

A vontade geral como modelo ideal: estética e política em Diderot

Ana Portich

Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual Paulista (UNESP), campus de Marília. Doutora em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e autora de *A arte do ator entre os séculos XVI e XVIII – Da commedia dell'arte ao Paradoxo sobre o comediante* (editora Perspectiva).

No verbete "Direito natural" da *Enciclopédia*, Diderot afirma que a vontade geral se associa tanto ao direito natural quanto ao direito positivo, definindo-a nos seguintes termos: "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. [...] Mas [...] quem é o depositário desta vontade geral? Onde irei consultá-la? [...] Nos princípios do direito positivo de todas as nações civilizadas, nas ações sociais dos povos selvagens e bárbaros, nas convenções tácitas dos inimigos do gênero humano entre si e mesmo na indignação e no ressentimento, estas duas paixões que a natureza parece ter colocado até nos animais para compensar a falta de leis sociais e de vingança pública."¹

No capítulo do *Manuscrito de Genebra* em que Rousseau refuta a noção de "Sociedade Geral do Gênero Humano", visa-se justamente à definição de direito natural patenteada por Diderot na *Enciclopédia*. Diderot teria cometido o erro de confundir questão de fato com questão de direito, ao inscrever "um direito natural unívoco 'nos princípios do direito positivo [ou escrito] de todas as nações civilizadas.'"²

Victor Golschmidt completa que, embora a vontade geral enquanto instância legisladora tenha vigência universal, encontrará antagonismos no interior da sociedade

¹ Diderot, Denis. "Direito natural". In: *Verbetes políticos da Enciclopédia*, tradução de M.G. de Souza. São Paulo: UNESP/Discurso, 2006, pp. 80-81.

² Golschmidt, Victor. "Rousseau et le droit". In: *Écrits II*. Paris: Vrin, 1984, p. 148.

ou mesmo se transformará em vontade particular no cômputo das demais nações. Portanto, não se manifesta aí a vontade do gênero humano, a menos que Diderot tenha abusado dos termos.

Outras passagens do verbete "Direito natural" alimentaram a querela: 1) "A todo momento o homem injusto e dominado por paixões sente-se levado a fazer a outro o que não gostaria que lhe fizessem"; 2) "é preciso raciocinar em tudo, porque o homem não é somente um animal, mas um animal que raciocina"; 3) "O homem que só escuta sua vontade particular é inimigo do gênero humano"; 4) "A vontade geral é em cada indivíduo um ato puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões sobre aquilo que seu semelhante tem o direito de exigir."³

As afirmações de Diderot são alvo de Rousseau no *Manuscrito de Genebra*: "De fato, ninguém negará que 'a vontade geral [seja] em cada indivíduo um ato puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões sobre aquilo que seu semelhante tem o direito de exigir'. Mas onde se encontra o homem que consiga assim se separar de si mesmo? E, se cuidar de sua própria conservação é o primeiro preceito da natureza, pode-se forçá-lo a considerar a espécie em geral para que ele mesmo se imponha deveres que não lhe pareçam ter ligação com sua constituição particular? [Como] seu interesse pessoal pode exigir que se submeta à vontade geral?"⁴

Rousseau ressalta assim a tendência de Diderot à abstração, à generalização arbitrária. Arbitrária porque se desconsideram particularidades, no caso os pendores individuais e os interesses pessoais frente ao bem comum. A objeção de Rousseau justifica a leitura de Goldschmidt, contrária à identificação entre direito positivo e direito natural, o que lhe parece flagrante no artigo de Diderot. Guerra, família, escravidão, comércio são convenções estabelecidas, inscritas na história, portanto as regras que presidem a essas instituições não constituem leis derivadas da natureza.

Alguns anos antes, no entanto, Diderot havia repreendido Rousseau por adotar o mesmo procedimento. Como consta do verbete "Hobbesianismo", Rousseau teria incorrido no erro de inferir o universal *a contrario* do particular, "defeito próprio dos sistemáticos:

³ Diderot, Denis. "Direito natural", pp. 78-81.

⁴ Rousseau, Jean-Jacques. *Manuscrit de Genève*. In: *Oeuvres complètes III*. Pléiade. Paris: Gallimard, 1964, pp. 286-287.

o de generalizar fatos particulares e dobrá-los com habilidade a suas hipóteses." Ao dizer que as leis e a formação da sociedade não tornam o homem melhor do que se encontra no estado de natureza, sendo na verdade fatores de depravação, Rousseau teria tomado circunstâncias locais, embora com sinal trocado, como padrão universal. Assim, vivendo "no mundo, no meio de sábios"⁵ cheios de amor-próprio e em constante conflito, Rousseau acaba por definir o homem como naturalmente bom e pacífico.

Lugar-comum das definições de Iluminismo, o combate ao espírito de sistema explica o emprego do argumento da petição de princípio por ambos os autores⁶. Em Diderot, a recusa à sistematização corresponde à negação de uma definição de sistema cuja validade seja absoluta, tomada como uma espécie de reflexo da própria natureza. Ao mesmo tempo, é postulada a validade das descrições, da diversidade de interpretações da natureza⁷. Como demonstra Herbert Dieckmann, o próprio estilo de escrita de Diderot, baseado em conjecturas ou hipóteses deixadas em aberto, expõe sua desconfiança para com generalizações e simplificações. Apesar de seguir um método, que consiste em tomar como ponto de partida um sistema já estabelecido, "não tarda a se deparar com dados que não batem com os princípios sobre os quais o sistema se baseia"⁸. Porque inúmeros fenômenos fogem a qualquer classificação e não se adequam às regras, é impossível penetrar no âmago das coisas, é impossível torná-las transparentes.

Diderot se declara assim antipositivista *avant la lettre*, mas de modo algum assume uma postura antiintelectualista, na medida em que se propõe a conhecer a vontade geral a partir de suas manifestações concretas. Mesmo em termos fisiológicos, a vontade pressupõe discernimento com relação ao desejo: "Diz-se que o desejo nasce da vontade, pelo contrário, do desejo nasce a vontade. O desejo brota do organismo, ser feliz ou infeliz depende de bem-estar ou não. O que se quer é ser feliz."⁹ Se a vontade, do ponto

⁵ Diderot, Denis. "Hobbesianismo". In: *Verbetes políticos da Enciclopédia*, p. 189.

⁶ Ver Cassirer, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, tradução de A. Cabral. Campinas: UNICAMP, 1992, p. 10: "Na Inglaterra e na França, o Iluminismo começa por quebrar o molde obsoleto do conhecimento filosófico, a forma do sistema metafísico. Não acredita mais no privilégio nem na fecundidade do 'espírito de sistema': vê neste não a força mas o obstáculo e o freio da razão filosófica."

⁷ Cf. Idem. *Da interpretação da natureza e outros textos*, tradução de M.C. Santos. São Paulo: Iluminuras, 1989.

⁸ Dieckmann, Herbert. "Système et interprétation dans la pensée de Diderot". In: *Cinq leçons sur Diderot*. Genebra: Droz, 1959, pp. 59-60.

⁹ Diderot, Denis. "Volonté". In: *Éléments de physiologie, cap. VI. Oeuvres I*. Paris: Robert Laffont, 1994, p. 1299.

de vista orgânico, implica um agenciamento do desejo, na vontade geral que se expressa pelo direito positivo, por laços sociais, pelo *éthos* dos malfeitores ou mesmo a revolta contra a iniquidade, manifesta-se preferencialmente o bem comum, que não pode ser confundido com a alternância de interesses particulares no interior de uma sociedade, ou o predomínio de uma potência sobre o conjunto das nações.

Mas o questionamento de Rousseau ainda procede, pois "onde se encontra o homem que consiga assim se separar de si mesmo?"¹⁰ Para Diderot, a espécie humana, em sendo sociável, fornece dois critérios para a verificação concreta da obediência à vontade geral: a precedência do interesse coletivo sobre o interesse individual e a equanimidade sociopolítica – como consta do verbete "Autoridade política" da Enciclopédia, "Nenhum homem recebeu da natureza o direito de comandar os outros."¹¹ Maria das Graças de Souza sintetiza a questão ao afirmar que a relação entre vontade geral e prazer individual se explica "na medida em que Diderot tende a conservar, na sua concepção de sociedade, a doutrina molecular". Assim, "nos seres vivos, as moléculas e os órgãos guardam a sua vida própria, constituindo, no seu conjunto, a vida do organismo inteiro."¹²

Se não há dicotomia entre indivíduo e sociedade, nem entre vontade geral e direito positivo, é preciso saber a que instância cabe o controle ou a observância dos dois critérios acima descritos, atinentes aos desígnios da vontade geral.

Ao enunciar suas teorias sobre o espetáculo, sobre literatura e sobre o ator, Diderot repropõe uma acepção de sistema em que não se possa discernir um "princípio geral; não conheço nenhum dos que acabo de indicar que um homem de gênio não possa infringir com êxito"¹³, diz ele sobre as regras de composição e atuação que havia acabado de enunciar nas *Conversas sobre O filho natural*. No âmbito das artes, o homem pode se colocar no lugar do outro de maneira desinteressada, sem ser regido por paixões, por desejos e inclinações pessoais, os quais por isso mesmo nos afastam da vontade geral. Vale lembrar as seguintes passagens do verbete "Direito natural": "A todo momento o homem injusto e dominado por paixões sente-se levado a fazer a outro o que não gostaria que lhe fizessem. [...] O homem que só escuta sua vontade particular é inimigo do gênero humano."¹⁴

¹⁰ Cf. nota 5.

¹¹ Diderot, Denis. "Autoridade política". In: *Verbetes políticos da Enciclopédia*, p. 37.

¹² Souza, Maria das Graças de. *Natureza e Ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: UNESP, 2002, pp. 128-129.

¹³ Diderot, Denis. "Conversas sobre O filho Natural, III", tradução de F. Saadi. In: Guinsburg, Jacó. *Diderot – Obras V*. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 154.

¹⁴ Cf. nota 4.

Ainda que no âmbito da política não se observasse o bem comum, e conseqüentemente a moral e os costumes estivessem marcados pela corrupção, a ponta-de-lança da vontade geral seria o comediante, por sua falta de engajamento político e devido a seu desregramento moral. Como diz Diderot, "Eles [os atores] são excomungados. Esse público, que não pode dispensá-los, despreza-os. São escravos que se encontram incessantemente sob a vara de outro escravo."¹⁵ Sua moral libertina teria justificado a condição de pária a que a sociedade e a religião relegaram o comediante. Juridicamente era um fora-da-lei, o que se devia sobretudo ao anátema da Igreja, responsável pelos registros civis. Na França, filhos de atores e atrizes não recebiam o sacramento do batismo, portanto não tinham direito de cidadania. Aos comediantes se recusavam os demais sacramentos: não podiam confessar, comungar, contrair matrimônio ou ser enterrados em solo sagrado¹⁶, razão pela qual, no século XVII, as paróquias de Paris negaram sepultura ao próprio Molière. Sem permissão para prestar juramento sobre a Bíblia, o testemunho de atores em processos legais, assim como o das prostitutas, não era digno de fé.

No *Paradoxo sobre o comediante*, o homem de sensibilidade se define por seu apego a valores difundidos por uma sociedade cujos membros não se encontram em igualdade de condições; o homem sensível, portanto, jamais se identifica com pessoas de condição diferente da sua. Somente o ator, indiferente a tudo e a todos, com sangue-frio e discernimento conseguirá "esquecer-se e distrair-se de si mesmo"¹⁷, ao menos de uma noção de si-mesmo autorizada pelo regime absolutista.

É o ator que coloca em prática a máxima do sujeito de direito: colocar-se no lugar de outro, a despeito de sua própria condição, despojando-se dos valores dominantes. A experiência de alteridade que funda a justiça torna-se possível porque, na economia anímica descrita por Diderot, "Somos nós mesmos por natureza; somos um outro por imitação; o coração que supomos ter não é o coração que temos."¹⁸ Como a conduta passional nada tem de autêntica sob o despotismo, para ser justo é preciso distanciar-se das emoções e buscar a medida do justo e do injusto em outro estado de consciência; é preciso estar fora de si.

Desse modo, soluciona-se o problema proposto por Rousseau. Assumindo uma *persona*, o comediante repropõe a vontade geral enquanto ideal. No entanto, o ideal não é fruto

¹⁵ Idem. *Paradoxo sobre o comediante*, tradução de J. Guinsburg. In: Guinsburg, Jacó. *Diderot – Obras II*. São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 65.

¹⁶ Cf. Moffat, M.M., *Rousseau et la Querelle du Théâtre au XVIIIe. Siècle*. Paris: E. de Boccard, 1930.

¹⁷ Diderot, Denis. *Paradoxo sobre o comediante*, p. 69.

¹⁸ *Ibidem*, p. 66.

de pura abstração, uma vez que o ator o concebe a partir de "um modelo próprio a seu estado"¹⁹. Estado entendido nos seguintes sentidos, bastante palpáveis: como membro da espécie humana, o ator não pode, segundo Diderot, atingir alturas interditas a sua condição fisiológica; e, como membro de uma coletividade, ocupa, pela desqualificação moral em que se encontra, uma posição marginal, de neutralidade.

De todo modo, o ponto de vista do ator só pode ser considerado objetivo sob a ótica da desigualdade, que o deixa à margem da sociedade. Porque a boa convivência é uma tendência natural do homem, quando a equanimidade é colocada em prática, o estado de natureza não se incompatibiliza com o estado civil e as convenções sociais. No *Discurso sobre a poesia dramática*, Diderot elucida seu parecer: "A natureza humana é portanto boa?' Sim, meu amigo, é muito boa. [...] Não se deve acusar a natureza humana, mas as miseráveis convenções que a pervertem." Os sentimentos, segundo Diderot, não são naturais se não fizerem jus à bondade que define o humano, e esta sob determinadas circunstâncias representa apenas um modelo ideal. Portanto, alguém espontaneamente sensível pode não ser bom. "Num povo escravo, tudo se degrada"²⁰.

¹⁹ Idem. *Discurso sobre a poesia dramática*, tradução de L.F. Franklin de Mattos. São Paulo: Cosac Naify, 2005, XXII, p. 129.

²⁰ Idem, II e XVIII, pp. 45 e 107.