

Moral e Espécie: Diderot e o Paradoxo do Homem Virtuoso

Maria das Graças S. do Nascimento*

Resumo: Para Diderot, o princípio que deve regular a política é o da continuidade: entre o material, o moral e o político não há ruptura ou mutação. Este princípio permite pensar como tensão paradoxal, e não como contradição insolúvel, a relação entre a tendência individual para a felicidade e as exigências da moralidade.

Palavras-chave: determinismo, materialismo, naturalismo.

*“Os preceitos da virtude não diferem dos meios de ser feliz”
(Enciclopédia, verbete “prazer”)*

No verbete “paradoxo”, da *Enciclopédia*, define-se como uma proposição paradoxal aquela que, sendo contrária às opiniões comuns, é aparentemente absurda, embora, no fundo, seja verdadeira. O exemplo clássico do paradoxo na obra de Diderot é o do ator de teatro, que se expressa da seguinte maneira: aos olhos da platéia, um grande ator é aquele que, ao representar um determinado papel em cena, não apenas aparenta os sentimentos do personagem, mas os experimenta realmente. Mas, aos olhos do crítico, ou do filósofo, passa-se exatamente o contrário: o grande ator é aquele que mantém seus próprios sentimentos sob absoluto controle, para representar um papel que foi meditado

* Professora de Ética e Filosofia Política no Departamento de Filosofia da USP.

e construído. E o paradoxo se manifesta no fato de que quanto mais seu trabalho for o resultado da reflexão, no silêncio das emoções, mais perfeitamente ele poderá retratar, diante do público, as emoções do personagem, sendo assim, mais “verdadeiro” (DIDEROT 5, pp. 306-310). O paradoxo envolve, por assim dizer, as duas “verdades” que aparentemente se excluem, mas que, de fato, se reconciliam.

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

Nada parece mais natural do que a reação de espanto da Senhorita de Lespinasse, no final do *Sonho de d'Alembert*. Dirigindo-se a Bordeu, ela pergunta: “mas Doutor, e o vício e a virtude?” (*id.* 3, p. 364). A questão se justifica, em primeiro lugar, porque, no seu conjunto, as teses do *Diálogo* e do *Sonho*, ao indicarem uma opção pelo ateísmo, eliminam aquilo que a tradição considera como fundamento da virtude, a idéia de uma divindade que recompensa e pune⁽¹⁾. Trata-se da mesma admiração da Marechala diante do filósofo ao mesmo tempo ateu e virtuoso: “Que motivo pode ter um incrédulo para ser bom, se não for louco?” (*id.*, *ibidem*, p. 528). Não é este, todavia, o motivo imediato da introdução da questão moral no texto. Na verdade, a opção pela unicidade exige a afirmação do determinismo universal e a conseqüente recusa

da liberdade da vontade. Se o natural absorve o humano, a vontade só pode ser entendida como resultado último de tudo o que fomos desde o nascimento até o presente (DIDEROT 3, p. 362); ela nasce sempre “de algum motivo interior ou exterior, de alguma impressão presente, de alguma reminiscência do passado, de alguma paixão, de algum projeto para o futuro” (*id., ibidem*, p. 363). E se o homem não é livre de querer ou não querer, não se poderia a rigor falar de virtude. A autoconsideração, o remorso, o arrependimento, perderiam seu sentido, já que não se poderia imputar ao homem o mérito ou o demérito de suas ações. A resposta de Bordeu no *Sonho* é neste sentido muito explícita. Ao invés de falarmos de vício e virtude, é preciso falarmos de uma boa constituição ou de um má constituição: “on est heureusement ou malheureusement né” (*id., ibidem*, p. 364). Assim, o bem e o mal só podem ser definidos como beneficência ou maleficência. Ou seja, são definidos na sociedade, que encoraja as ações de um benfeitor e que castiga as ações de um malfeitor. O que significa dizer que a moralidade propriamente dita se instaura com a lei, e que, do ponto de vista estritamente individual, não se deve atribuir conotação moral às ações dos homens.

Na *Carta a Landois*, de 1756, a questão da virtude é tratada de maneira idêntica à do *Sonho*. O texto sugere que há duas maneiras de tratar a virtude: a que Diderot chama de moralista, que emprega o tom do pregador (*id.* 2, vol. 19, pp. 432-438), e a maneira filosófica. Ao se dirigir a Landois no tom do filósofo, ele afirma que não há seres livres, e que todos somos aquilo que convém à ordem geral do mundo. Não se age sem motivo, a liberdade é “uma palavra vazia de sentido” (*id., ibidem*, vol. 19, p. 435). Nossas ações têm sempre como causa as determinações da ordem natural das coisas, a nossa constituição física, e a cadeia dos acontecimentos de nossa história pessoal. O que nos engana é a grande variedade destas ações, que nos leva a considerá-las espontâneas, quando, na verdade, não são. Este equívoco se deve a nossa ignorância de suas causas⁽²⁾. Além disso, confundimos sempre o voluntário com o livre. A ação voluntária é apenas a ação determinada e consentida. A diferença entre o voluntário, o involuntário e o livre é explicitada nos *Elementos de Fisiologia*: o batimento cardíaco é involuntário; se tenho fome, se há alimento ao meu alcance, e estendo a mão para pegá-lo, este movimento é voluntário, pois consentido; mas o consentimento não significa liberdade.

Mesmo que ignoremos suas causas, as ações voluntárias se devem a “um impulso exterior ou interior ao animal” (DIDEROT 2, vol. 19, p. 326). Segundo os termos da *Carta a Landois*, a crença na liberdade da vontade é apenas um preconceito muito antigo⁽³⁾. E se não há liberdade, não há vício nem virtude, o que distingue os homens é a beneficência ou a maleficência. Tal como no *Sonho*, Diderot conclui, na *Carta*, que o malfeitor deve ser punido, e o benfeitor apresentado como exemplo, já que, embora não sendo livre, o homem é um ser “modificável”. Estas considerações devem nos levar, segundo o autor, a uma filosofia “plena de comiseração”, que “não se irrita com o malfeitor mais do que contra um furacão que nos enche os olhos de poeira”⁽⁴⁾. Neste sentido, a sabedoria consiste em não censurar os outros, e em não se arrepende de nada.

O discurso filosófico da *Carta a Landois* permite portanto ao leitor chegar às seguintes conclusões: os homens são levados a agir por causas que na maioria das vezes ignoram. Trata-se da única espécie de causas que existe: são causas físicas (*id.*, *ibidem*, vol. 19, p. 436). Assim, não há por que julgar suas ações dignas de elogio ou de censura. Cada um age conforme pode agir, segundo a sua constituição. Mas os comportamentos prejudiciais à vida comum devem ser punidos pela lei, não porque sejam imorais, mas porque ameaçam o bem-estar dos outros. Não há norma de conduta que seja universal, a não ser no caso estrito dos deveres para com a sociedade.

Remeter a moral à utilidade social significa, para Diderot, como mostra Yves Benôt, ter de enfrentar a seguinte alternativa: esta utilidade social deve ser definida a partir da estrutura da sociedade estabelecida ou em função de uma sociedade à qual se aspira? (BENÔT 1, p. 72). Tendo em vista a crítica de Diderot às instituições do Antigo Regime, a primeira alternativa parece estar excluída. Mas, no segundo caso, a sociedade pela qual se luta deveria ser definida a partir de um conjunto de valores de qualquer natureza, que estabelecesse o que é socialmente útil ou prejudicial. Além disso, a audácia e o caráter incisivo da solução dada ao problema moral no *Sonho* e na *Carta a Landois* precisam ser confrontados a outros textos nos quais, à primeira vista, a questão da virtude parece ser tratada de maneira diferente. Basta lembrar, por exemplo, as obras sobre o teatro. No *Discurso sobre a poesia dramática*, Diderot aconselha aos que se interessam pelo teatro que “ao escrever, deve-se sempre

ter em vista a virtude e as pessoas virtuosas (DIDEROT 7, p. 40). O teatro deve ter uma função moral de exortação à virtude, e após um espetáculo, o ideal seria que o perverso deixasse o camarote “menos inclinado a praticar o mal, como se um orador severo e duro tivesse ralhado com ele” (*id., ibidem*, p. 45). Aliás, segundo Diderot, todas as artes de imitação deveriam ter o objetivo comum de fazer os homens amarem a virtude e odiarem o vício, e cabe ao filósofo fazer uma convocação geral para que todos se unam neste empreendimento pedagógico-moral (*id., ibidem*, p. 44). Nos *Salões* de 1763, ao comentar o quadro “Piété filiale” de Greuze, ele faz o elogio do que considera uma “pintura moral”, que concorre para “nos tocar, nos instruir, nos corrigir e nos convidar à virtude” (*id.* 5, p. 524; 2, vol. 3, pp. 259-260).

Sabemos que as teses apresentadas por La Mettrie no seu *Homem-Máquina* foram alvo, no século XVIII, de uma crítica generalizada que atribuía ao materialismo do autor um imoralismo cínico. Segundo o Barão de Holbach, La Mettrie faz parte dos filósofos ateus que negam a distinção entre o vício e a virtude, e que pregam a libertinagem e a dissolução dos costumes (HOLBACH 14, vol. 2, p. 348). Ora, Diderot, aliando-se ao processo de difamação sofrido por La Mettrie, não hesita em qualificá-lo como “um escritor que não possui as primeiras idéias das verdades fundamentais da moral, esta árvore imensa cuja copa chega aos céus e cujas raízes penetram até os infernos, à qual tudo está ligado, onde o pudor, a decência, a polidez, as virtudes mais leves, se é que se pode falar assim, estão vinculadas como a folha ao ramo ...” (DIDEROT 2, vol. 3, p. 217). La Mettrie, corrompido nos costumes e opiniões, “não deve ser incluído entre os filósofos”.

Textos desta natureza, pelo menos no que toca ao estilo “moralista”, parecem remeter ao conceito tradicional de virtude, que supõe o mérito, e que portanto exige a liberdade, o que seria incompatível com a recusa do livre-arbítrio apresentada no *Sonho* e na *Carta a Landois*. Segundo alguns críticos, contradições deste tipo denotam o fracasso de Diderot do ponto de vista da ética. Henri Lefebvre, por exemplo, espanta-se com “este curioso pregador da virtude, que faz questão de não passar por imoral, por imoralista”, mas para o qual “a virtude é apenas uma palavra da qual ele não se priva de usar e abusar” (LEFEBVRE 16, p. 228). Mesmo Yves Benôt, cuja leitura procura afastar-se daqueles que insistem em apontar as “contradições” no pensamento de Diderot,

faz questão de lembrar que, no *Sobrinho de Rameau*, no qual Diderot teria trabalhado até 1773, são recolocadas questões sobre a moral, que haviam recebido respostas definitivas em textos anteriores (BENÔT 1, p. 73).

Penso que, para evitar estas dificuldades, ou para resolvê-las, é preciso ater-se menos ao tom moralista de certas passagens e investigar se a metafísica naturalista instituída no *Sonho de d'Alembert* permite a formulação de princípios éticos, e de que natureza podem ser estes princípios. A recusa do livre-arbítrio por si só não significa necessariamente o fim da ética. Como nota Paul Vernière, na sua introdução ao conto de Diderot, Jacques é fatalista, mas não deixa de se conduzir como um ser moral (VERNIÈRE 18, p. 18).

Ao definir o homem como soma de tendências, e estabelecer o desejo de ser feliz como paixão fundamental, Diderot parece filiar-se à tradição epicurista. Para Epicuro, os seres vivos, enquanto obedecem as suas tendências naturais, procuram o prazer como seu bem. “Chamamos ao prazer, diz Epicuro, o começo e o fim da vida feliz. Com efeito, sabemos que é o primeiro bem, o bem inato, e que dele derivamos toda escolha ou recusa, e chegamos a ele valorizando todo bem como critério do efeito que nos produz”. A afirmação de que o prazer é um bem pode ser encontrada, sob várias formas, nos verbetes da *Enciclopédia* que tratam da moral, o que revela a presença da tradição epicurista no século XVIII. O verbete “prazer”, sem identificação de autor, assinala que a natureza conduz os homens pelo prazer. Em primeiro lugar, há uma consonância entre as coisas naturais e nossos sentidos, de tal modo que a grandeza, as cores e a simetria do mundo nos proporcionam prazer. Em segundo lugar, esta espécie de conspiração entre a natureza e nossas inclinações faz com que os sentimentos de amizade, de generosidade, de benevolência sejam sentimentos de prazer. É por isso, diz o autor do verbete, que “todo homem beneficente é naturalmente alegre, e todo homem alegre é naturalmente beneficente”⁽⁵⁾. Do mesmo modo, a inquietude, a tristeza, o ódio, são sentimentos desagradáveis, e por isso todo homem malfeitor é naturalmente triste.

Este otimismo naturalista pode ser identificado também na parte final do verbete “virtude”, segundo o qual os preceitos da virtude não diferem dos meios de ser feliz (DIDEROT, d'ALEMBERT 11, verbete “vertu”). No artigo intitulado “voluptuoso”, o autor denomina de “rabugentos que devem ser colocados no hospício” aqueles que ensinam a doutrina austera segundo a qual

seria preciso abandonar os prazeres sensíveis. A volúpia é o amor pelos prazeres sensuais, e neste sentido todos os homens são mais ou menos voluptuosos (DIDEROT, d' ALEMBERT 11, verbete "voluptueux"). Enfim, o verbete "epicurismo", de autoria do próprio Diderot, assinala que Epicuro "é o único dentre os filósofos antigos que soube conciliar a moral com aquilo que considerava ser a verdadeira felicidade, e os preceitos morais com os apetites e necessidades da natureza humana" (*id.*, *ibidem*, verbete "epicurisme"). É nesta perspectiva que se deve interpretar a herança epicurista no meio enciclopedista e no pensamento de Diderot: é preciso escutar a prescrição da natureza.

Segundo Diderot, a felicidade consiste na conformidade de nossas ações às indicações da natureza (DIDEROT 2, vol. 3, pp. 314-315). A primeira norma da moral segundo a natureza é o consentimento às paixões. Nos *Pensamentos Filosóficos*, de 1746, as primeiras páginas são dedicadas a uma apologia das paixões. Em primeiro lugar, Diderot assinala que as paixões são a fonte de todos os nossos prazeres. Em segundo lugar, são elas que tornam os homens capazes de grandes coisas. "Sem elas, não há mais o sublime, nem nos costumes, nem nas obras: as artes, sem elas, retornam à infância, e a virtude se torna uma coisa de minúcias" (*id.* 3, p. 10). O constrangimento das paixões leva ao aniquilamento da energia da natureza humana. Paixões amortecidas fazem homens medíocres. Esta defesa das paixões, e das paixões fortes, opõe-se, em, Diderot, ao projeto da ascese cristã, que vê na submissão ao desejo o perigo de pecado. O ideal da moralidade cristã, segundo os *Pensamentos Filosóficos*, é destrutivo, na medida em que incita à negação do desejo e da sensibilidade; perverte os sentimentos naturais. A perfeição evangélica é "uma arte funesta de sufocar a natureza" (*id.* 10, carta 13, p. 71), uma regra que só convém a homens melancólicos (*id.* 3, p. 538). Dar consentimento à natureza significa portanto, para Diderot, recusar a mediocridade e a melancolia, e aderir à exuberância das paixões e ao gozo dos desejos.

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

zirem em nós o mesmo efeito da cegueira. Assim, compreendemos que alguém possa matar à distância e não ser capaz de atacar um animal com suas mãos (DIDEROT 3, p. 92). Ora, considerando-se que a organização geral, os sentidos, a forma exterior, as vísceras, variam de indivíduo a indivíduo, e que, em cada um, “tudo está em vicissitude perpétua... que o sofrimento sucede ao prazer, a saúde à doença” (*id.* 5, p. 283), levando-se ainda em conta que nas diferentes fases da vida nós diferimos de nós mesmos, chega-se à conclusão de que, do ponto de vista das afecções e das paixões, esta mesma variedade se reproduz. Toda regra portanto que exigir do homem uma constância absoluta é contrária a sua natureza e tenderá a ser desobedecida. E se tiver o caráter de lei, acabará por transformar em crime ações perfeitamente naturais. Tal por exemplo é o caso do celibato dos padres e da proibição do divórcio. A inconstância das ações humanas e de seus sentimentos se revela sobretudo na paixão sexual. No *Ceci n'est pas un conte*, que contém duas histórias de infidelidade amorosa, o narrador, Diderot, toma o partido dos infiéis. Na sua opinião, não se pode julgar o caráter de um homem por uma única ação; não se deve exigir de ninguém uma constância severa e rigorosa; nenhum de nós é mestre em reanimar uma paixão que se apaga (*id.* 6). Uma outra história de infidelidade, *Madame de la Carlière*, mostra como uma falta leve pode se tornar um crime aos olhos do público. A moral da fábula do punhal e da bainha no *Jacques le fataliste* tem o mesmo sentido: o erro não é mudar, mas prometer que nunca mudaremos. E é na mesma perspectiva que, no *Suplemento à viagem de Bougainville*, Diderot contrapõe a liberdade sexual entre os povos do Taiti às restrições impostas à sexualidade na civilização européia. O esmolar da esquadra revela a Orou, o taitiano, que, no seu país, as relações sexuais se fazem sob certas condições e após certas cerimônias, em consequência das quais o homem se liga a uma mulher, e a mulher a um homem, por toda a vida. Ora, para o selvagem do Taiti, estas regras parecem contrárias à natureza e à lei geral dos seres. Com efeito, nada lhe parece mais insensato do que “um preceito que proscree a mudança que há em nós; que ordena uma constância que não pode existir, e que viola a liberdade do macho e da fêmea, vinculando-os um ao outro para sempre; nada parece mais insensato do que uma fidelidade que limita o gosto mais caprichoso a um mesmo indivíduo, e um juramento de imutabilidade entre dois seres de carne, diante de um céu que não é em nenhum

instante o mesmo, sob grutas que ameaçam ruir, embaixo de uma rocha que se transforma em poeira, ao pé de uma árvore que racha, sobre uma pedra que balança (DIDEROT 3, p. 480). Se a natureza inteira está em constante mudança, não se pode esperar nem exigir que o homem permaneça sempre o mesmo.

Jacques Chouillet afirma que o tríptico constituído pelo *Ceci n'est pas un conte*, *Madame de la Carlière* e o *Suplemento à viagem de Bougainville* tem como resultado a negação do imperativo categórico. Não há dúvida de que, ao colocar a questão da moral a partir da consideração dos desejos originados na organização que é própria da espécie humana, Diderot se situa num universo absolutamente distinto da ética kantiana. Segundo Kant, o princípio da ação deve ser livre de todas as influências de motivos contingentes, e “ver a virtude em sua verdadeira figura não é mais do que representar a moralidade despida de toda mescla de elementos sensíveis e de falsos adornos da recompensa e do amor de si mesmo” (KANT 15, p. 133). Ora, aquilo que Kant considera como “falsos adornos” constitui-se, para Diderot, no único fundamento possível da moralidade, que é o desejo de ser feliz. Todo homem, na opinião de Diderot, tem direito à maior felicidade possível, e qualquer obrigação que não possa se conciliar com este direito deve ser rompida (DIDEROT in RAYNAL 17, vol. 4, p. 397). O dever, moral ou político, deve fundar-se na procura da felicidade. Aliás, na *Carta a Landois*, Diderot mostra que podemos chegar ao ponto de considerar a virtude como um sacrifício e de nos sentirmos felizes negando nossas inclinações somente na medida em que nos tornamos com isto grandes e dignos aos nossos próprios olhos (DIDEROT 2, vol. 9, p. 435). Tudo o que fazemos, fazemos por nós mesmos, e quando parecemos nos sacrificar, na verdade estamos nos satisfazendo.

A apologia das paixões e a aceitação da inconstância humana, porém, não levam Diderot a um ceticismo moral ou a um imoralismo. As afecções e sua variabilidade inviabilizam a postulação de regras atemporais de validade absoluta. Mas a consideração da estrutura própria dos indivíduos da espécie humana num estágio determinado de sua história possibilita a formulação de regras para alcançar a maior felicidade ou bem-estar possíveis, ou, do ponto de vista kantiano, regras que se expressam como imperativos hipotéticos. A eficácia dessas regras se mede de homem a homem; elas só são universais na

medida em que a espécie humana, entendida como tendência a um fim comum que é próprio aos indivíduos que a compõem, possui uma certa universalidade, que se manifesta nas relações de tensão e harmonia entre as fibras orgânicas. A predominância de certas fibras sobre outras, a maior ou menor rigidez do sistema inteiro determinam estados ou naturezas distintas de felicidade.

Nos *Salões* de 1767, Diderot afirma que “é absolutamente indiferente ser um homem ou um coelho” (DIDEROT 2, vol. 9, p. 124). Esta afirmação paradoxal significa, em primeiro lugar, que cada espécie possui o grau de bem-estar que lhe é próprio, ou seja, que a felicidade não varia de uma espécie a outra. Mas significa também que a felicidade varia entre os indivíduos da mesma espécie. Em outras palavras: é indiferente ser um homem ou um coelho, mas não é indiferente ser um homem ou outro. Isto leva Diderot a apontar para a possibilidade de se conceber uma moral própria a diferentes indivíduos ou a grupos de indivíduos de condições semelhantes. Ele pensa, por exemplo, numa moral dos artistas, e que “poderia muito bem ser o avesso da moral usual”⁽⁶⁾. O texto dos *Salões* segue uma trajetória curiosa. De início, trata-se de dar à moral um fundamento universal de caráter biológico: “a moral encerra-se no interior da espécie. O que é uma espécie? Uma multidão de indivíduos organizados da mesma maneira. O quê? A organização seria a base da moral? Creio que sim” (*id.*, *ibidem*, vol. 9, p. 124). Mas esta moral definida a partir da espécie seria por demais geral para orientar a vida concreta de cada indivíduo. Por isso mesmo, Diderot pensa em morais particulares a grupos de indivíduos, conforme as suas paixões ou fibras dominantes.

Esta é uma das razões pelas quais a busca do “modelo ideal” empreendida pelo personagem Aristo, no *Discurso sobre a poesia dramática* se revela tão longa e difícil, para terminar com a conclusão de que, este modelo ideal, fabricado “à moda dos escultores”, deve ser sempre modificado segundo as circunstâncias. Dirigido inicialmente à questão do modelo de beleza, o texto remete também à noção do modelo moral. A reflexão de Aristo parte da constatação da diversidade entre os homens: “Talvez não haja, na espécie humana inteira, dois indivíduos que apresentem entre si alguma semelhança aproximada” (*id.* 5, p. 283). As causas desta variação se encontram na organização geral, nos sentidos, na forma exterior, nos músculos, nas fibras. Destas diferenças resultam outras, na memória, na imaginação, nos gostos, nos talen-

tos. Por fim, há diferenças devidas ao clima, aos costumes, aos governos etc. Aristo então se pergunta como seria possível que dois homens tivessem precisamente “um mesmo gosto, as mesmas noções do verdadeiro, do bom e do belo” (DIDEROT 5, p. 283). Sob o risco de cair num ceticismo tanto moral quanto estético, Aristo investiga a possibilidade de estabelecer uma “medida”, que poderia ser a imagem de um homem ideal, criado a partir de elementos constantes tomados da natureza. A construção deste modelo exigiria uma quantidade enorme de conhecimentos físicos e morais, e ao final do trabalho, ter-se-ia certamente um homem feito segundo a medida daquele que o fabricou. Ou, como diz Aristo, cada homem teria um modelo ideal “próprio a seu estado”. Para saber o que fazer com ele, a única alternativa seria adaptá-lo às circunstâncias, como o fazem os artistas, que, tendo concebido um corpo humano ideal, modificam-no conforme a condição dos homens que retratam: um homem de letras, um soldado, um carregador, uma mulher grávida são pintados ou esculpidos segundo a sua condição. A vida dos homens altera as proporções do corpo, mas estas variações são executadas pelo artista a partir de uma forma estabelecida, se não como modelo ideal, pelo menos como modelo mais geral⁽⁷⁾. Para o filósofo, a construção deste modelo exigirá o estudo aprofundado das paixões, dos costumes, dos caracteres, dos usos; ao final desta longa aprendizagem, terá elaborado um simulacro a partir do qual as outras representações dele derivadas poderão surgir. Assim, se os artistas devem saber que “a beleza não é a mesma para todos — uma criança tem uma beleza que lhe é própria, o adolescente tem a sua, a do homem feito não é a mesma, muito menos a do ancião” (*id.* 2, vol. 9, p. 243), o filósofo, por sua vez, deve saber que “a felicidade de um ser não pode ser a mesma felicidade de outro” (*id.*, *ibidem*, vol. 11, p. 124).

No *Sonho de d'Alembert* a questão da possibilidade do estabelecimento de um modelo face à constatação da diversidade é analisada através de uma outra via. No sistema orgânico que define o homem, é a relação constante entre o centro ou a “origem do feixe”, e suas ramificações, que constitui a unidade do animal. Trata-se, evidentemente, da relação entre o cérebro e os outros órgãos. Curiosamente, Diderot introduz um vocabulário político para expressar esta relação: se a origem do feixe comanda, o animal vive sob o despotismo; se são as extremidades, ele vive sob a anarquia (DIDEROT 3, p. 546). No primeiro

caso, o animal é mestre de si; no segundo, imagem de uma administração fraca, “os fios da malha se sublevam contra o seu chefe” (DIDEROT 3, p. 346). A oposição despotismo/anarquia, tirada do universo político, dá lugar em seguida a uma outra oposição, desta vez com termos que possuem uma certa conotação moral: se a origem domina os fios, somos firmes; se a origem é dominada, somos fracos. Além disso, o “estado de anarquia” aparece como uma espécie de doença, cuja cura consistiria na retomada da autoridade por parte da origem. De outro lado, a contenção continuada do espírito, que caracteriza o estado de despotismo, é tida como perigosa. Este estado, que pode ser identificado por exemplo no homem em meditação profunda, no fanático que tem visões, no êxtase, e que representa uma tensão violenta dirigida para o centro, não pode perdurar, caso contrário o animal enlouquece.

As relações entre o centro do feixe e suas ramificações permitem também conceber uma espécie de caracterologia: se a origem ou princípio é vigorosa demais, temos os poetas, os artistas, os entusiastas e os loucos; se é fraca demais, temos os homens brutos; se o sistema inteiro é frouxo, os imbecis. E, finalmente, a sabedoria é o resultado de um sistema “enérgico, bem afinado, bem ordenado” (*id., ibidem*, p. 354). Trata-se, parece, da formulação de um “modelo de sábio”, a partir da noção de ordem e harmonia do sistema, e que remete à metáfora do cravo-filósofo, que apresenta o sábio como um instrumento bem afinado⁽⁸⁾. Nos *Diálogos sobre o filho natural*, Diderot define a virtude como um certo gosto pela ordem, e este gosto, dominante na espécie humana, nos leva a estabelecer proporções entre os seres. Neste sentido, a desordem ou desafinação do sistema de fibras pode tornar-se, no plano moral, fonte de mal-estar e de sofrimento, como ocorre no plano físico.

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

vida à mobilidade do diafragma e à delicadeza dos nervos, que se inclina sempre a emoções violentas e a atitudes extremadas. Ora, esta disposição orgânica é por assim dizer inata, e o homem assim constituído se deixa tomar a tal ponto pelas emoções que todo o seu corpo é abalado; “abandonado à mercê do diafragma”, deixa-se sufocar pelos seus próprios sentimentos⁽⁹⁾. Experimentando alternativamente o prazer e a dor violentos, permanece como uma criança, que chora e ri ao mesmo tempo⁽¹⁰⁾. Na verdade, o homem sensível se exalta, se entristece e se entedia, e não usufrui propriamente do prazer. Para experimentar o prazer “puro” é preciso que a origem do feixe predomine sobre o centro da emoção. Além disso, o homem sensível, segundo Diderot, nada poderá fazer de grande: não será bom ator, nem um grande político, nem um grande magistrado, nem um homem justo (DIDEROT 3, p. 356). Ou seja, não será sábio, na medida em que a “crispação do diafragma” acarretará no seu sistema, ao menor acontecimento, “abalos funestos na origem do feixe”⁽¹¹⁾. Assim, aquele que possui esta disposição natural da sensibilidade produzida pela grande mobilidade do diafragma, “deverá ocupar-se incessantemente a enfraquecê-la, a dominá-la, a tornar-se mestre de seus movimentos e a conservar todo o império na origem do feixe” (*id.*, *ibidem*, p. 359). Só deste modo será sábio, e reinará sobre si mesmo.

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

A doutrina do diafragma também remete à tradição hipocrática, segundo a qual este órgão dispõe “ao delírio e ao transporte”⁽¹²⁾. A *Enciclopédia* descreve também os sintomas de um delírio frenético devido a um desarranjo no diafragma. O doente parafrênico apresenta respiração difícil, riso tumul-

tuoso e convulsivo, palpitações, que se explicam a partir do fato de que existe, entre o cérebro e as vísceras, uma influência recíproca considerável (DIDEROT, d'ALEMBERT 11, verbete “paraphrenesie”). Assim, a saúde consiste, sob este aspecto, numa espécie de “duumvirato” no qual as atividades do cérebro e das vísceras não se sobreponham umas às outras. É por esta razão que o homem cujo centro de paixões e emoções tende a prevalecer precisa, para recobrar seu equilíbrio, esforçar-se para fortalecer o outro centro ativo que se situa no cérebro.

Esta espécie de ascese fisiológica, entendida como o exercício do sábio para alcançar a plenitude, não se constitui como negação do prazer. Em textos posteriores ao *Sonho de d'Alembert*, Diderot reafirma sua recusa de uma filosofia que reduza o homem à mediocridade do gozo⁽¹³⁾. Não se trata também da sabedoria do estoíco, para o qual, segundo Diderot, “o desprezo da volúpia é a própria volúpia”. O estoicismo rigoroso assemelha-se a um voto de apatia (DIDEROT 2, vol. 3, pp. 314-315), que é contrário à plena realização da energia da natureza humana. Em contrapartida, ao devolver à origem do feixe o domínio sobre o diafragma, ou, em outras palavras, ao manter a sensibilidade sob a vigilância da razão, o sábio do *Sonho* é o único que pode usufruir do “prazer puro”, que não se mistura com a dor, ou ainda, do prazer meditado, que não se confunde com a embriaguês. Sem dúvida, este exercício do sábio diderotiano se assemelha ao cálculo refletido de Epicuro, mas reflete também, de certo modo, a inspiração espinosista da ética de Diderot: agir por virtude não é, segundo Espinosa, outra coisa senão agir, conservar o seu ser, viver sob a direção da razão. Tanto num caso quanto no outro, estabelece-se uma hierarquia entre o corpo e o pensamento. Todavia, esta hierarquia não ameaça em nada a metafísica monista. Para Espinosa, a alma é constituída pela idéia do corpo, e ambos são modos que exprimem os atributos de Deus ou da natureza; para Diderot, a alma é uma parte do corpo, origem do feixe nervoso que constitui a unidade do homem.

A hierarquia entre o pensamento e as emoções, ou entre o cérebro e o diafragma permanece pois, em Diderot, uma hierarquia orgânica, que caracteriza exatamente a espécie humana, na qual, “o órgão do juízo” é dominante⁽¹⁴⁾. É por esta razão que a condição daquele que controla racionalmente a experiência do prazer é de felicidade, tal como para Espinosa. Não estamos diante

de uma negação da norma, nem de um amoralismo, mas da constituição de uma norma que não culpabiliza. A predominância do diafragma não é um erro, nem um vício, mas apenas um estado menor ou menos intenso de felicidade.

No *Comentário sobre Hemsterhuis*, retomando as teses do *Sonho de d'Alembert*, Diderot define a tendência à felicidade como uma fonte constante e permanente de nossas idéias morais, e acrescenta que toda lei contrária é um crime de lesa-humanidade e um ato de tirania. Deste modo, a reflexão sobre a moral remete imediatamente à política, sob dois pontos de vista. Em primeiro lugar, porque, precedendo a política, a ética só se completa nela, na medida em que a relação entre a tendência individual à felicidade e a mesma tendência do gênero humano enquanto espécie se resolve na sociedade. Em segundo lugar, porque, precedendo a política, a ética se constitui como seu fundamento. Pois, para Diderot, o contrato social não dá origem a uma ruptura entre o estado natural e o estado civil. O homem vive em sociedade para alcançar mais facilmente a sua própria felicidade, e o contrato não implica em renúncia aos seus anseios naturais. Assim, o princípio da felicidade, que rege a ética, deve fundar a política. Nas *Observações sobre o Nakaz*, Diderot classifica como absurda toda legislação que obrigue o cidadão a sacrificar continuamente o seu gosto e sua felicidade ao bem-estar da sociedade (DIDEROT 4, p. 404).

Numa perspectiva naturalista, a sociedade, assim como o organismo, é um agregado mais ou menos estável, resultado ao mesmo tempo do concurso e da tensão entre as forças que a compõem. O bem-estar do indivíduo, como parte constitutiva do corpo social, exige e simultaneamente resulta do bem-estar do sistema inteiro. O princípio que deve regular a política é, tal como ocorre na antropologia, o princípio da continuidade: entre o material, o moral e o político não há ruptura ou mutação. É este princípio da continuidade, que supõe homogeneidade entre o corporal, o sensível e o pensante, que permite pensar como tensão paradoxal, e não como contradição insolúvel, a oposição entre a tendência individual ao prazer e à felicidade, de um lado, e as exigências da moral e da lei, de outro.

Mas não é neste otimismo conciliador que podemos encontrar a lição mais importante da reflexão moral de Diderot. O traço mais fecundo desta reflexão se situa no fato de que, na perspectiva diderotiana, não há lugar para uma autonomia absoluta do moral e do político. O estabelecimento de regras morais

e de leis civis precisa estar submetido a um valor que as precede. Este valor, entendido seja como natureza humana, como espécie, como sistema orgânico, remete sempre, em Diderot, a condições concretas da vida dos indivíduos, dentre as quais a constituição física, a saúde, a alimentação, a sensibilidade, a educação, a história pessoal etc. Neste sentido, a lei é universal na medida da igualdade destas condições.

Abstract: In Diderot thought, the principle that should rule politics is that of continuity: Among matter, morals and political there is no rupture or mutation. This principle leads to thinking of the relationship between the individual tendency in search of happiness and the requirements of morality as a paradoxical tension, and not as an insolved contradiction.

Key-words: determinism, materialism, naturalism.

Notas

(1) É verdade que Bayle, nos *Pensées sur la comète* havia negado o fundamento religioso da moral. Mas o próprio Voltaire, apesar da força da sua luta anti-religiosa, parece pensar que, pelo menos do ponto de vista do baixo povo, a crença num Deus remunerador e vingador é o fundamento da moral. Lembremos apenas algumas passagens: “Quero, diz Voltaire, que meu procurador, meu alfaiate, meus criados, minha mulher acreditem em Deus; imagino que assim serei menos roubado e menos cornudo” (VOLTAIRE 21, vol. 26, pp. 511-512). E ainda: “A crença nas penas e recompensas após a morte é o freio do qual o povo precisa” (id., ibid.). Ou então: “É bom fazer com que os homens acreditem que têm uma alma imortal, e que há um Deus vingador que punirá meus camponeses se roubarem meu trigo e meu vinho” (id. 20, 14.626).

(2) Tema que já está presente no verbete “animal”, da Enciclopédia, de autoria de Diderot.

(3) Nota-se aqui, aliás, um traço do espinosismo diderotiano. No escólio da proposição II da Ética III, lemos que “... os homens julgam que são livres apenas porque são conscientes de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados” (ESPINOSA 12, p. 187).

(4) É curioso notar que esta “comiseração” implica condescendência. Diderot diz claramente que “o malfetor é um homem que se deve destruir e não punir”, e que é preciso “destruir o malfetor em praça pública”. A compreensão dos motivos do malfetor não deve impedir a execução da justiça (DIDEROT 2, vol. 9, p. 436).

(5) É preciso assinalar que, a certa altura do texto, o autor fala do prazer do cumprimento do dever em relação a Deus, e se opõe explicitamente a Epicuro. Mas, no seu conjunto, o verbete não contesta o princípio epicurista segundo o qual o prazer é um bem (DIDEROT e d'ALEMBERT 11, verbete “plaisir”).

(6) Esta passagem dos Salões sobre as morais particulares remete, de certo modo, aos “idiotismos morais” do Sobrinho de Rameau, no qual, a um certo momento, Lui pretende mostrar a Moï que há uma consciência geral e exceções a esta consciência que são próprias a cada estado ou “métier”. (DIDEROT 9, p. 78). A aproximação entre os dois textos supõe, todavia, que se tenha tomado posição a respeito da atribuição dos propósitos de Lui ao próprio Diderot. No prefácio da edição da Garnier-Flamarion citada acima, Antoine Adam recusa esta interpretação, considerando-a como resultado de “exegeses sutis em demasia” ou como “puros jogos de dialéticos” (id., ibidem, p. 17), numa clara referência à tradição que, desde a famosa passagem da Fenomenologia do espírito sobre o Neveu tende a ver no diálogo de Diderot não a exposição de “dois sistemas de vida”, mas uma espécie de espelhamento entre a “consciência honesta” e a “consciência dilacerada”, entre as figuras da razão e da desrazão, entre o filósofo ilustrado e o anti-filósofo cínico. Ora, mesmo que não consideremos as leituras de inspiração hegeliana, é certo que a interpretação de Antoine Adam não resiste à análise do texto. Em boa parte dos casos, é a fala de Lui, e não apenas a de Moï que encontra eco em outras obras de Diderot, como é o caso

das “*morais particulares*” dos Salões e os “*idiotismos morais*” do Sobrinho. Sem a pretensão de querer inovar em algum aspecto que seja nesta polêmica, penso que, na verdade, as duas faces, de *Moi* e de *Lui*, partem do mesmo princípio que estabelece a relação necessária entre as exigências da natureza humana, os apetites e o desejo, e as normas morais. Por si só, este princípio é uma faca de dois gumes, e pode fundamentar tanto o cinismo de Rameau quanto o estoicismo do filósofo que “*se moquait des besoins*”.

(7) A Carta ao Senhor Petit, e a sua respectiva resposta, que a edição Assézat-Tourneux publica antes dos Elementos de Fisiologia, tratam precisamente desta questão: os artistas, para retratar com fidelidade os homens das mais diversas condições, precisariam possuir um certo conhecimento de anatomia, e ao mesmo tempo reconhecer “os efeitos sucessivos de uma condição, de uma doença, de uma paixão e de uma deformidade sobre os órgãos exteriores de uma figura originalmente da mais perfeita regularidade” (DIDEROT 2, vol. 9, p. 239).

(8) Que aliás difere do gênio. A genialidade, segundo Diderot, é consequência de uma “fibra tirânica”, mais vigorosa no gênio do que nos outros seres da mesma espécie; ela corresponde ao instinto nos animais, no sentido em que predomina sobre todo o resto do corpo. O talento poético de Voltaire, por exemplo, é obra da genialidade. O gênio e o instinto se tocam (id. 3, p. 355). Na Refutação de Helvetius, a genialidade aparece também como efeito da organização: não é verdade que todo homem seja apto a qualquer coisa (id., ibidem, pp. 576-580). No fragmento intitulado Sobre o gênio, Diderot concorda que a genialidade consiste “numa certa constituição da cabeça e das vísceras, uma certa constituição dos humores”, com a condição de que se aceite que não temos uma idéia precisa desta conformação, e de que se acrescente a ela o “espírito observador” (id. 5, p. 19). O verbete “gênio”, da Enciclopédia, escrito provavelmente por Saint-Lambert, mas remanejado por Diderot, estabelece uma interessante comparação entre o gênio e o filósofo. A filosofia exige certas qualidades, como a atenção, a reflexão, a disciplina, que não se conciliam com o calor da imaginação do gênio. O filósofo trabalha com paciência, o gênio é levado pelo turbilhão das idéias. Na política, um homem de gênio é mais apropriado para fundar ou derrubar um Estado do que para governá-lo e mantê-lo (DIDEROT, d’ALEMBERT II, verbete “gênio”).

(9) *A sensibilidade inclina "a se compadecer, a tremer, a admirar, a temer, a se pertubar, a chorar, a desmaiar, a socorrer, a fugir, a gritar, a perder a razão, a exagerar, a desprezar, a desdenhar, a não ter nenhuma idéia precisa do verdadeiro, do bem e do belo, a ser injusto, a ser louco" (DIDEROT 5, p. 342)*

(10) *"Vosso diafragma se aperta, e só vos resta uma sufocação que permanece o dia inteiro" (id. 3, p. 358).*

(11) *Aliás, o paradoxo do ator consiste exatamente nisto: quanto mais ele puder dominar seus próprios sentimentos, maior será o seu talento para transmitir ao espectador os sentimentos do personagem (id. 5, p. 362).*

(12) *Trata-se de um texto intitulado "Des maladies des jeunes filles". Ocupando-se primeiramente das doenças caracterizadas por perdas de conhecimento e crise de terror, que ameaçam sobretudo as moças solteiras, Hipócrates atribui este desequilíbrio ao acúmulo do sangue que, vindo do útero, sobe para o coração e o diafragma. A estas doentes o médico aconselha o casamento, que pode restabelecer o equilíbrio do fluxo sanguíneo (HIPÓCRATES 13, vol. 8, p. 467).*

(13) *Por exemplo, nas Observações sobre o Nakaz .de 1774, (DIDEROT 4, p. 404).*

(14) *No Ensaio sobre Sêneca, lemos o seguinte: "Homem, pensas que deves a qualidade que te distingue dos animais à fraqueza dos teus órgãos. Ambicionas o olhar penetrante da águia? Tu olharias sem cessar. O olfato do cão? Farejarias de manhã até a noite. O órgão do teu juízo permaneceu predominante e o mestre" (id. 2, vol. 3, p. 304).*

Bibliografia

1. BENÔT, Yves. *Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme*. Paris, Maspero, 1970.
2. DIDEROT, Denis. *Oeuvres Complètes*. Edição Assézat-Tourneaux. Paris, Garnier, 1875-1877.
3. _____. *Oeuvres Philosophiques*. Edição de Paul Vernière. Paris, Garnier, 1964.
4. _____. *Oeuvres Politiques*. Edição de Paul Vernière. Paris, Garnier, 1963.
5. _____. *Oeuvres Esthétiques*. Edição de Paul Vernière. Paris, Garnier, 1988.
6. _____. *Oeuvres Romanesques*. Edição de Henri Benac. Paris, Garnier, 1959.
7. _____. *Discurso sobre a poesia dramática*. Tradução de L.F. Franklin de Matos. S. Paulo, Brasiliense, 1989.
8. _____. *Contes*. Edição de Jacques Chouillet. Paris, Le livre de poche, 1984.
9. _____. *Le neveu de Rameau*. Paris, Garnier-Flamarion, 1967.
10. _____. *Lettres à Sophie Volland*. Paris, Gallimard, 1984.
11. DIDEROT, Denis, D'ALEMBERT, Jean-le-Rond. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris, 1751-1765, ed. fac-similar Pergamon Press.
12. ESPINOSA, B. *Ética*, S. Paulo, Abril, 1973 (Coleção "Os Pensadores").
13. HIPPOCRATES. *Oeuvres Complètes*. Edição Littré, Paris, Baillièere, 1839.
14. HOLBACH, P. Th. *Système de la nature*, Londres, 1770.
15. KANT, E. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. S. Paulo, Abril (Coleção "Os Pensadores").

16. LEFEBVRE, Henri. *Diderot, ou les affirmations fondamentales du matérialisme*. Paris, L'Arche Editeur, 1983.
17. RAYNAL, G. Th. *Histoire philosophique et politique du commerce et des établissements des européens dans les deux Indes*. Edição de 1781.
18. VERNIÈRE, P. Introdução a *Jacques le fataliste*. Paris, Garnier Flammarion, 1970.
19. VOLTAIRE, J.M.A. de. *Mélanges*. Paris, Gallimard, 1965. (Biblioth. de la Pléiade)
20. _____. *Correspondence*. Edição Besterman. Genebra, 1968.
21. _____. *Oeuvres Complètes*. Paris, Garnier Frères, E. Molland., 1877-1882.