

Comentários sobre Diderot e o espinosismo

Jordão Horta Nunes/VFG

Resumo

Este artigo pretende estabelecer possível correlação entre os princípios do "sistema teológico e metafísico" de Espinosa e as diretrizes da filosofia de Diderot.

Abstract

The article tries to establish a possible correlation between the principles of Spinoza's "theological and metaphysical system" and the guiding lines of Diderot's philosophy.

Analisar a influência de Espinosa e do espinosismo na obra de Diderot, em seus diversos gêneros, implica uma série de dificuldades. A diversidade de estilos é o primeiro obstáculo; Diderot, ao contrário de Espinosa, expressou seu pensamento através de uma grande variedade de gêneros, do epistolar ao científico-filosófico, tendo especial predileção pelo diálogo, aventurando-se pelo romanesco e criando um gênero até então inédito – a crítica de arte –, através dos *Salões*.¹ Sua produção intelectual afasta-se completamente do que se convencionou designar por *sistema filosófico*. Poderia Diderot, que se posicionou, assim como muitos de seus contemporâneos, contrariamente à rigidez dos grandes sistemas metafísicos, ser influenciado por Espinosa, que se expressava à maneira dos geômetras? Certamente não pelo método, já que Diderot fez diversas críticas ao *more geometrico*, não só na argumentação filosófica, mas também por meio da experimentação formal, através de alegorias satíricas em forma literária.² Possivelmente por alguns de seus princípios, como destacaremos no decorrer deste trabalho.

O caráter multiforme da obra de Diderot dificulta muito a sua análise filosófica, principalmente entre os que procuram determinar uma unidade em seu pensamento. Essa pluralidade de gêneros parece ser também responsável por uma certa rejeição de sua filosofia nos séculos XVIII e XIX, assim como por sua recente valorização na segunda metade deste século, configurando uma riquíssima história nos campos da recepção e da interpretação. Daí uma segunda vertente, que abandona a idéia de estabelecer um fio condutor ou uma unidade na obra de Diderot como um todo, passando a valorizar justamente

a diversidade. Uma das representantes dessa segunda vertente, Elisabeth de Fontenay sustenta que a escrita de Diderot,

último jogo da matéria que se retorna sobre ela mesma e se aventura nela mesma, restaura algo de aleatório. Daí porque podemos, sem ignomínia, mudar a ordem, enxertar, fragmentar o fragmentário, colocar numa peneira de um projeto teatral todos os pequenos pedaços de papel amassados, e sacudir... Essa obra oferece uma maravilhosa disponibilidade a todos os arranjos. (1982, p. 17)

Fontenay, evidentemente, evita o jargão e a formalidade dos especialistas, recorrendo a um estilo mais aberto, carregado de figuras literárias, como o fez, de certa forma, Diderot. A leitura de Fontenay, apesar perfeitamente defensável em muitos de seus aspectos, torna-se inadequada aos nossos propósitos, que se resumem à possível correlação entre princípios do "sistema teológico e metafísico" de Espinosa e de diretrizes da filosofia de Diderot. Tal tarefa pressupõe a determinação de características comuns, o que não pode excluir uma idéia de continuidade e desenvolvimento no pensamento de Diderot, sem a qual, certamente, não se poderia estabelecer a menor proximidade com Espinosa ou o espinosismo.

Acompanhar o movimento do pensamento de Diderot, enquanto articulado a referências, ainda que indiretas, à Espinosa ou ao espinosismo, constitui nosso objetivo; o estudo desloca-se para a valorização de obras de Diderot onde a influência espinosista seja notória, bem como as inflexões que denotam aproximações ou afastamentos de duas obras de Espinosa: o *Tratado Teológico-Político* (1665) e a *Ética* (1661-1675). A perspectiva linear adotada nesta análise, de certa forma ligada aos cânones da história das idéias aproxima-se, em alguns aspectos, de outra vertente interpretativa de Diderot, que consiste em analisar cada uma de suas obras com a preocupação de "determinar a sua gênese e o seu alcance",³ focalizando mais os problemas do que as respostas definitivas. Concordamos que não é necessário procurar articulação entre as obras de Diderot ou tentar integrá-las em um 'sistema', o que consistiria não só uma negação do seu estilo, mas também uma violação à sua metodologia, avessa aos grandes sistemas filosóficos ou à filosofia exclusivamente especulativa, praticada por aqueles "que têm muitas idéias e poucos instrumentos" (Diderot, 1989, p. 30). Porém, sustentamos ainda que a natureza comparativa deste estudo exige uma visão de continuidade, pois trata-se de associar idéias,

de estabelecer relações, mesmo que essas relações se dêem por oposição e não por semelhança.

As primeiras referências

Diderot aproxima-se das idéias espinosistas em um de seus primeiros escritos, *O Ensaio sobre o mérito e a virtude* (1745), uma tradução de Shaftesbury, acompanhada de notas e comentários, primeiros esboços de uma reflexão filosófica a ser refinada posteriormente, elaborada após longos anos de estudos de línguas antigas e da filosofia clássica. No prefácio da tradução, Diderot revela um acento espinosista, quando se aproxima da religião e da moral: “A finalidade desta obra é mostrar que a virtude é quase indivisivelmente ligada ao conhecimento de Deus, e que a felicidade temporal do homem é inseparável da virtude.” (Edições. Assézat-Tourneaux - doravante A.T. -, t. I, p. 11)

Nas notas do *Ensaio* as aproximações tornam-se mais claras, com a crítica da concepção antropomórfica de Deus (A.T., t. I, p. 90) e a subordinação da religião às leis da natureza. Espinosa, no Tratado Teológico-Político, declarava, a respeito da relação entre leis divinas e leis naturais:

Considerando agora a natureza da lei divina, veremos: 1° - que ela é universal, ou seja, comum a todos os homens; nós a deduzimos, com efeito, da natureza humana tomada em sua universalidade; 2° - que ela não exige que tenhamos fé em relatos históricos, qualquer que sejam seus conteúdos. (1954, Cap. IV)

Certamente essas primeiras referências, que são insuficientes para caracterizar propriamente uma leitura de Espinosa, vieram de Shaftesbury, que incorporava princípios do espinosismo e cujas bases filosóficas provinham, direta ou indiretamente, de Espinosa (apud Vernière, 1954, p. 562). Diderot, nesse momento, na linha de Shaftesbury, afastava-se do deísmo (que rejeita toda religião revelada, mas aceita a divindade) e do ateísmo, optando pelo teísmo, entre a religião e a laicidade. O teísta está livre com relação à revelação, tendo o direito de aceitá-la ou negá-la. Tanto Diderot quanto Shaftesbury pronunciavam-se a favor de um teísmo indulgente e tolerante, mais baseados no sentimento do que na razão (Lefèbvre, 1949, p. 71).

Diderot, em *Os pensamentos filosóficos* (1746), ataca com mais veemência o fanatismo religioso, mas ao mesmo tempo exalta as paixões e os prazeres da

vida terrena, com mais ardor que seu antecessor, Shaftesbury. Contudo, a obra é aberta à maneira de um tratado teológico: "Eu escrevo sobre Deus" (A.T., t. I, p. 127). Apesar de ser muito difícil separar nesta primeira obra filosófica de Diderot as influências diretas de Espinosa e os retalhos dos "espinosismos" retirados de manuscritos clandestinos, é possível destacar alguns temas que demonstram perfeitamente as afinidades entre *Os pensamentos* e o *Tratado Teológico-Político de Espinosa*. Esses aspectos foram analisados por Vernière (op. cit. p. 564-567) que compilou e comparou citações de ambas as obras, procurando demonstrar a pertinência dos temas comuns. Da compilação de Vernière selecionamos alguns aspectos que nos parecem mais representativos: supremacia do poder civil perante a religião e contestações à integridade da Escritura e ao antropomorfismo divino.

Os Pensamentos filosóficos constituem uma obra de transição na trajetória intelectual de Diderot. Marca a passagem do teísmo ao deísmo, mas também um aceno ao ceticismo. No pensamento XXIX, por exemplo, ele afirma: "Deve-se exigir de mim que procure a verdade, não que a encontre." Ainda no pensamento XXXI: "O que nunca foi examinado com prevenção nunca foi bem examinado. O ceticismo é então o primeiro passo em direção à verdade." Por outro lado, afirma-se ainda como cristão: "Sou nascido na Igreja católica, apostólica e romana, eu me submeto com todas as minhas forças a suas decisões. Eu quero morrer na religião de meus pais" (Pensamento LVIII, A.T., t. I, p. 153). Entretanto, essas pequenas ambigüidades são irrelevantes em comparação a um problema maior: ao ateu é atribuído nos *Pensamentos* um argumento moral, enquanto o deísta porta um argumento natural. Posteriormente, na *Carta sobre os Cegos* (1749), o pensamento de Diderot volta-se para um materialismo naturalista e ateu, como veremos a seguir, onde a natureza perde o caráter divino. Como se explica essa mudança teórica? As influências de Espinosa tiveram alguma importância nesse movimento? *O passeio do cético* (1747), sua obra seguinte, traz muitos elementos para responder, ainda que parcialmente, às questões anteriores.

Diderot efetua um deslocamento radical no *Passeio do Cético* com relação aos *Pensamentos*, no que se refere à forma: os aforismos, presentes no último, contrastam com o diálogo romanceado, no primeiro, onde o fundo filosófico aparece por trás das alegorias. O leitor é convidado a percorrer um

“país filosófico”, cortado por três aléias: a primeira (dos espinhos) é percorrida por tristes figuras vestidas de branco, que procuram Deus ou a revelação:

é a raça mais maldosa que conheço. Orgulhosos, avaros, hipócritas, velhacos, vingativos... Os inúmeros corpos dos guias formam uma espécie de estado-maior, com categorias superiores e subalternas, um soldo mais ou menos vigoroso conforme as dignidades, as cores e os uniformes diferentes (...). (A.T., t. I, p. 195)

Na segunda aléia (das flores) perambulam as pessoas do mundo e na terceira (das castanheiras) acompanham os filósofos, dialogando. Essas aléias do parque de Cleóbulo constituem alegorias que representam a oposição entre as vidas religiosa, mundana e filosófica, respectivamente. Na alegoria religiosa, Diderot exerce a crítica ao atributo divino das Escrituras, mais de acordo com os violentos manuscritos clandestinos anticristãos do que com a exegese racionalista do *Tratado Teológico-Político*. Através da alegoria filosófica (a aléia das castanheiras), Diderot põe em jogo os grupos rivais de filósofos, todos anticristãos: os fanfarrões (aqueles que se dizem ateus por razões políticas), os pirronianos, os céticos, os ateus, espinosistas e deístas. O diálogo entre os três últimos grupos, representado por um ateu, o espinosista Oribase e o deísta Filoxeno apresenta particular importância para ilustrar a relação que estamos examinando. Oribase ocupa a posição mediana, entre o ateu e o deísta que disputam literalmente a natureza. O primeiro defende a eternidade da matéria, disposta e organizada através do movimento. O segundo replica invocando a necessidade de um artesão, que teria a função de organizar, pois o acaso não explicaria nada. Oribase, o espinosista, conserva a presença universal da divindade na natureza e a possível participação do homem na ordem natural-religiosa, do deísmo, além da crença na organização eterna da matéria, proveniente do ateísmo. Embora a vantagem se incline em vários momentos do diálogo em favor do deísta e em favor do ateu, a palavra final é de Oribase, que, representando o espinosismo, combina o determinismo e a onipresença divina, através de uma explicação lógica do universo: “Segundo penso, não há razão para crer que o ser corpóreo seja um efeito do ser inteligente. Segue-se, portanto, (...) que o ser inteligente e o ser corpóreo são eternos, que essas duas substâncias compõem o universo e que o universo é Deus.” (A.T., t. I, p. 234)

A asserção acima indica mais uma tendência ao dualismo que ao monismo, o que, segundo Vernière (op. cit., p. 571), configuraria uma

interpretação cartesiana de Espinosa, também justificável pelo fato de Oribase falar em *substâncias* e não em *atributos*.

Ainda sobre o fragmento citado acima, é necessário destacar um ponto polêmico entre os especialistas: a possível adesão ao panteísmo por parte de Diderot, por intermédio do espinosismo esboçado na valorização da declaração de Oribase. Pierre Hermand, em 1923, já vinculava essa passagem a um panteísmo evidentemente derivado de Espinosa (p. 259), assim como Vernière (op. cit., p. 572), que nela vê a primeira testemunha de uma aceitação intelectual do panteísmo, embora não uma adesão definitiva.

Por outro lado, Lefèbvre (op. cit., p. 98) contesta a suposta inclinação diderotiana ao panteísmo ou a uma concepção mística da natureza, argumentando com base no conceito de "religião natural", que não se confundiria com "religião da natureza": tratar-se-ia mais propriamente da idéia de uma natureza auto-suficiente que se introduz, pouco claramente, sob a máscara de uma religião "natural". A valorização da natureza se intensificaria nos romantismos, alemão e francês, acompanhada com um vocabulário religioso e um acento sentimental mais pronunciado. Lefèbvre, que examina a obra filosófica de Diderot sob o prisma da dialética, analisa a gênese e o desenvolvimento de seu materialismo, assim como suas contradições. Desse ponto de vista a interpretação que admite a vinculação com o panteísmo constituiria uma inadequada "espiritualização" do pensamento de Diderot, pois ele já afirmava suas bases no materialismo, a ser consolidado posteriormente na *Carta sobre os cegos* e no tríptico *Diálogos entre Diderot e d'Alembert*, *O sonho de d'Alembert* e *Elementos de Fisiologia*.

Não pretendemos aqui abraçar uma das posições mencionadas sobre a relação entre Diderot e o panteísmo, via espinosismo. Para tal seria necessária uma pesquisa mais aprofundada. Contudo, é oportuno verificar a pertinência ou não do qualificativo panteísta conferido a Espinosa, dado que o termo é posterior,⁴ apesar de que a idéia por ele representada ser antiga e remontar aos estóicos: Deus como natureza do mundo. Na *Ética* encontramos algumas proposições que admitem interpretações próximas à concepção panteísta de Deus. A mais conhecida delas é a Proposição XXIX do Livro I: "Na natureza nada existe de contingente; antes, tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a agir de modo certo." (1983, p. 105)

No escólio da proposição citada, Espinosa completa a dedução de Natureza Naturante e Natureza Naturada, iniciada na proposição 19 pela de Natureza Naturante:

Do já exposto até aqui, penso estar estabelecido que deve entender-se por Natureza Naturante o que existe em si e é concebido por si, ou, por outras palavras, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é (pelo corolário 1 da proposição 14 e corolário 2 da proposição 17), Deus, ou, por outras palavras, Deus, enquanto é considerado como causa livre.

Por Natureza Naturada, porém, entendo tudo aquilo que resulta da necessidade da natureza de Deus, ou, por outras palavras, de qualquer dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto são considerados como coisas que existem em Deus e não podem existir nem ser concebidas sem Deus. (p. 105-106)

O panteísmo de Espinosa, que encontramos ligeiramente expresso em diversos pontos de sua obra através da fórmula *Deus sive Natura*, encontra aqui sua qualificação mais precisa. A distinção entre *Natura Naturans* e *Natura Naturata* não atenua a identidade entre Deus e Natureza; ao contrário, intensifica-a. Indicando a diferença entre Naturada e Naturante, mas relacionando-as a um mesmo termo, *Natura*, qualificado pelo ativo e passivo de um único e mesmo verbo: *naturare*, lhe permite manifestar, com a máxima energia, a identidade entre a substância, causa livre e seus modos, efeitos provocados. Segundo Gueroult, trata-se da

mesma Natureza sob dois aspectos diferentes, porque as substâncias da Natureza, que os cartesianos e outros figuraram ser coisas criadas, são na realidade os atributos constitutivos do próprio Deus. Por outra parte, os efeitos de seus atributos, estando em Deus e não podendo ser concebidos sem ele, são, desse ponto de vista, o próprio Deus, porque tudo que está em Deus é Deus. (1968, p. 345)

Os breves comentários anteriores sobre o panteísmo de Espinosa justificam o nosso entendimento de que qualquer aproximação a esse conceito deve levar em conta e expressar o jogo de identidade e diferenças que a construção de Espinosa comporta. A leitura da declaração de Oribase, ou de qualquer obra de Diderot até *O Passeio do cético* parece não permitir tal aproximação. Portanto, nosso ponto de vista, ainda que insuficientemente justificado, é de que Diderot inclina-se a um tipo de panteísmo, mesmo que elementos materialistas já estejam evidentes em seus esboços filosóficos.

Contudo, esse panteísmo parece estar mais ligado a concepções mais antigas, talvez dos estóicos ou neo-platônicos, do que a Espinosa, pelo menos na fase da produção diderotiana que estamos considerando.

A *Carta sobre os cegos para uso dos que vêem*, publicada anonimamente em 1749, marca a ruptura com o deísmo, no pensamento de Diderot. Várias passagens do diálogo entre o cego Saunderson, em seu leito de morte, e o ministro Holmes, conduzem-nos a interpretar seus protagonistas como representantes do espinosismo e do deísmo, respectivamente.⁵ No *Passeio do céptico*, a argumentação de Filoxeno, o deísta, centrava-se nas causas finais: a ordem do universo físico e a organização do universo vivo, representadas pelas maravilhas da natureza. Estas constituiriam uma prova *a posteriori* da existência de Deus, estando presentes agora no discurso do ministro Holmes. O argumento teleológico que sustenta a prova se baseia na analogia entre a obra de Deus (o mundo) e as obras dos homens, que pressupõem um Demiurgo ou criador, cuja inteligência possibilita e realiza a ordenação das coisas. A prova teleológica é contrária à prova cartesiana, *a priori*, que afirma a idéia de Deus como causa necessária, como se afigura no Cogito. Diderot, através da palavra de Saunderson, nega ambas as hipóteses.

A refutação de Diderot não se dá apenas através da negação da validade da analogia que sustenta a prova teleológica, alegando falta de isomorfismo, ou desproporção entre os termos comparados. Saunderson, impossibilitado de ver, destrói a viabilidade do argumento analógico, quando Holmes tenta confortá-lo, comentando as maravilhas da natureza: "Fui condenado a passar minha vida nas trevas; e vós me citais prodígios que não entendo, e que só provam para vós e para os que vêem como vós. Se quereis que eu creia em Deus, cumpre que me façais tocá-lo." (1988, p. 240)

Não convencido, Holmes retoma o argumento, fazendo uma analogia com o corpo humano: bastaria tocá-lo e sentir o "admirável mecanismo dos órgãos" para encontrar as manifestações da divindade. Saunderson, em sua réplica, utiliza o argumento da ignorância dos homens perante o que lhes é desconhecido, aproximando-se de Espinosa em sua *Ética*. Vemos também aqui o esboço do argumento que invalida a analogia, por desproporção ou falta de simetria entre os domínios comparados: "Senhor Holmes, (...) tudo é tão belo para mim quanto o é para vós. Mas se o mecanismo animal fosse tão perfeito

como vós pretendeis... o que tem de comum com um ser soberanamente inteligente?" (p. 240)

No apêndice que conclui o Livro I da *Ética*, Espinosa (à maneira de Descartes) tenta destruir todas as opiniões falsas atacando o princípio que é fonte de todas elas: o finalismo, que consiste em supor que todas as coisas da Natureza, inclusive os homens, agem em consideração a um fim e Deus direciona as coisas para tal fim. O princípio das causas finais se opõe a todas deduções realizadas no Livro I:

No exposto até aqui, expliquei a natureza de Deus e respectivas propriedades, tais como: existe necessariamente; é único; existe e age somente pela necessidade de sua natureza; é causa livre de todas as coisas, e como é; tudo existe em Deus e dele depende de tal maneira que nada pode existir sem ser concebido por ele; e, finalmente, que tudo foi predeterminado por Deus, não certamente por livre arbítrio, isto é, irrestrito bel-prazer, mas pela natureza absoluta de Deus, ou, por outras palavras, pelo seu poder infinito. (p. 114)

Para destruir o princípio teleológico, Espinosa percorre três etapas: pesquisa a sua origem, estabelece sua falsidade e denuncia nele a fonte dos preconceitos relativos ao bem e ao mal, ao mérito e ao demérito, à beleza e à fealdade etc. A etapa que nos interessa é a segunda, onde Espinosa mostra que as causas finais são apenas "ficções do espírito humano" e que a Natureza não tem fins prefixados, recordando as proposições XVI e os corolários da proposição XXXII. Se tudo o que existe provém da necessidade eterna e da perfeição da natureza então é falso que tudo se produza segundo a livre vontade de Deus e que haja imperfeições na Natureza. Essa primeira falsidade desencadeia muitas outras: a Natureza é invertida e o anterior é tomado pelo posterior, a causa (necessidade natural) pelo efeito, o efeito (a vontade) pela causa, o mais perfeito (a Natureza inteira, modo infinito, eterno, efeito imediato, Filho de Deus) pelo menos perfeito. Todas essas conseqüências relacionadas com o princípio teleológico têm como resultado a negação da perfeição de Deus, pois, "com efeito, se Deus age em vista de um fim, é porque necessariamente deseja algo de que carece." (Livro I, Apêndice, p. 117) Criticando os "sequazes da concepção finalista", Espinosa qualifica o argumento por eles utilizado de "redução à ignorância". Os homens, impossibilitados de conhecer ou ignorantes a respeito de determinados fenômenos, refugiam-se na vontade de Deus para explicá-los ou justificá-los.

A vontade divina torna-se, assim, o depósito da ignorância humana, um *asylum ignorantiae*. Nesse aspecto insere-se a crítica feita por Espinosa à analogia entre a “perfeição” do corpo humano e a criação divina, da qual provavelmente Diderot assimilou os elementos que estão inseridos no trecho do discurso de Saunderson que destacamos acima: “É assim que também pasmam de ver a estrutura do corpo humano, e porque ignoram as causas de tão acabada obra, concluem que ela está disposta por parte divina ou sobrenatural, e não mecanicamente, de forma que as suas partes se não lesem mutuamente.” (p. 118)

Diderot, na *Carta sobre os cegos* e na *Interpretação da natureza* (1753-54), ultrapassa o mecanicismo que está implícito no argumento de Espinosa expresso anteriormente. As causas finais seriam também contrárias à verdadeira ciência, além de diminuírem a perfeição de Deus e da Natureza. Segundo a interpretação de M.G.S. Nascimento: “os hinos de louvor que os finalistas compõem ao criador devem ser julgados à luz dos progressos desta ciência (fisiologia). É então que eles se revelarão como fantasmas da imaginação dos homens.” (1990, p. 31)

A preocupação de Diderot com as novas conquistas da ciência revela que a contribuição da Ética em sua filosofia, apesar de evidente em alguns aspectos, deve ser vista com algumas reservas. Afinal, as ciências da natureza em sua época já abriam as portas à compreensão de um novo mundo, um organismo que evolui no tempo, até apresentar as maravilhas que hoje conhecemos. Essa nova concepção, cujos traços já eram visíveis na *Histoire naturelle* de Buffon (1744), obra já conhecida e comentada por Diderot, chocava-se com o universo abstrato e rígido da Ética de Espinosa. Vernière, comentando o discurso de Diderot através de seu porta-voz Saunderson, salienta que este sente o futuro da filosofia não mais na discussão ociosa das causas finais, mas na difícil conciliação entre o determinismo, cuja fonte é a Ética, e um evolucionismo confuso, ainda dependente das pesquisas então recentes: “O que é o mundo, senhor Holmes? Um composto sujeito a revoluções, das quais todas indicam uma tendência contínua para a destruição; uma sucessão rápida de seres que se seguem, se impelem e desaparecem; uma simetria passageira; uma ordem momentânea.” (op. cit., p. 575)

As afirmações anteriores implicam um certo distanciamento de Espinosa e do espinosismo, assim como o embrião de um neo-espinosismo que

Diderot tentará estabelecer posteriormente. A redação dos verbetes da *Enciclopédia*, tarefa que vai ocupar Diderot o período de 1749-50 a 1766, com algumas interrupções, marca uma fase da relação Espinosa-Diderot que se torna de difícil interpretação, dado o caráter coletivo da *Enciclopédia*. O exame desse período é fundamental, já que nele encontramos um ponto de inflexão, uma reavaliação dos princípios espinosistas no sentido de sua superação e integração à nova concepção de mundo que estava surgindo.

Crítica e aceitação do espinosismo nos verbetes da *Enciclopédia*

A grande dificuldade na análise da influência de Espinosa sobre Diderot como colaborador na *Enciclopédia* está no problema da autenticidade dos verbetes a ele atribuídos, que variam em suas diferentes edições. A grande obra, que apresentava um caráter coletivo e público, mas ao mesmo tempo oficial, não tinha como objetivo produzir um conhecimento novo, constituir uma vanguarda, mas exteriorizar e difundir o conhecimento socialmente produzido, no intuito de esclarecer os cidadãos comuns. Sua leitura pode até mesmo decepcionar aqueles que a consultam esperando alternativas ou soluções às questões filosóficas da época, ou mesmo posições revolucionárias. Havia sobretudo muita prudência por parte de seus redatores, aliada a requintes de dissimulação e de atribuição errônea ou enviesada, evitando confronto direto e permanente com as idéias dominantes. Diderot, que redigiu a maior parte de seus verbetes, agiu como um verdadeiro compilador, recolhendo informações das mais diversas procedências, incluindo notas pessoais e freqüentemente atribuindo, por razões políticas, suas próprias opiniões a outros autores já falecidos ou contemporâneos, mas exilados.

Não temos aqui a intenção de explorar o árduo percurso exegético trilhado por vários autores que se dedicaram às relações entre Diderot e a *Enciclopédia* (entre eles Hermand, 1952 e Proust, 1967) e Espinosa e a *Enciclopédia* (como Vernière, 1954 e 1951). Parece-nos mais proveitosa uma reflexão sobre a autenticidade de alguns verbetes atribuídos a Diderot. Entretanto, a produção atribuída a Diderot no período em questão comporta afinidades indiscutíveis que merecem ser destacadas, com uma das obras de Espinosa, o *Tratado Teológico-Político*.

O *Tratado* é um trabalho de Espinosa que se distingue de outros, por não estar diretamente incluído em um sistema abstrato, inclinando-se para a metodologia experimental. De certa forma, apresentava um objetivo comum com a *Enciclopédia*: o questionamento da tradição bíblica. Os colaboradores, dentre eles Diderot, evitaram o tom anticlerical e salvaguardaram a ortodoxia, fazendo tímidas observações críticas, sem se referir diretamente a Espinosa ou ao espinosismo, ou, quando o faziam, expondo parcial ou erroneamente seus princípios. Foi o caso de d'Alembert (verbete *Cosmogonia*) e Diderot (verbetes *Profeta*, *Presciência*). O abade Morellet, mais audacioso, expõe objetivamente a doutrina espinosista, no verbete *Milagre*. Marmontel e o abade de Prades, através dos verbetes *Certeza* e *Crítica*, também argumentam contra o valor dado ao testemunho humano e a necessidade de provas históricas da religião. Diderot, no verbete *Fato* sustenta que a tradição teológica é submissa às regras gerais da história.

O verbete *Razão*, de Diderot, parece seguir os objetivos de Espinosa no capítulo XV do *Tratado*, sobre as relações entre a teologia e a filosofia. Espinosa, citando diversas passagens da Bíblia (como a que afirma que Deus é ciumento), sustenta que elas não podem ser aceitas pela razão, tem que ser interpretadas, como metáforas (1954, p. 816). Diderot, por sua vez, sustenta que

nenhuma proposição pode ser recebida por revelação divina, se ela é contraditoriamente oposta ao que conhecemos, ou por uma intuição imediata..., ou por deduções evidentes da razão. Conseqüentemente, em todas as coisas das quais temos uma idéia clara e distinta, a razão é o verdadeiro juiz competente; e embora a revelação, concordando com ela, possa confirmar suas decisões, ela não saberia, contudo, invalidar seus decretos... A razão disso é que nós somos homens antes de sermos cristãos. (Verbete *Razão*, A.T., T. XVII, p. 5)

Diderot, entretanto, no mesmo verbete, admite que o poder da razão não é infinito; precisamos da revelação por causa da limitação de nossas faculdades naturais. Enquanto para Espinosa a fé tem um objetivo exclusivamente prático, o de incitar as pessoas pouco esclarecidas à piedade, para Diderot, mais tímido ou mais submisso à experiência, a fé constitui um meio de conhecimento. (Vernière, 1954, p. 580)

Apesar dos problemas conceituais e das atribuições equivocadas, é inegável o interesse que vários verbetes da *Enciclopédia* apresentaram sobre um tema que tanto preocupou Espinosa: a crítica bíblica. O próprio Diderot, no

verbetes *Cronologia sagrada*, comenta a oposição entre o texto massorético, a versão samaritana e as Septuagésimas: “É preciso então reconhecer que esses relatos são uma coleção de histórias escritas por diversos autores e reunidas antes de serem colocadas em ordem e examinadas.” (Verbetes *cronologia sagrada*, A.T., T. XIV, p. 170-72)

Apesar do evidente acento espinosista, Diderot provavelmente temia a citação direta, recorrendo a exegetas como Marsham, Fréret e Longobardi. Resta mencionar os verbetes *Cânon e Bíblia*, como últimas prováveis manifestações da influência do *Tratado* sobre Diderot na *Enciclopédia*. Considerado uma obra-prima em termos de método (Vernière, op. cit., p. 582-3), o verbete *Cânon* traz uma refutação à multiplicação das compilações feita por Générard e Serrarius: só houve um cânon judeu, o conjunto dos vinte e dois livros reconhecidos por São Jerônimo. Tal qual Espinosa, Diderot nega a atribuição da autoria desses livros a Esdras, como queriam os exegetas cristãos, além de sugerir o que Espinosa afirmava: apenas os fariseus do segundo templo poderiam ter estabelecido a compilação bíblica que conhecemos. No verbete *Bíblia*, Diderot declara que esta revelaria mais sobre a história de um povo, sua literatura e sua religião, do que propriamente uma mensagem divina. Nesse sentido, assume a perspectiva, ainda que não referendada, do *Tratado*. Os verbetes *Cânon e Bíblia* estabelecem, a exemplo de Espinosa no *Tratado*, a distinção entre a mensagem moral das Escrituras e suas revelações “científicas”, estas sem validade.

O exame dos pontos polêmicos na relação Diderot-Espinosa envolve necessariamente os verbetes *Liberdade e Espinosa*. Existe no primeiro um estranho ataque ao espinosismo, por parte de quem, mesmo sem reconhecê-lo, utilizou muitas de seus princípios: o espinosismo é uma doutrina bárbara, que “inverte toda ordem e toda política, confunde o vício e a virtude, autoriza toda infâmia monstruosa, apaga todo pudor e todo remorso, degrada e desfigura sem remédio todo o gênero humano” (Verbetes *Liberdade*, A.T., T. XV, p. 501). Esse apego à ortodoxia, que revela a interpretação dos comentadores cristãos de Espinosa, deve ser examinado com muita atenção, pois levanta suspeita com relação à autenticidade da atribuição. J. Proust (1967, p. 119-22) faz um comentário contestando a autoria dos verbetes atribuídos a Diderot por Assézat e Tourneux, em sua edição (a que utilizamos neste trabalho, como

fonte das obras ainda não traduzidas). Ao enunciar o espinosismo Diderot afirmava que

cada volição e cada determinação da vontade do homem deve necessariamente ser produzida por qualquer causa exterior, e esta por uma terceira (...) Se um tolo não é livre, um sábio não leva vantagem (...) e sustentar o contrário é pretender que um peso de cinco libras não possa ser levantado por um peso de seis. (A.T., XV, p. 483-5)

Na *Carta a Landois*, Diderot dizia: "Mas se não há liberdade, não há absolutamente ação que mereça mérito, elogio ou censura, não há nem vício nem virtude, nada que valha recompensar ou castigar. O que distingue os homens? A beneficência e a maleficência." (A.T., XIX, p. 436)

Os exemplos apresentados, apesar de não serem os únicos, parecem suficientes para que aceitemos a decisão de H. Dieckmann, o editor mais recente das obras completas de Diderot (*Oeuvres complètes de Diderot*, 1984), que exclui os verbetes *Liberdade* e *Espinosa* de sua edição, enquanto acrescenta outras. Dieckmann critica Assézat e Tourneux não diretamente por suas escolhas, mas por não incluírem notas explicativas junto aos verbetes, justificando a inclusão.

O argumento da falta de autenticidade encontra maior peso no verbe *Espinosa*. Enquanto Assézat e Tourneux o atribuem a Diderot, Nageon, editor amigo de Diderot, preferia reconhecer a ele o verbe *Espinosa*, que não figura na edição A.T. Além disso, Hermand e Vernière (1954, p. 591) atribuem a maior parte do verbe a uma transcrição (em algumas páginas literal) do verbe Spinoza do *Dictionnaire critique* de Bayle. Aliás, o próprio autor faz seguidas referências a Bayle, reconhecendo a importância de sua argumentação. Tais fatores pesam muito em nossa decisão, pois afinal Diderot assinou muitos verbetes da *Enciclopédia*, preferindo talvez não assumir a autoria de compilações ou adaptações em tantos outros. O verbe consiste em uma ácida crítica a *Espinosa*, "que teria escandalizado a Europa com uma teologia que teria como fundamento apenas sua própria palavra." (Verbe *Espinosa*, A.T., XVII, p. 173)

O verbe *Espinosa* representa um indício de que Diderot filiava-se a uma corrente intelectual que reivindicava ascendência em *Espinosa*, mas que propunha transformações em sua doutrina, compatibilizando-a com o inquestionável avanço das ciências naturais; o neo-espinosismo. Diderot

recomenda aos leitores, no verbete *Espinosa*, que não confundam o antigo espinosismo com o novo, relacionando o último com sua própria concepção do materialismo:

É necessário não confundir os espinosistas antigos com os espinosistas modernos. O princípio geral destes é que a matéria é sensível, o que eles demonstram pelo desenvolvimento do ovo, corpo inerte que, apenas pela intervenção do calor graduado passa ao estado de ser sensível e vivente, e pelo crescimento de todo animal que no seu princípio não é mais que um ponto e que, pela assimilação nutritiva das plantas, torna-se um grande corpo que vive e sente, ocupando um grande espaço. Daí eles concluem que não há nada além da matéria, e que ela é suficiente para tudo explicar. Contudo, eles seguem o antigo espinosismo em todas as suas conseqüências. (Verbetes *espinosista*, apud Vernière, op. cit., p. 596)

Os neo-espinosistas, paradoxalmente, aproveitavam alguns traços da interpretação tradicional cristã de Espinosa, que afirmava seu ateísmo e qualificava sua concepção de Deus como a dissimulação "hipócrita" de uma natureza regida pelo determinismo e independente de toda idéia de criação. Em meados do século XVIII, o neo-espinosismo foi defendido e assimilado intelectualmente por La Mettrie, Montesquieu e Maupertuis. Segundo Vernière,

ao monismo geométrico de Espinosa sucede um monismo vitalista dominado pela idéia de natureza; à explicação lógica de um homem fictício sucede o desenvolvimento histórico do homem real, parte integrante do universo; aos rígidos teoremas da Ética sucede o conjunto flexível, matizado, de hipóteses que a experiência não vem a enfraquecer. (1954, p. 553)

Os verbetes da *Enciclopédia* não constituem, certamente, uma via de acesso segura a um estudo da relação Diderot-Espinosa. Se, por um lado, não estranhemos uma crítica à teoria espinosista do conhecimento, vinda de Diderot enquanto entusiasta da prática empírica, é difícil endossar o seu argumento, como acontece no verbete *Espinosa*, contra suas próprias conclusões, já esboçadas na *Carta aos cegos* e na *Interpretação da natureza*. Como ele poderia negar o determinismo universal, a unidade da substância e a idéia do movimento enquanto atributo da matéria que, como veremos adiante, constituem bases conceituais de seu materialismo? Aceitamos, portanto, com reservas, a posição de Vernière, quando minimiza a suposta incoerência de

Diderot, justificando-a pela "prudência" exigida pela recente revogação do privilégio, em 1759, ou mesmo por uma "hipocrisia" comum no século XVIII, decorrente das restrições impostas ao exercício da liberdade intelectual. (1954, p. 595) Seria mais razoável, segundo nos parece, dirigir o argumento anterior mais aos responsáveis pela compilação, publicação e edição de suas obras do que ao próprio Diderot.

O materialismo de Diderot e o neo-espinosismo

Quer aceitemos ou não como autênticas as pesadas críticas feitas ao espinosismo através dos verbetes *Liberdade e Espinosa*, não podemos ignorar a importância das declarações contra a "filosofia racional", cujos edifícios "o tempo tem se encarregado de destruir", presentes em *Da interpretação da natureza* (1989, p. 41) publicada em 1753. Diderot, iniciando o percurso científico e filosófico na constituição de sua teoria materialista, pende mais para o lado da experiência do que da razão: a filosofia racional, que se preocupa apenas em comparar, relacionar, fazer analogias, enquanto a filosofia experimental é que procura os fenômenos, os novos fatos. Critica a *afetação dos grandes mestres da filosofia racional*, daqueles que parecem querer colocar um véu entre eles e a natureza, cuja revelação deve ser clara e inteira. Os principais responsáveis por essa espécie de obscuridade seriam os metafísicos, cujas "grandes abstrações comportam apenas um clarão sombrio. O ato de generalização tende a despojar os conceitos de tudo o que eles têm de sensível". (1989, p. 61)

Com a preocupação de tornar a filosofia popular, Diderot dá grande importância ao bom método, que seria capaz de "colocar as grandes obras ao alcance comum dos espíritos", de "aproximar o povo do ponto onde estão os filósofos." Em *Da interpretação da natureza* ele manifesta, em tom coloquial, como convém às suas intenções, as regras e princípios desse método: "A verdadeira maneira de filosofar seria aplicar o entendimento ao entendimento; o entendimento e a experiência aos sentidos; os sentidos à natureza; a natureza à investigação dos instrumentos; os instrumentos à pesquisa e à perfeição das artes; que se lançaria ao povo para ensiná-lo a respeitar a filosofia." (1989, p. 40)

Excluindo a transcendência de suas preocupações e visando a recuperação da verdadeira unidade e da harmonia presentes na natureza através da pesquisa, Diderot aproxima-se do materialismo e do monismo. Critica não propriamente os grandes sistemas, como os de Leibniz, Espinosa ou Descartes, dos quais é herdeiro, mas a atitude de “prevenção sistemática”, de adoção ou de rejeição automática de seus princípios. A filosofia deve aperfeiçoar o trabalho dos “obreiros de experiências”, que se servem mais dos instrumentos que da razão, através do levantamento de hipóteses plausíveis. Esse afastamento da antiga “filosofia racional”, mais metodológico do que lógico, conduz a uma ciência filosófica. Elaborada à luz da revelação de fenômenos feitos pela química, física e fisiologia, implica em uma concepção da natureza e do universo. Nesse aspecto Diderot vai incorporar e aperfeiçoar o conceito de “substância única” presente no espinosismo. Aplicando seu novo método aos princípios de Malpertuis,⁶ que critica em *Da interpretação*, Diderot evidencia a ascendência espinosista:

Agora é preciso aplicar nosso método ao exame de seus princípios. Eu lhe perguntaria, então, se o universo ou a coleção geral de todas as moléculas sensíveis e pensantes forma ou não um todo. Se ele responder que de forma alguma ela forma um todo, com uma única palavra abalará a existência de Deus, introduzindo a desordem na natureza, e destruirá a base da filosofia, rompendo a cadeia que liga todos os seres. Se ele convém que é um todo em que os elementos não são menos ordenados que as porções, realmente distintas ou apenas inteligíveis em um elemento e os elementos em uma animal, será preciso que ele reconheça que, em consequência dessa copulação universal, o mundo, semelhante a um grande animal, tem uma alma; que, uma vez que o mundo pode ser infinito, essa alma do mundo, não digo que é, mas que pode ser, um sistema infinito de percepções, e que o mundo pode ser Deus. (1989, p. 71)

Notamos aqui, mais do que a referência à unidade da substância e à identidade entre Deus e o universo, a substituição da certeza pela possibilidade, do verdadeiro pelo verossímil, compatível com o seu novo método hipotético e respeitando a advertência feita logo no Prefácio aos jovens que se dispõem ao estudo da filosofia natural, no sentido de evitar os pré-conceitos derivados dos grandes sistemas já consagrados: “a natureza não é Deus, um homem não é uma máquina, uma hipótese não é um fato.” Por outro lado, Diderot ultrapassa um certo dualismo entre a inteligência e a corporeidade, ainda presente, como vimos, na declaração de Oribase, no *Passeio do cético*. A

ruptura com o dualismo e o encaminhamento ao monismo é feita, através de nuances teóricas, desde *A carta sobre os cegos* até *Os diálogos entre Diderot e d'Alembert, Seqüência do Diálogo e Sonho de d'Alembert* (1973), sem dúvida utilizando o espinosismo como alavanca conceitual.

A leitura do *Sonho* pode espantar o leitor desprevenido, já que d'Alembert, em seu sonho ou delírio, aborda um tema metafísico, a unidade da substância, descartando o dualismo entre matéria e espírito: "Não há na natureza um átomo rigorosamente semelhante a um outro, embora não haja indivíduos, mas um só indivíduo: o todo." (A.T., t. II, p. 139)

Não seria estranha essa declaração (apesar de colocada na palavra do matemático d'Alembert enquanto sonhava), para quem anteriormente havia criticado a obscuridade dos metafísicos, em *Da interpretação da natureza?* A proposição não seria contraditória, já que implica a heterogeneidade da matéria, mas ao mesmo tempo a unicidade da substância? É necessário examinar com mais cuidado a aparente desorganização em que são dispostos os pensamentos em *Da interpretação*. Diderot, em seu primeiro pensamento, diz "escrever sobre a natureza" e é realmente em torno desse conceito que vai se desenvolver o seu materialismo, tanto nessa obra quanto nas posteriores. Procurando apreender como a natureza opera, através do método, o filósofo experimental a institui como modelo a ser imitado. Contudo, no pensamento XI, Diderot retorna à filosofia racional, relacionando o espanto instaurador da filosofia com a idéia do todo que é dela inseparável: "O espanto freqüentemente provém daquilo em que se supõe haver vários prodígios, quando só existe um; (...) A independência absoluta de um único fato é incompatível com a idéia de todo; sem a idéia de todo, nada de filosofia." (1981, p. 36)

Aqui já está presente a noção de ato único da natureza, mais tarde, como veremos, *substância única*. Esse movimento intelectual, que parte da natureza, passa pelo método e chega à filosofia racional, é, como interpreta Magnólia Costa Santos (Posfácio, em *Da interpretação da natureza e outros escritos*, p. 185) essencial para entender essa controvertida, mas importante obra de Diderot. Quanto à heterogeneidade da matéria, também está explícita no pensamento LVIII:

Só há uma maneira possível de ser homogêneo. Há uma infinidade de maneiras possíveis de ser heterogêneo. Parece-me também impossível que todos os seres da

natureza tenham sido produzidos com uma matéria perfeitamente homogênea, que seria a de representá-los com uma única e mesma cor. (1989, p. 80)

Portanto, a contradição já se encontra presente em *Da interpretação*, já que as garantias do próprio método, que se pretende natural, tem que ser buscadas na metafísica. Por outro lado, não encontramos nessa obra elementos que possam realizar a conciliação entre matéria heterogênea e ato único da natureza.

Posteriormente, em *Diálogos entre Diderot e d'Alembert*, a unicidade do ato torna-se unicidade da substância:

Não há mais que uma substância no universo, no homem, no animal. O realejo é de madeira, o homem é de carne. O canário é de carne, o músico é de uma carne diversamente organizada; mas um e outro têm uma mesma origem, uma mesma formação, as mesmas funções e os mesmos fins.⁷ (A.T., t. II, p. 117)

Ainda nos *Diálogos*, Diderot introduz a hipótese da "sensibilidade universal" da matéria como produto da organização, para resolver a contradição entre a unidade da substância e a heterogeneidade da matéria. Utilizando analogias e relações, Diderot sugere que a sensibilidade e o movimento são inerentes à matéria e que a assimilação nutritiva libera a sensibilidade inerte da matéria, através do calor, que gera o movimento. Entre os animais e os homens existe uma diferença apenas na organização, o que não implica uma separação radical entre os homens e quaisquer demais seres vivos. A matéria, possuindo uma série de propriedades incubadas, é capaz de se aglomerar e se desenvolver, em certas condições e sob certos estímulos. A analogia com o "desenvolvimento do ovo" é empregada por Diderot nos *Diálogos*:

Vedes este ovo? É com ele que se derrubam todas as escolas de Teologia e todos os templos da Terra. O que é este ovo? Certa massa insensível, antes que o germe seja nele introduzido; e depois que o germe é introduzido, o que é ainda? Certa massa insensível, pois o germe não passa, por sua vez, de um fluido inerte e grosseiro. Como passará essa massa a outra organização, à sensibilidade, à vida? Pelo calor. Quem produzirá o calor? o movimento. (...) com certa matéria inerte, disposta de uma certa maneira, impregnada de uma outra matéria inerte, do calor e de movimento, obtêm-se sensibilidade, vida, memória, consciência, paixões, pensamento.⁸

Existe, na gênese materialista de Diderot, uma sensibilidade passiva e uma sensibilidade ativa, a segunda caracterizando-se por ações que se observam no homem e em certos animais. No modelo do ovo, a assimilação dos nutrientes libera a sensibilidade inerte da matéria, que se torna ativa, assim como a energia potencial, em determinadas condições, se transforma em energia cinética. A passagem mecânica da sensibilidade passiva à sensibilidade ativa só é possível se considerarmos que a natureza não estabelece fronteiras rígidas entre os três reinos, idéia que Diderot sustenta. Assim, a diferença entre os seres é uma questão de grau, no interior da cadeia contínua onde na qual eles se organizam. Essa cadeia universal dos seres, como concepção do universo de grande aceitação no século XVIII, exigia a aceitação de um princípio de continuidade, garantindo que todo elo da cadeia existe e possua sua própria razão de ser. Por sua vez, a idéia da cadeia universal dos seres contraria o princípio teleológico, no qual a natureza é apenas um meio. Aqui Diderot reencontra Espinosa e sua Ética na luta contra o finalismo, já que, como já vimos, desde *Da interpretação da natureza*, "se os fenômenos não estão encadeados uns nos outros, não há filosofia".

A oposição ao finalismo, elo comum entre Espinosa e Diderot, comporta, contudo, várias diferenças. A física de Espinosa, herdeira do cartesianismo, concebe a matéria como homogênea, além de indiferente ao repouso e ao movimento. (Vernière, op. cit., p. 600) Diderot, nos *Princípios filosóficos sobre a matéria e o movimento*, pronuncia-se contra a dedução do movimento da matéria a partir da sua heterogeneidade:

Que me importa que vejais a matéria como homogênea ou como heterogênea? Que me importa que, fazendo a abstração das qualidades e considerando apenas a sua existência, vós a vejais em repouso? Que me importa que, em consequência, procureis uma causa que a mova? Fazei tanta geometria e tanta metafísica quanto vos aprouver, mas eu, que sou físico e químico, que busco os corpos na natureza e não na minha cabeça, vejo-os existentes, diversos, revestidos de propriedades e ações. (1989, p. 90-1)

Posteriormente, no *Sonho de d'Alembert* e em *Elementos de Fisiologia*, Diderot viria a colocar a idéia que possibilita a integração entre heterogeneidade da matéria e unicidade da substância, na sua teoria da natureza: a "molécula sensível",⁹ como elemento primordial: "O animal inteiro vive, privado de muitas de suas partes. (...) Apenas a vida da molécula ou sua

sensibilidade não cessam. Esta é uma de suas qualidades essenciais. A morte se interrompe lá." (*Elementos de Fisiologia*, A.T., t. IX, p. 275)

Após a digressão que efetuamos, torna-se possível entender a afirmação de d'Alembert em seu sonho ("não há na natureza indivíduos, mas um indivíduo, o todo"). A passagem da inércia à atividade constitui um processo mecânico, análogo à transição da força interior da molécula para o exterior. Portanto, sensibilidade, movimento e extensão são atributos da matéria heterogênea. Está assim, explicada a existência de uma cadeia geral e universal dos seres, possível através da transição de um estado passivo para a atividade. O que seria, então, o *todo* diderotiano? Seria a própria matéria, com os atributos da sensibilidade e do movimento, que constituem um importantes acréscimos ao espinosismo antigo, complementando o atributo da extensão e fundamentando uma teoria genética no interior de um materialismo naturalista que, como o sistema de Espinosa, nega a hipótese da Criação divina e o argumento teleológico.

O espinosismo e a moral em Diderot

O determinismo naturalista constitui uma característica inseparável da filosofia de Diderot, em qualquer de suas fases. O artigo *Fealdade (Laideur)*, expõe algumas teses que parecem estar relacionadas com a Ética, no que se refere à inaplicabilidade de juízos morais e estéticos em um universo determinado pelas necessidades internas, onde a noção de fim perde o valor:

Não há conhecimento do belo e do feio sem conhecimento das relações e da finalidade (...). O que não é inteiramente conhecido não pode ser dito bom ou mau, nem belo nem feio; ora, não conhecemos o universo nem o universo inteiro nem sua finalidade; portanto nada podemos pronunciar sem sobre sua perfeição, nem sobre sua imperfeição. (Artigo *Laideur*, A.T., t. XV, p. 410)

O relativismo moral ou estético, decorrente da afirmação acima, pode encontrar ilustrações em inúmeras obras de Diderot. Encontramos também argumentos semelhantes na Introdução do livro IV da *Ética*:

Com efeito, os homens têm por hábito formar idéias universais tanto das coisas naturais como das artificiais, idéias essas que eles têm como modelos das coisas, e creem que a

Natureza (que, a seu ver, nada faz que não seja em vista de um fim determinado) as considera e as propõe a si mesma como modelos. (...)

Portanto, perfeição e imperfeição não são, na realidade, senão modos de pensar, isto é, noções, que temos o hábito de forjar, em virtude de compararmos entre si indivíduos da mesma espécie ou do mesmo gênero. (*Ética*, p. 225-6)

A abertura de *O Sobrinho de Rameau* ilustra, de forma exemplar, a relação entre moral e natureza. A epígrafe de Horácio, que se refere à Vertumno, deus romano dos pomares e das frutas, que presidia as mudanças do ano, caracteriza bem o caráter do personagem Rameau, o sobrinho: *Vertumnis quotquot sunt natus iniquis* (aquele que nasceu presa da hostilidade de Vertumo sob todas as suas formas). A frase sugere uma pessoa que é capaz de passar de um extremo moral a outro, do vício à virtude, assim como a folha é carregada pelo vento de um lugar a outro: a natureza determina não só as características físicas, mas também os atributos morais. Porém, a leitura do romance-diálogo leva-nos a verificar que a caracterização não é válida só para Rameau, mas também para o filósofo, seu interlocutor, ou ainda para todos os homens, dependendo das circunstâncias e do grupo social no qual convivem. As palavras do próprio Rameau (*Ele*) respondendo ao filósofo (*Eu*) evidenciam a proximidade entre as idéias de Diderot e Espinosa no que se refere ao determinismo naturalista aplicado à moral:

EU - Como é possível que com um tato tão fino, uma sensibilidade tão aguçada para as belezas da arte musical sejais tão cego para as belas coisas da moral, tão insensível aos encantos da virtude?

ELE - Aparentemente porque parece haver para elas um sentido que não tenho, uma fibra que não me foi dada ou que é tão frouxa que não adianta beliscá-la porque não vibra. Ou talvez porque tenha vivido sempre entre bons músicos e má gente, e, assim, meu ouvido, tornou-se muito fino e meu coração, surdo. E depois parece que a raça também conta. O mesmo sangue corre nas veias de meu pai e meu tio. A molécula paterna deve ter sido dura e obtusa e esta maldita primeira molécula deve ter sido assimilada por todo o resto. (1988, p. 286)

A resposta de Rameau envolve elementos da doutrina da epigênese de Diderot, que prenuncia as teorias evolutivas do século seguinte. Sugere uma continuidade a partir de um elemento primordial, a “molécula paterna”, que determinaria as características dos descendentes. Rameau parece mesclar, em tom coloquial, a tese da “molécula sensível”, presente nos *Diálogos*, com a

analogia entre o “feixe de fibras sensíveis e as cordas ressonantes”, presente no *Sonho de d' Alembert*:

A corda vibrante sensível oscila, ressoa por muito tempo ainda, depois de ser dedilhada. (...) Mas as cordas vibrantes gozam ainda de outra propriedade, é a de fazer as outras fremir, e é assim que uma primeira idéia chama a segunda; as duas, uma terceira; todas as três, uma quarta, e assim sucessivamente, sem que possamos fixar o limite das idéias, despertadas, encadeadas, no filósofo que medita ou se ouve no silêncio e na obscuridade. Esse instrumento dá saltos surpreendentes, e um idéia desperta far às vezes fremir uma harmônica que dele se encontra a um intervalo incompreensível. Se o fenômeno ocorre entre as cordas sonoras, inertes e separadas, como não haverá de produzir-se entre os pontos vivos e ligados, entre as fibras contínuas e sensíveis? (1973, p. 272)

A afirmação anterior encaminha a solução do problema colocado anteriormente nos *Diálogos*: como explicar a passagem da matéria sensível ao ser pensante? Para resolvê-lo, Diderot parte de dois tipos de metáforas: as biológicas (o enxame de abelhas e a aranha) e as musicais (o instrumento sensível, o cravo-filósofo). Segundo Nascimento, essas metáforas

têm como primeira função representar a passagem da contigüidade à continuidade das moléculas e o caráter dissociativo dos fenômenos da vida e, além disso, pretender opor ao dualismo substancial cartesiano a idéia de que há uma única substância, que se manifesta na diversidade dos seres. (1990, p. 93-4)

A metáfora do enxame de abelhas suporta uma analogia entre a organização fisiológica e o princípio de continuidade: nossos órgãos são como animais distintos, mantidos numa unidade pela lei da continuidade. Já a metáfora da aranha sugere uma analogia entre o pensamento e a sensibilidade. Segundo a metáfora o organismo animal é descrito como um feixe, um sistema de fibras que circunscreve toda a extensão do corpo. Através do movimento a sensibilidade torna-se ativa, espalhando-se pelas fibras e ramificações do feixe, originando os órgãos dos sentidos. A relação entre os órgãos e o feixe constitui a unidade do corpo. No centro do feixe manifestam-se faculdades intelectuais como a memória das impressões, assim como a capacidade de relacioná-las. A memória, produzindo no corpo a história de sua individualidade, é análoga à consciência. Esta, acompanhada da capacidade de associar impressões, gera o pensamento e o raciocínio. A condição para que o “sistema” formado pelo

corpo e pela consciência funcione bem é a harmonia entre as extremidades e o centro do feixe. A individualidade, no que decorre da analogia sugerida pela metáfora da aranha, é determinada pela conformação das fibras e pela relação das ramificações com a origem do feixe. Se o sistema é frouxamente interligado, o resultado é a constituição de um idiota. Por outro lado, se o sistema composto pelo centro e pelos órgãos é ordenado e mantido com energia, o homem age principalmente guiado pela razão e está apto naturalmente para a produção do conhecimento e a filosofia. A metáfora encontra aí o seu limite, pois não consegue explicar como se dá essa harmonia necessária, nem como esta se relaciona com o sistema de forças que, ligando o centro às extremidades, estabelece o caráter dos indivíduos.

A última metáfora, a do cravo-filósofo, desenvolve-se a partir de todas as anteriores, e possibilita outras analogias mais ambiciosas: a do instrumento musical sensível, enquanto modelo do funcionamento do cérebro e do pensamento, enquanto modelo do mecanismo da associação de idéias, enquanto modelo capaz de explicar as relações de tensão, ressonância e harmonia, necessárias no sistema fisiológico, mas com correspondência nas esferas da lógica, da moral e da linguagem. Sem dúvida, a metáfora do cravo-filósofo e suas conseqüências exigiriam um estudo mais aprofundado,¹⁰ mas que extrapola nossas intenções neste trabalho. Contudo, é necessário ressaltar que a metáfora do "clavecin-philosophe" possibilita, no pensamento de Diderot, a explicação de um monismo substancial (onde a substância, ou *todo*, equivale à matéria), sem recorrer à dualidade cartesiana. Esse monismo substancial, como vimos, é de inspiração espinosista.

A afirmação de Rameau da qual partimos, engloba, portanto, por trás de sua aparente frivolidade, toda uma teoria materialista que envolve uma concepção do ser humano sensível e pensante. A unidade dessa concepção é representada através de metáforas, mas fundada nas ciências da natureza (principalmente a fisiologia), que evidenciam a ligação entre o corpo físico e a atividade mental. Assim, o "imoralismo" de Rameau dá lugar a um comportamento perfeitamente justificável se admitimos a interligação entre moral e natureza como decorrente da concepção de homem anterior. O seu comportamento é naturalmente determinado por sua organização fisiológica interna, assim como pelos seus hábitos decorrentes da interação com seus semelhantes no meio natural-social. Vivendo entre os parasitas sociais ligados ao casal

Bertin-Hus, o Sobrinho defende uma moral utilitária, comum a outros de sua "espécie". Daí a valorização feita pelo Sobrinho, dos "idiotismos" morais, de condutas socialmente toleradas que escapam aos cânones absolutos da lei e da religião e que só são justificadas a partir de um relativismo moral ou de uma argumentação sociológica que só terão representatividade científica a partir do século XIX.

A assimilação entre o mundo físico e o mundo moral tem seus antecedentes na Ética de Espinosa, com a negação da liberdade decorrente do determinismo naturalista, a equivalência entre a virtude e a utilidade e a conseqüente concepção da bondade enquanto necessariamente relacionada à natureza humana:

A vontade não pode ser chamada causa livre, mas somente causa necessária. (Ética I, prop. XXXII, p. 108)

Quanto mais cada um se esforça e pode procurar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, quanto mais cada um omite conservar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é impotente. (Ética, IV, prop. XX, p. 238)

Na medida em que alguma coisa está de acordo com a nossa natureza, é necessariamente boa. (Ética, IV, prop. XXXI, p. 242)

Excluindo de toda vontade (inclusive da vontade divina) o livre arbítrio, Espinosa inviabiliza a hipótese de um Deus criador. Porém, a negação da vontade livre, acrescida da relação entre a virtude e a utilidade, trazem sérios problemas no que se refere à realização de uma moral baseada nesses princípios. No caso de Diderot, os problemas são ainda mais evidentes, pois trata-se de, partindo dos fatos e por intermédio da experiência, elaborar hipóteses ou conjecturas, através de um refinamento das analogias grosseiras, visando explicar, desvelar a natureza. No caso da moral, os fatos e a experiência social evidenciam que a prática dos "idiotismos" morais é constante e tolerada. Diderot, que tem uma preferência pelos gêneros literários (romances, sátiras, diálogos) na abordagem dos problemas morais, coloca sempre em evidência o anormal, o grotesco, a diferença: é caso de Rameau em *O Sobrinho*, de Suzanne em *A Religiosa*, de Mme. de la Pommeraye em *Jacques*, o *Fatalista*, além de outros personagens. Existe, evidentemente, uma preocupação com a individualidade em Diderot. Em seu naturalismo materialista, baseado na heterogeneidade da matéria e unicidade da substância, há um explicação para

a possibilidade dessas diferenças: a organização geral varia de indivíduo para indivíduo, os órgãos são diferentes, os sentidos são diferentes, as afecções e paixões são também diferentes, mesmo em cada indivíduo considerando a sua história e o seu desenvolvimento. A relação entre o centro do feixe de fibras e as extremidades varia, gerando caracteres diferentes, como vimos anteriormente. Assim, é perfeitamente compreensível que cada um seja feliz em determinadas condições, ou tenha prazer através de determinadas formas. A organização interna constitui, para Diderot, a base da moral. Contudo, essa organização pode estar relacionada a regras na medida em que ela é comum dentro de grupos, que possuem em comum determinadas relações de tensão e harmonia entre as fibras orgânicas. Essas relações, análogas à vibração “em simpatia” produzida pelas cordas de um instrumento sensível, são harmônicas enquanto o instrumento está afinado. Conforme a música, esse instrumento pode produzir acordes ou arranjos dissonantes, o que não desrespeita a harmonia geral, que decorre da afinação (organização). Apliquemos essa analogia ao sistema social e teremos explicada tanto a existência das anormalidades morais dos indivíduos e os “idiotismos” sociais, quanto a relativização da moralidade segundo os desejos, interesses e necessidades de cada grupo social (espécie).

Decidimos interromper aqui os comentários; mais influenciados, no momento, pelo método analógico de Diderot do que pelo *more geometrico*, mais preocupados em estabelecer relações que em estabelecer conclusões, deixamos aqui, como estímulo à reflexão, um fragmento da *Sátira I (sobre os caracteres, as palavras de caracteres, a profissão, etc.)*, de Diderot (1778): Quantos cânticos diversos, quantos gritos discordantes na única floresta que chamamos sociedade (...). (1983, p. 164)

Notas

1. Os *Salões* (1759-1781) constituem um conjunto de comentários publicados no jornal *Correspondence Littéraire*, sobre os salões de pintura. Representam a grande obra precursora da crítica moderna de arte.
2. É o caso, por exemplo, de *O passeio do cético - La promenade du Sceptique* (*Oeuvres complètes*, E. Assézat-Tourneaux, v. 1).
3. Como fez, por exemplo, Magnólia Costa Santos, na Introdução à *Da interpretação da natureza*, de Diderot.

4. Segundo N. Abbagnano, em seu *Dicionário de Filosofia*, o termo *panteísta* aparece pela primeira vez em 1705, com J. Toland (*Socinianism truly stated*) e *panteísmo* em 1709, introduzido por seu adversário Fay.
5. Saunderson, o matemático cego, e Holmes, o ministro, eram pessoas conhecidas na sociedade inglesa. Holmes efetivamente deu assistência a Saunderson quando de sua morte. Contudo, o diálogo evidentemente apresenta elementos acrescentados por Diderot. A convivência entre elementos verossímeis e reais é característica em muitas de suas obras.
6. Diderot se refere, em uma nota da *Interpretação da natureza*, "a uma pequena obra latina intitulada *Dissertatio Inauguralis Metaphysica, de universali naturae systemate, pro gradu doctoris habita*", impressa em Erlangen e traduzida na França "pelo senhor de M... em 1753". Na verdade a obra foi escrita por Malpertuis, que utilizou o pseudônimo de doutor Baumann.
7. Aqui existe uma alusão à metáfora do cravo-filósofo que suporta uma analogia musical de grande importância na explicação da passagem da matéria inanimada ao ser pensante. Contudo, a eficácia semântica da analogia se perde na tradução para o português. Reproduzimos a seguir o original: "Il n'y a plus qu'une substance dans l'univers, dans l'homme, dans l'animal. La *serinette* est de bois, l'homme est de chair. Le *serin* est de chair, le musicien est d'une chair diversement organisée; mais l'un et l'autre ont une même origine, une même formation, les mêmes fonctions et le même fin." (destaques nossos)
8. *Entretien entre d'Alembert et Diderot*, A.T., v. 2, p. 115.
9. Alguns elementos dessa idéia já foram esboçados anteriormente. "As forças externas que agem sobre a molécula se esgotam" dizia o cientista-filósofo já nos *Princípios filosóficos sobre a matéria e o movimento*, enquanto a força íntima da matéria é perene, inesgotável. "Um átomo move o mundo, nada mais verdadeiro na medida em que o átomo é movido pelo mundo: uma vez que o átomo tem força própria, ele não pode ser sem ter efeito."
10. Recomendamos, para aprofundamento no tema do emprego das analogias e metáforas musicais no pensamento de Diderot: NUNES, J. H. *Diderot e as analogias musicais*. Goiânia : Editora da UFG, 1997, p. 75-208.

Referências bibliográficas

- DIDEROT, Denis. Carta sobre os cegos para uso dos que vêem. O Sobrinho de Rameau. In: *Voltaire e Diderot*, São Paulo : Nova Cultural, 1988 (Os Pensadores).
- _____. Diálogos entre D'Alembert e Diderot. O sonho de D'Alembert. Continuação do diálogo. In: *Voltaire e Diderot*. São Paulo : Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores).
- _____. *Da interpretação da natureza e outros escritos*. Trad. de Magnólia Costa Santos. São Paulo : Iluminuras, 1989.
- _____. *Le neveu de Rameau*. Introdução, notas, cronologia, dossiê e bibliografia por Jean-Claude Bonnet. Paris : Flammarion, 1983.
- _____. *Oeuvres complètes*. Ed. Assézat-Tourneux. Paris : Garnier, 1875-1877.

- ESPINOSA, Baruch de. Ética. In : *Espinosa*. 3. ed. São Paulo : Abril, 1983, _____. *Traité des autorités théologique et politique*. In: SPINOZA, B. *Oeuvres complètes*. Paris : Gallimard, 1954.
- FONTENAY, Elisabeth de. *Diderot ou le matérialisme enchanté*. Paris : Grasset, 1982.
- GUEROULT, Martial. *Spinoza : Dieu (Ethique, 1)*. Paris : Monatigne, 1968.
- HERMAND, Pierre. *Les idées morales de Diderot*. Paris : PUF, 1923.
- LEFÈVRE, Henri. *Diderot*. Paris : Réunis, 1949.
- NASCIMENTO, Maria das Graças de Souza. *Natureza e Ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. 1990. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade de São Paulo. 1990.
- NUNES, J. H. *Diderot e as analogias musicais*. Goiânia : Editora da UFG, 1997.
- PROUST, Jacques. *Diderot et l'Encyclopédie*. Paris : Armand Colin, 1967.
- VERNIÈRE, Paul. *Le spinozisme et l'Encyclopédie*. In: *Revue d'histoire littéraire de la France*, juil./sept. 1951.
- _____. *Spinoza et le pensée française avant la révolution*. Paris : PUF, 1954.