encontramos o destino das mulheres sem filhos, um caminho marcado pelo abandono e pela solidão: “Mas Thia, o que está pensando? Não ficas grávida, tens dezenove anos, já deverias ter dois filhos e

³⁷⁷ DIDEROT, D. *Suplemento à Viagem de Bougainville*. p. 280

³⁷⁸ Idem. p. 149.

³⁷⁹ Idem. p. 286.

não tens nenhum. Quem se encarregará de ti? Se perdes assim teus jovens anos, que farás na velhice?³⁸⁰

A valorização da maternidade promovida por Diderot no *Suplemento* também é encontrada no texto *Sobre as Mulheres*, porém, neste, o filósofo, além de associar a realização feminina à maternidade, aponta os perigos e as dificuldades que as mulheres enfrentam nessa condição: “O estado de gravidez é penoso para quase todas as mulheres. É em meio a dores, com perigo de sua vida, à custa de seus encantos, e amiúde em detrimento de sua saúde, que elas dão à luz os filhos.”³⁸¹

Ao propor este reconhecimento da identidade feminina no exercício da maternidade, Diderot faz coro com um grupo de pensadores que buscavam resgatar e valorizar o papel das mães na sociedade. Segundo Elisabeth Badinter, durante os séculos XVII e XVIII, ocorreu um processo de indiferença dos pais em relação aos seus filhos. Para ela, alguns fatores ilustram este processo. Vejamos.

O primeiro deles é que neste período existia pouco contato entre pais e filhos. Logo após o nascimento a criança era entregue à ama de leite, que a criava na primeira infância, longe da família natural. Ao retornar ao lar, sua educação era de responsabilidade das governantas e preceptores e durante a adolescência era enviada ao internato, onde completava sua formação. Badinter observa que havia, na época, uma indiferença em relação às mortes prematuras de crianças, explicada pelo elevado número de óbitos na primeira infância, resultante de doenças e das condições gerais da vida, mas também pela separação e falta de contato entre pais e filhos. Quanto a isso, não podemos deixar de comentar que a relação de Diderot com sua filha Angelique era uma exceção e não uma regra, uma vez que o filósofo, como já dissemos, cuidou pessoalmente da formação da menina, preocupando-se inclusive com sua educação sexual.

Neste processo, Badinter também destaca que havia um amor seletivo dos pais pelos seus filhos. Os mais velhos, que por lei seriam os herdeiros, recebiam maiores atenções de seus pais: “[...] a mãe conserva junto de si o mais velho durante a primeira infância. Amamenta-o e cuida dele pessoalmente. Mas não hesita em enviar os outros para viver na casa de uma ama, e com ela os deixa por longos anos.”³⁸²

O último fator apontado pela pesquisadora que comprova a indiferença dos pais pelos seus filhos é a recusa do aleitamento. Entre os argumentos elencados pelas

³⁸⁰ Idem. p. 286.

³⁸¹ DIDEROT, D. *Sobre as Mulheres*. p. 224.

³⁸² BADINTER, E. *O Mito do Amor Materno*. p. 91.

mulheres para recusar a amamentação estão o de que era fisicamente prejudicial para a mãe, o de que causaria a perda da beleza feminina, o fato de ser considerado um ato ridículo e repugnante pela sociedade e, enfim, a recusa masculina de manter relações sexuais nesse período.³⁸³ No conto *Madame de La Carlière* encontramos um exemplo de como a amamentação nesse período não era considerada um ato natural: “Desroches teve um filho da Sra. de La Carlière [...]. Ela quis absolutamente amamentá-lo. Foi um longo e perigoso intervalo para um homem jovem de temperamento ardente e pouco afeito a essa espécie de regime.”³⁸⁴ Também podemos citar como exemplo dos preconceitos sobre o aleitamento, a resposta do marido de Madame d’Épinay ao pedido de autorização desta para amamentar o seu filho:

Esta é uma das ideias doidas que algumas vezes invadem a cabeça de minha pobre mulherzinha. Vós, aleitar vosso filho? Pensei em morrer de rir. Mesmo que fosseis forte para isso, acreditais que eu concordasse com tal ridículo? [...] Minha querida, qualquer que possa ser o parecer dos senhores parteiros e médicos, abandonai absolutamente esta ideia. Não há bom senso nisto. Que diabo de satisfação pode-se sentir aleitando uma criança? Que velhas tagarelas vos deram esta ideia?³⁸⁵

Segundo Badinter, a alteração deste quadro marcado pelo distanciamento entre pais e filhos ocorreu no último terço do século XVIII, em razão da combinação de três discursos: o primeiro, de ordem econômica; o segundo, em consequência da divulgação das ideias iluministas; e o último foi resultado da difusão dos dois primeiros pela sociedade. Neste trabalho nós nos dedicaremos a analisar os dois primeiros discursos, uma vez que os encontramos exemplificados diretamente na obra diderotiana. Quanto ao terceiro, que trata da propagação deles, somente registraremos o que diz a pesquisadora: foi um processo longo, que teve início no século XVIII e se concretizou no século XX, quando a ideia de amor e de sacrifício materno se enraizou na sociedade europeia.

A valorização da maternidade tinha como objetivo, além de reafirmar o papel da mulher, defender o aumento da população, que, segundo a teoria econômica em vigor, significava o aumento da riqueza de um país, como lemos nas palavras de Oru, neste trecho do *Suplemento*:

³⁸³ Idem. p. 91.

³⁸⁴ DIDEROT, D. “Madame de La Carlière” in DIDEROT, D. *Obras II – Estética, Poética e Contos*. São Paulo. Editora Perspectiva. 2000. p. 335.

³⁸⁵ BADINTER, E. *Emile, Emile*. p. 111.

Uma criança é um bem poderoso, porque deve tornar-se um homem; por isso, dedicamos-lhes um desvelo inteiramente diverso ao das nossas plantas e de nossos animais. Uma criança que nasce ocasiona alegria doméstica e pública; é um acréscimo de fortuna para a cabana e de força para a nação; são braços e mãos a mais no Taiti; vemos nela um agricultor, um pescador, um caçador, um soldado, um esposo e um pai.³⁸⁶

Segundo Badinter, os pensadores da época buscavam explicações para o baixo crescimento demográfico francês e discutiam quais seriam as consequências deste fato para o desenvolvimento econômico da França. Neste contexto, o papel da criança ganha uma nova dimensão: “A verdade é que a criança, especialmente em fins do século XVIII, adquire um valor mercantil. Percebe-se que ela é, potencialmente, uma riqueza econômica.” A maternidade então ganha ares de política pública, como lemos novamente nas páginas diderotianas: “Eles pensam que o momento de enriquecer a nação e a família com um novo cidadão é chegado, e se glorificam com isso. Eles comem para viver e crescer; eles crescem para multiplicar-se e não veem nisso nem vício, nem vergonha.”³⁸⁷ Sobre esse assunto, Renato Janine Ribeiro conclui que a discussão sobre a sexualidade no Taiti também tem um viés político que busca, por meio do prazer, atender às necessidades do bem comum:

[...] Diderot, no Suplemento à viagem de Bougainville, fará o elogio da ilha do Taiti, onde – invenção sua – o amor é livre; mas fica claro que isso é apenas um recurso para a imaginária sociedade taitiana ter mais filhos, até porque a vida sexual é proibida aos homens e mulheres estéreis. O prazer é um meio, o mais agradável, para satisfazer esse fim: de modo que o desejo serve de instrumento a uma política de expansão demográfica, tida, no século XVIII, como uma das mais eficazes para o desenvolvimento econômico.³⁸⁸

Badinter diz que a segunda proposta de valorização da maternidade e da relação entre pais e filhos foi o retorno à natureza, defendido pelos pensadores iluministas. No caso diderotiano, pensador da corrente materialista, a natureza assume o comando das ações humanas, como comenta Eliane Robert Moraes: “Os materialistas do século XVIII consideravam que bastava que a natureza fosse reintegrada nos direitos que lhe cabem para Deus perder os seus, Deus é a natureza desapossada.”³⁸⁹ As mulheres, segundo a teoria diderotiana, teriam sido determinadas pela natureza à maternidade, tanto que suas vidas eram marcadas pelos ciclos da reprodução.³⁹⁰ Tal postura se confirma na argumentação do filósofo,

³⁸⁶ DIDEROT, D. *Suplemento à Viagem de Bougainville*. p. 145.

³⁸⁷ Idem. p. 140.

³⁸⁸ RIBEIRO, R. J. “Literatura e erotismo no século XVIII – O caso de ‘Teresa filósofa’” in NOVAES, A. *Libertinos libertários*. São Paulo. Companhia das Letras. 1996. p. 219.

³⁸⁹ MORAES, E. R. *Marques de Sade: um libertino no salão dos filósofos*. São Paulo. EDUC. 1992. p. 26.

³⁹⁰ DIDEROT, D. *Sobre as Mulheres*. p. 224.

quando ele define as mulheres estéreis como infortunadas pela natureza, excluindo-as do processo natural ao qual a mulher teria sido destinada.

A valorização da sexualidade e da maternidade proposta por Diderot no *Suplemento* provocou modificações nos valores que regem o casamento e modificou a forma de avaliar o adultério feminino, como veremos a seguir.

4.3.3 Casamento, virgindade e adultério

Em *Suplemento à Viagem de Bougainville*, Diderot sugere que o casamento é uma instituição que se encontra na natureza:

A – O casamento está na natureza?

B – Se entendeis por casamento a preferência que uma fêmea concede a um macho sobre todos os outros machos, ou a que um macho dá a uma fêmea sobre todas as outras fêmeas; preferência mútua, em consequência da qual se forma uma união mais ou menos durável, que perpetua a espécie pela reprodução dos indivíduos, o casamento está na natureza.³⁹¹

Para Diderot, portanto, a natureza determina as condições para a união entre os sexos: o interesse mútuo e a perpetuação da espécie. Segundo o filósofo, a união deveria ser mantida enquanto houvesse interesse de ambos em participar dela: “O consentimento de habitar uma mesma cabana e dormir no mesmo leito dura enquanto nos sentimos bem com isso.”³⁹² E, no excerto abaixo, Diderot descreve a felicidade da comemoração do anúncio de uma gravidez:

Oru – Como é feliz o momento, para uma jovem e para seus pais, em que sua gravidez é constatada! Ela se ergue; ela corre; ela atira os braços em torno do pescoço de sua mãe e de seu pai; é com transportes de mútua alegria que ela lhes anuncia e que eles ficam sabendo do acontecimento. “Mamãe! Papai! Abraçai-me; estou grávida! – É realmente verdade? – Verdade mesmo. – E quem é o pai? – É fulano...”

Capelão – Como sabe ela o nome do pai da criança?

Oru – Por que há de ignorá-lo? Acontece à duração de nossos amores o mesmo que à de nossos casamentos; é ao menos de uma lua à lua seguinte.³⁹³

³⁹¹ DIDEROT, D. *Suplemento à Viagem de Bougainville*. p. 153.

³⁹² Idem. p. 285.

³⁹³ Idem. p. 148.

Para vivenciar este modelo de casamento, baseado no interesse mútuo e no objetivo da procriação, homens e mulheres tinham no amadurecimento dos seus corpos o aval para o início da vida sexual. Para as mulheres, esse momento era determinado pela mãe, que tirava o véu que cobria o colo da jovem, e esta passava a ter liberdade para escolher com quem teria a primeira relação:

Oru – Este é o principal objeto da educação doméstica e o ponto mais importante dos costumes públicos. Nossos rapazes, até a idade de vinte e dois anos, dois ou três além da puberdade, permanecem cobertos de uma longa túnica, e com os rins cingidos por uma pequena cadeia. Antes de ser tornarem núbeis, nossas filhas não ousariam sair sem um véu branco. Tirar a cadeia, levantar o véu, são faltas que raramente cometem, porque lhes ensinamos desde cedo as suas deploráveis consequências. Mas, no momento em que o macho adquiriu toda a sua força, em que os sintomas viris apresentam continuidade e em que a efusão frequente e a qualidade do líquido seminal nos tranquilizam; no momento em que a jovem murcha, se entedia, sendo de maturidade apta a conceber desejos, a inspirá-los e a satisfazê-los com utilidade, o pai desprende a cadeia do filho e corta-lhe a unha do dedo médio da mão direita. A mãe levanta o véu da filha. Um pode solicitar uma mulher e ser por ela solicitado; outra, passear publicamente com o rosto descoberto e o colo nu, aceitar ou recusar as carícias de um homem. Indicam-se apenas, de antemão, ao rapaz as moças, e à moça, os rapazes que devem preferir.³⁹⁴

No tocante ao início da vida sexual, percebemos uma dupla preocupação em Diderot. A primeira refere-se aos corpos, que deveriam estar prontos para a concepção e a segunda à orientação que os jovens deveriam ter quanto à função da sexualidade em suas vidas. O filósofo já havia manifestado essa preocupação no texto *Sobre as Mulheres* e na educação de sua filha, como já comentamos no terceiro capítulo.

Ao destacar que as relações deveriam ter como princípio o interesse mútuo, Diderot se contrapõe ao modelo tradicional de união, que geralmente impunha à mulher uma situação de submissão. Analisemos dois desdobramentos dessa postura diderotiana.

Ao defender que tanto homens quanto mulheres eram livres para eleger seus pares, Diderot se opõe a toda a uma tradição que subjugava o sexo feminino aos interesses masculinos, muitas vezes transformando - a em moeda de troca ou propriedade. Para Diderot, essa situação era uma constante para as mulheres na sociedade ocidental, como lemos neste trecho do *Suplemento*:

Tão logo a mulher se tornou propriedade do homem, e o desfrute furtivo de uma rapariga foi considerado roubo, viu-se nascer os termos pudor, moderação, decência; virtudes e vícios imaginários, em uma palavra, quis-se erigir entre os dois sexos barreiras que os impedissem de se convidar reciprocamente à violação das leis que

³⁹⁴ Idem. p. 146.

lhes foram impostas, e que produziram amiúde efeitos contrários, aquecendo a imaginação e irritando os desejos³⁹⁵.

Diderot já havia apresentado essa argumentação em *Sobre as Mulheres*, como destacamos no capítulo três, e convém retomá-la neste momento:

A propriedade, que não existia entre os povos selvagens, que era pouca coisa entre os povos pastoris, começa a tornar-se importante entre os povos agrícolas. A desigualdade que não tarda a introduzir-se nas fortunas, deve ocasionar o mesmo na consideração. Então, os laços do casamento não se formam ao acaso; quer-se que eles sejam combinados³⁹⁶.

Para Diderot, a transformação das mulheres em propriedade, ou seja, em moeda de troca, trouxe como consequência o estabelecimento da tirania de um sexo sobre o outro. Diz o filósofo, no *Suplemento*: “É pela tirania do homem, que converteu a posse da mulher em propriedade.”³⁹⁷ Outra consequência dessa situação, para Diderot, é a perda do respeito dos homens pelo sexo feminino: “O miserável camponês de nossos países, que esfalfa a mulher para aliviar o cavalo, que deixa perecer seu filho sem auxílio e chama o médico para o seu boi.”³⁹⁸

O segundo questionamento de Diderot sobre o casamento tido como união baseada no interesse mútuo é quanto ao casamento monogâmico, sem a possibilidade da separação, uma vez que, segundo a doutrina cristã, as uniões deveriam durar até a morte de um dos cônjuges. Para Diderot, os princípios defendidos pela religião ignoram o processo de transformação constante que atinge toda a natureza, incluindo os homens. Encontramos essa argumentação diderotiana no diálogo entre Oru e o Capelão, no qual o sacerdote explica ao nativo porque a religião exige um casamento monogâmico e o nativo apresenta as razões de um casamento nestes moldes serem contrários à natureza:

Oru – Esses preceitos singulares, eu os acho opostos à natureza e contrários à razão [...] Contrários à natureza, porque supõem que um ser pensante, sensível e livre, pode ser propriedade de um ser semelhante a ele. [...] Contrários à lei geral dos seres. Nada com efeito, te parece mais insensato do que um preceito que proscree a mudança que está em nós; que ordena uma constância que não pode existir em nós, e viola a liberdade do macho e da fêmea, encadeando-os para sempre um ao outro; do que uma fidelidade, que limita o mais caprichoso dos gozos ao mesmo indivíduo; que um juramento de imutabilidade de dois seres de carne, à face de um céu que não é um só instante o mesmo, sob antros que ameaçam ruir; embaixo de uma rocha que

³⁹⁵ Idem. p. 154.

³⁹⁶ DIDEROT, D. *Sobre as Mulheres*. p. 227.

³⁹⁷ DIDEROT, D. *Suplemento*. p. 155.

³⁹⁸ Idem. p. 150.

despenca em pó; ao pé de uma árvore que se racha; sobre uma pedra que se abala? Creia-me, vós tornastes a condição do homem pior que a do animal.³⁹⁹

Para Diderot, este tipo de relação estimulava o ciúme e o sentimento de posse, o que poderia resultar em atos violentos:

Nossas filhas e nossas mulheres nos são comuns, tu partilhaste esse privilégio conosco, e vieste acender nelas fúrores desconhecidos. Elas se tornaram loucas em teus braços; e tu te tornastes feroz entre os delas. Elas começaram a odiar-se; vós vos degolastes por elas, e elas voltaram a nós manchadas de vosso sangue⁴⁰⁰.

Para Diderot, esse sentimento de posse e dominação alimentado pelos preceitos religiosos e pela ideia da mulher como propriedade não são condizentes com a natureza humana e se refletem diretamente nos valores que regem o casamento. A proposta diderotiana de casamento, para as mulheres, é a de vivenciar suas escolhas, situação impensável para muitas contemporâneas do filósofo.

Outro conceito que sofre alterações consideráveis na moral natural diderotiana é o de adultério. No trecho abaixo, de um diálogo entre Oru e o Capelão, os dois debatem o tema:

Oru – A mulher, que jurou pertencer apenas ao seu marido, não se entrega nunca a outrem?

Capelão – Nada é mais comum.

Oru – Teus legisladores exercem rigor ou não o exercem: caso o exerçam, são feras que ferem a natureza; se não o exercem, são imbecis que expuseram ao menosprezo sua autoridade por uma proibição inútil.

Capelão – Os culpados, que escapam à severidade das leis, são castigados pela censura geral.

[...]

Capelão – A mulher infiel é mais ou menos desprezada.⁴⁰¹

O trecho acima indica que o autor considera o adultério feminino uma consequência de uma exigência social não respaldada pela natureza, ou seja, ele acredita que, caso houvesse liberdade na escolha dos parceiros e as relações durassem apenas enquanto houvesse interesse mútuo, as traições não existiriam. É então que encontramos o maior choque entre a postura adotada no *Suplemento* e a adotada em *Sobre as Mulheres*. Nesta última o filósofo compara o adultério feminino à prostituição pública, e diz que este contribui

³⁹⁹ Idem. p. 143

⁴⁰⁰ Idem. p. 274.

⁴⁰¹ Idem. p. 144.

para a depravação dos costumes.⁴⁰² Essa dicotomia entre as duas posturas ilustra o pensamento diderotiano sobre o abismo que separa a utopia defendida no *Suplemento* e a realidade apresentada em *Sobre as Mulheres*. Enquanto no primeiro a mulher, regida pelo código natural, tem alguns vislumbres de liberdade, como o direito à escolha do seu parceiro, casamento baseado no interesse mútuo e respeito pela sua vocação para a maternidade, no segundo vivencia o peso da opressão tirânica masculina, que domina suas ações e vontades, e que exerce sobre ela um poder justificado pela religião e por razões econômicas e políticas. Neste contexto, o sexo feminino passa ser uma peça do jogo dominado pelos homens e por seus interesses.

⁴⁰² Cf. DIDEROT, D. *Sobre as mulheres*, p. 230.

Considerações Finais

*Em quase todos os países, a crueldade das leis reuniu-se, contra as mulheres, à crueldade da natureza. Elas foram tratadas como crianças imbecis. Não há espécie de vexame que, nos povos civilizados, o homem não possa exercer impunemente contra a mulher.*⁴⁰³

Para Diderot, a mulher sofria dupla opressão: a primeira, imposta por sua constituição psicofisiológica e a segunda, pelos ditames culturais resultantes de questões econômicas e religiosas que sempre submeteram o sexo feminino às imposições de uma sociedade dominada pelos homens e por seus interesses.

Quanto aos infortúnios impostos pela natureza, Diderot oscila entre a tese defendida no *Sonho* de que o sexo feminino é oposto ao masculino, pela similaridade de seus órgãos, e a tese apresentada em *Sobre as Mulheres*, que afirma que o útero determina a identidade feminina. Essa mudança de posicionamento de uma obra para outra não altera sua opinião sobre as mulheres terem uma série de desvantagens impostas pela sua constituição psicofisiológica. Entre elas, uma relação desequilibrada com os sentimentos, uma propensão ao fanatismo e ao histerismo, uma vida marcada pelos ciclos da reprodução e uma atividade intelectual deficitária. Não são poucos os exemplos com que Diderot ilustra essas desvantagens femininas. Lembremos-nos de alguns. Em *O Paradoxo do Comediante*, o filósofo diz que o exagero do sentir feminino surte efeito contrário: ao invés de levar à comoção, desperta, na maioria das vezes, o escárnio. Em *Mme. De La Carlière*, a personagem principal vive os dois extremos do amor; no início, vivencia uma dedicação exclusiva ao seu amado Desroches, mas, ao descobrir a traição do amado, não mede esforços para puni-lo e, ao final, literalmente morre pela dor da decepção. Também não podemos esquecer das desventuras de Suzanne em *A Religiosa*. Nos três conventos por onde passa testemunha as consequências de uma natureza frágil confinada contra a própria vontade aos muros do claustro. Sob o olhar de Suzanne, presenciamos a loucura, o fanatismo religioso, a crueldade e a sexualidade, todas vividas de forma desequilibrada, demonstrando os efeitos da falta de liberdade sobre a constituição psicofisiológica feminina.

A natureza, para Diderot, também determinava a vocação das mulheres para a maternidade, tanto que a sua vida era marcada pelos ciclos da reprodução. Essa vocação

⁴⁰³ DIDEROT, D. “Sobre as Mulheres” in DIDEROT, D. *Obras I – Filosofia e Política*. São Paulo. Editora Perspectiva. 2000. p. 225.

tinha um aspecto dúbio na vida feminina, pois ao mesmo tempo em que determinava a sua identidade e a posicionava socialmente, significava um perigo para as suas vidas, como destaca o filósofo em *Sobre as Mulheres* ao dizer que não era sem dores ou colocando em risco a própria existência que as mulheres se tornavam mães. Reforçando essa vocação natural da mulher para a maternidade, Diderot retoma a questão no *Suplemento*, defendendo as vantagens de uma vida sexual ativa para o sexo feminino, pois só assim seria possível a geração de novos seres, que, além de alegrar a vida das mulheres, eram a possibilidade de ampliar os súditos de uma nação.

Esses pontos destacados por Diderot quanto à maternidade refletem duas preocupações recorrentes daquele período. A primeira diz respeito à valorização da maternidade empreendida pelos filósofos e demais pensadores, que buscavam resgatar a relação maternal, desgastada pelo costume de delegar a terceiros a educação de seus filhos. Já o segundo aspecto revela uma preocupação política e econômica, uma vez que o crescimento populacional era visto como uma fonte de riqueza para as nações, ou seja, estimular as mulheres a terem mais filhos era uma forma de garantir o fluxo constante de riquezas para um Estado.

Apesar de restringir a atividade sexual das mulheres à concepção, não podemos negar que a abordagem de Diderot sobre o tema foi bastante ousada para sua época. Diderot considerava a mulher um ser com desejos e necessidades, e isso fica explícito em várias passagens da sua vasta obra. No *Sonho*, ele sugere às mulheres a masturbação como forma de aliviar as necessidades do corpo e não se comprometer socialmente. Em *A Religiosa*, ele descreve uma relação sexual entre duas mulheres. Em *Joias Indiscretas*, o autor dá voz às vaginas, que narram suas aventuras e Em *Sobre as Mulheres*, ele discute as dificuldades que as mulheres encontram para alcançar o orgasmo. Essa ousadia se comprova se compararmos, por exemplo, os escritos diderotianos sobre as mulheres com as obras do mesmo tema produzidas por Rousseau e Kant. Nestes não encontramos uma única linha que aborda a questão, somente o silêncio, condizente com a postura vigente nos documentos religiosos que norteavam o código de conduta da época.

Ainda como resultante da constituição psicofisiológica feminina, encontramos em Diderot a discussão sobre a capacidade intelectual das mulheres. Para o filósofo, as mulheres tinham uma perspectiva diferente da dos homens sobre o conhecimento. Em *Sobre as Mulheres* o autor afirma que elas não teriam um pensamento sistemático e que, se por um lado, isso não possibilitaria uma reflexão profunda, por outro, as tornaria mais aptas

para a percepção da verdade. Duas personagens de outras obras do filósofo corroboram este segundo aspecto da argumentação diderotiana. A primeira delas é a Marechala, do *Colóquio com a Marechala*. Com ela, o filósofo discute a possibilidade da existência de uma moral laica. No *Sonho* e na *Continuação do Diálogo* a Senhorita de l'Espinasse debate com o médico Bordeu a teoria materialista diderotiana. Se nos textos a argumentação foi com a senhorita de l'Espinasse, na vida real as suas teorias materialistas foram debatidas com a sua amiga e companheira Sophie Volland, como comprova a vasta correspondência entre eles. Além disso, Diderot trabalhou com Madame d'Epinay na direção da *Correspondance Litteraire* e também frequentou os salões organizados pelas damas francesas com o objetivo de estimular o debate filosófico, tão em moda na época.

Ao analisarmos a constituição psicofisiológica feminina construída por Diderot em sua obra materialista, percebemos que ao caracterizar a mulher como um ser infortunado pela natureza ele acabou, mesmo que indiretamente, reforçando o modelo de submissão existente em sua sociedade. Isso porque a aceitação e o respeito às mulheres não passa pela ideia da igualdade entre os sexos, e, portanto, da igualdade de direitos. A proposta diderotiana sugere o respeito, ou por que não, a condescendência, com os seres que possuem uma condição natural inferior aos homens.

Mas, se por um lado o discurso diderotiano não propõe a igualdade de direitos entre os sexos, seu diagnóstico sobre a situação social vivida por suas contemporâneas, fruto de uma história marcada pela dominação e pela humilhação, deve ser valorizado. Em *Sobre as Mulheres*, Diderot traça uma linha do tempo que demonstra que razões econômicas transformaram as mulheres em moeda de troca cujo valor era determinado em razão do interesse de suas famílias. Esta situação, segundo o autor, era ratificada pela religião, como vimos em *A Religiosa*, em que, para se redimir da própria traição e preservar os direitos das filhas legítimas, a mãe de Suzanne a envia ao convento por ser filha bastarda. Já *Mme. De La Carlière* foi obrigada a casar com quatorze anos, por conta de interesses econômicos de seus pais. A ousadia de entregar-se a uma paixão sem a aprovação da família custou a La Craux, de *Isto não é um conto*, a perseguição familiar e da Igreja, que levava personagem a se mudar constantemente a fim de fugir dos algozes.

Diderot também demonstrou que a moral feminina podia ser definida em um único ato. No *Suplemento*, o filósofo narra a história de Miss Polly, que, ao entregar-se à sua primeira paixão de juventude e engravidar encontra a reprovação pública, restando-lhe a prostituição e o desprezo, enquanto o rapaz com o qual se relacionara chega ao cargo de

magistrado da colônia. A moral feminina, portanto, como aponta Diderot neste texto e em *Sobre as Mulheres*, estava intrinsecamente ligada a seu comportamento sexual, tanto que Diderot recomenda a virgindade e a fidelidade feminina como uma forma de proteção das mulheres. Inclusive, ele propõe uma educação sexual para as mulheres, que ao mesmo tempo abordasse os aspectos do corpo humano e as alertasse sobre os efeitos da galanteria masculina, ou seja, para Diderot informação era poder e proteção.

Mesmo que não encontremos na obra diderotiana a defesa explícita da igualdade dos sexos, bandeira de muitos pensadores nos séculos seguintes, não podemos deixar de destacar que algumas das situações retratadas pelo filósofo se mantêm atuais e estão longe de ser resolvidas. Para alguns povos, a sexualidade feminina continua sendo um tabu. Basta recordarmos que a mutilação genital ainda é uma prática recorrente em várias partes do mundo. O tráfico de mulheres e a venda de esposas, inclusive crianças, também não são realidades distantes ou obras de ficção. O desrespeito às mulheres não é praticado somente em locais distantes, longe da cultura que domina o ocidente. Basta olharmos as estatísticas de violência doméstica e de crimes cometidos contra o sexo feminino no Brasil. Segundo dados recentes, a cada cinco minutos uma mulher é espancada em nosso país. Portanto, se hoje, por meio do avanço da ciência, já derrubamos a primeira afirmação diderotiana sobre o sexo feminino, a da inferioridade natural, ainda travamos batalhas diárias para eliminarmos a opressão que pesa sobre as mulheres, que, segundo Diderot, foi construída por uma cultura dominada pelos homens e muitas vezes foi ratificada pela religião.

Bibliografia

I – Obras do Diderot

DIDEROT, D. “A Monsieur Landois” in DIDEROT, D. *Correspondance I* (1713-1757). Paris: Les Editions de Minuit, 1955.

_____ *A Religiosa*. São Paulo: Círculo do Livro, 1973.

_____ “Carta sobre os cegos” in DIDEROT, D. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____ “Colóquio com a Marechala” in DIDEROT, D. *Obras I Filosofia e Política*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

_____ “Continuação do Diálogo” in DIDEROT, D. *Obras I Filosofia e Política*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

_____ *Da Interpretação da natureza e outros escritos*. São Paulo: Iluminuras, 1989.

_____ “Diálogo entre D’Alembert e Diderot” in DIDEROT, D. *Obras I Filosofia e Política*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

_____ “Direito Natural”, in DIDEROT, D. & D’Alembert, J.R., *Verbetes políticos da Enciclopédia*. São Paulo; Editora UNESP, 2006.

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

_____ “Filósofo” in DIDEROT, D. *Obras VI – O Enciclopedista*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

_____ “Isso não é um conto” in DIDEROT, D. *Obras II - Estética, Poética e Contos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

_____ *Jóias Indiscretas*. São Paulo: Editora Global, 1999.

_____ *Lettres à Sophie Volland*. Paris: Éditions Gallimard, 1984.

_____ “Madame de La Carlière” in DIDEROT, D. *Obras II – Estética, Poética e Contos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

_____ “O sonho de d’Alembert” in DIDEROT, D. *Obras I Filosofia e Política*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

_____ *Paradoxo sobre o comediante*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____ “Plano de Uma Universidade” in DIDEROT, D. *Obras I - Filosofia e Política*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

_____ “Princípios Filosóficos Sobre a Matéria e o Movimento” in DIDEROT, D. *Obras I Filosofia e Política*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

_____ “Sobre as mulheres” in DIDEROT, D. *Obras I Filosofia e Política*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

_____ “Suplemento à viagem de Bougainville e ou Diálogo entre A e B” in *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

II – Outras fontes

AGOSTINHO, S. *Dos Bens do Matrimônio*. São Paulo: Paulus, 2000.

ANÔNIMO, Tereza *Filósofa*. Porto Alegre: L&PM, 2000.

ARISTÓTELES, A *Política*, São Paulo: Escala, 2010.

Bíblia Sagrada. São Paulo: Paulus, 2008.

CHÂTELET, G.E.T.B. *Discurso sobre a felicidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

D’ALEMBERT, J. *Ensaio sobre os elementos da Filosofia*. Campinas: Unicamp, 1994.

D’EPINAY, L. “Carta de Madame D’Epinay ao Abade Galiane sobre o livro de Thomas” in DIDEROT, D.; THOMAS, A.L.; D’EPINAY, L. *O que é uma mulher?: um debate*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

DESCARTES, R. *Discurso do Método*, São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

KANT, E. “Da diferença entre o sublime e o belo e do sublime” in KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Campinas: Papirus.

MALLET, E.F. JAUCOURT, C.L. DESMAHIS, J.F. “Femme”. In DIDEROT, D. & D’ALEMBERT. J.L.R. *The Encyclopedia of Diderot & D’Alembert*. Disponível em: <http://quod.lib.umich.edu/d/did/>. Acesso em 20 setembro de 2013.

ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril Cultural: 1973.

_____ *Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____ *Emilio ou da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____ *Emilie e Sophie ou Os Solitários*. Porto Alegre: Editora Paraula, 2002.

VOLTAIRE, F. “Mulher sujeitai-vos a seus maridos” in *Caderno de Política e Ética*. São Paulo: USP, 2005, volume 06.

III – Obras Críticas

BADINTER, E. *Émilie, Émilie: a ambição feminina no século XVIII*. São Paulo: Paz e Terra: Duna Duetto, 2003.

_____ *O que é uma mulher?: um debate*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

_____ *Um é o Outro: relações entre homens e mulheres*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

_____ *Um amor conquistado: O mito do amor materno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BERRIOT-SALVADORE. E. “O discurso da medicina e da ciência” in DUBY, G & PERROT, M. *História das Mulheres – Do Renascimento à Idade Moderna*. Porto: Editora Enfrentamento, 1991.

BLOCH, O. *Le Matérialisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

BROWN, P. *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

_____ “Antiguidade Tardia” in ARIÈS, P e DUBY, G. *História da Vida Privada*. São Paulo; Companhia das Letras, 1989.

CASSIRER, E. *A Filosofia do Iluminismo*, Campinas: Editora UNICAMP, 2000.

CRAMPE-CASNABET, M. “A mulher no pensamento filosófico do século XVIII” in DUBY, G. & PERROT, M. *História das Mulheres*. Porto: Editora Enfrentamento, 1991.

DESNE, R. *Os materialistas franceses*. Lisboa: Seara Nova, 1969.

FRANGIOTTI, F. “Introdução” in AGOSTINHO, S. *Dos Bens do Matrimônio*. São Paulo: Paulus, 2000.

FONTENAY, E. *Diderot o el materialismo encantado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

GRIECO, S.F.M. “O corpo, aparência e sexualidade” in completa. in DUBY, G & PERROT, M. *História das Mulheres – Do Renascimento à Idade Moderna*. Porto: Editora Afrontamento, 1991.

GUINSBURG, J. *Diderot: o espírito das Luzes*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.

HENRIQUES, F. *Concepções filosóficas e representações do feminino*. Corvilha, Portugal: Lusosofia, 2012.

HENRIQUES, F. “Rousseau e a exclusão das mulheres de uma cidadania efetiva” in FERREIRA, M. L. R. *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*. São Leopoldo, RS; Ed. UNISINOS, 2010.

HOUBRE, “Inocência, saber, experiência e seu corpo no fim do século XVIII e começo do XX”, in MATOS, M.I.S & SOITEH, R. *O corpo feminino em debate*. São Paulo: UNESP, 2003.

HUFTON, O. “Mulheres, trabalho e família”, in DUBY, G & PERROT, M. *História das Mulheres – Do Renascimento à Idade Moderna*. Porto: Editora Afrontamento, 1991.

IBRAHIM, A. *Diderot*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2010.

KRYSSING-BERG, G. “A imagem da mulher em Diderot” in *Revue Romane*, 1985.

LEPAPE, P. *Diderot*. Paris:Flammarion, 2000.

MARTIN-HAAG, E. *Diderot ou l’inquiétude de la raison*, Paris: Ellipses, 1998.

MATOS, F. “Filosofia em forma de dicionário” in MATOS, F. *O Filósofo e o Comediante*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

_____ “Juras Indiscretas” in MATOS, F. *O filósofo e o comediante*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

_____ *A cadeia secreta*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

_____ “O Corpo enclausurado” in NOVAES, A. *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras.

MORAES, E. R. *Marques de Sade: um libertino no salão dos filósofos*. São Paulo: EDUC, 1992, p. 26.

PRADO, R. A. *A Jornada e a Clausura*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003, p. 143.

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

_____ *Ateísmo e Revolta*. São Paulo: Alameda Editorial, 2006.

RIBEIRO, R.J. *A Etiqueta no Antigo Regime*. São Paulo; Editora Brasiliense, 1987.

_____ “Literatura e erotismo no século XVIII – O caso de Teresa filósofa” in NOVAES, A. *Libertinos libertários*. São Paulo: Companhia das Letras.

ROMANO, R. *Moral e Ciência – A Monstruosidade no século XVIII*. São Paulo: Senac, 2002.

ROMANO, R. “Introdução” in DIDEROT, D. *A Religiosa*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009, p. 43.

SANTOS, M. C. “Preâmbulo” in DIDEROT, D. *Da Interpretação da Natureza e outros escritos*. São Paulo: Iluminuras, 1989.

_____ “Introdução” in DIDEROT, D. *Da Interpretação da natureza e outros escritos*. São Paulo: Iluminuras, 1989.

SILVA, F. L e. *Felicidade*. São Paulo: Editora Claridade, 2007.

SCHIMITT, E.E. *Diderot ou la philosophie de la séduction*. Paris: Alben Michel, 1997.

SCHOPKE, R & BALADI, M. “Os subterrâneos da filosofia” in DU MARSAIS, C. C. *Filosofia Clandestina: cinco tratados franceses do Século XVIII*. São Paulo: Martins, 2008.

SOUZA, M. das G. de. *Natureza e Ilustração – Sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

VAINFAS, R. *Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão*. São Paulo: Ática, 1986.

VARTANIAN, A. “Introduction” in DIDEROT, D. *Les Bijoux Indiscrets*. Paris: Hermann, 1978.

VERSINI, L. in DIDEROT, D. *Ouvres*. Paris: Éditions Robert Laffont, 1994.

WILSON, A. *Diderot*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2012.