

CETICISMO E MATERIALISMO EM DENIS DIDEROT (I): UMA ANTROPOLOGIA CÉTICA*

SCEPTICISM AND MATERIALISM IN DENIS DIDEROT (I): A SCEPTICAL ANTHROPOLOGY

Felipe Cordova**

RESUMO

Este artigo é o primeiro de dois estudos tratando das relações entre o ceticismo e o materialismo no pensamento de Denis Diderot. Um segundo trabalho, complementar a este, tratará do ceticismo em registro epistemológico, enquanto este primeiro estudo trata do elemento cético em registro metafísico-religioso, buscando evidenciar a presença de uma antropologia cética na obra do autor. A hipótese avançada aqui é a de que desde os textos de juventude Diderot formula a ideia de uma heteronomia do pensamento, isto é, de sua determinação por fatores externos a si. Se nesses textos essa ideia é ainda formulada por meio do uso de alegorias e de um anatomismo bastante esquemático, nos textos da maturidade, por sua vez, vemos que o influxo das ciências da vida permite ao autor traduzi-la segundo os termos de uma “fisiologia filosófica”. Num e noutro caso, de todo modo, é o tema da relação entre alma e corpo que está em jogo.

PALAVRAS-CHAVE: Diderot; iluminismo; ceticismo; materialismo.

ABSTRACT

This article is the first of two studies dealing with the relationships between skepticism and materialism in the thought of Denis Diderot. A second work, complementary to this one, will deal with skepticism in an epistemological register, while this first study deals with the skeptical element in a metaphysical-religious register, seeking to highlight the presence of a skeptical anthropology in the author's work. The hypothesis put forward here is that since the texts of his youth Diderot formulated the idea of a heteronomy of thought, that is, of its determination by external factors. If in these texts this idea is still formulated through the use of allegories and a very schematic anatomism, in mature texts, in turn, we see that the influx of life sciences allows the author to translate it according to the terms of a “philosophical physiology”. In both cases it is the theme of the relationship between soul and body that is at stake.

KEYWORDS: Diderot; enlightenment; skepticism; materialism.

* Artigo recebido em 09/07/2023 e aprovado para publicação em 13/11/2023.

** Doutor em Filosofia pela UFPR. Email: felipeacordova@gmail.com.

I

Denis Diderot, como se sabe, foi preparado desde a infância para a carreira eclesiástica, tendo inclusive deixado Langres, sua terra natal, para concluir em Paris os estudos que lhe permitiriam alcançar esse objetivo.¹ Depois de ter estudado em um colégio jesuíta na província, Diderot frequentou na capital um mosteiro de orientação jansenista, além da própria Sorbonne, cujos doutores eram em sua maioria papistas. Nosso autor, portanto, conheceu a partir de dentro as vertentes rivais do catolicismo francês, e adquiriu uma cultura teológica sólida, de que daria provas em alguns de seus textos. Para além de uma simples curiosidade ou do desejo de acúmulo de conhecimentos teológicos, porém, é provável que esse trânsito por entre as diferentes tendências no interior do catolicismo revelasse já a inquietação do jovem estudioso que se depara com as incongruências da religião.

Seja como for, a estadia em Paris não só evidenciou-lhe os conflitos internos à religião, mas colocou-o também em contato com a irreligião. Era ali que circulava – *sous le manteau*, segundo a expressão francesa – uma ampla gama de manuscritos clandestinos difundindo ideias heterodoxas, com as quais Diderot certamente travou conhecimento.² A transição da devoção herdada do ambiente familiar em Langres para a irreligião da capital, contudo, não parece ter sido repentina, nem tampouco desprovida de perturbações. Os *Pensamentos filosóficos* (1746), com efeito, atestam ainda um estado de tensão do autor em certas passagens. Embora muitas das ideias aí avançadas tenham teor explicitamente irreligioso, o autor hesita, recua, e conclui o texto dizendo que, “depois de longas oscilações”, sua balança “pendeu para o lado do cristão” (Diderot, 1998, p. 58).³ Há uma oscilação entre o tom quase angustiado do cristão em crise, e o tom mais leve do deísta – por vezes cético – que vê seus temores se desfazerem junto com suas crenças.

1 A infância e a adolescência de Diderot, em Langres, embora sejam objeto de documentação muito escassa, são narradas por inúmeras biografias. Ver Franco Venturi, *Jeunesse de Diderot (1713-1753)*, pp. 13-45; Arthur Wilson, *Diderot*, p. 30-59; Gerhardt Stenger, *Diderot le combattant de la liberté*, p. 11-20; Andrew Curran, *Diderot e a arte de pensar livremente*, cap. 1, n.p.

2 Segundo Curran, “na época em que começou a questionar ativamente o que percebia como incoerências e falhas do catolicismo, Diderot certamente estava familiarizado com a (ou tinha ouvido a respeito da) longa tradição de livre-pensamento e de livros clandestinos que serviram para introduzir a ‘irreligião’ e mesmo o ateísmo no tecido cultural da capital” (Curran, 2022, n.p.).

3 É possível e até provável que essa conclusão cristã se deva a um cuidado do autor em relação à perseguição, assim como sua caracterização de Shaftesbury como um teísta, isto é, um crente no Deus revelado. A simpatia de Diderot neste momento parece de fato pender para o deísmo propriamente dito.

O ateísmo ecoa no interior dos *Pensamentos*, mas não exatamente como a voz do autor. Pequenas dissonâncias deslocam o discurso ateu para um lugar de alteridade. Diderot reconhece sua força, mas não cede a ela. Assim, o pensamento XV, que figura entre os mais longos da obra, dá voz aos argumentos ateus,⁴ mas quase todo o fragmento aparece entre aspas, como a citação de um discurso alheio. A resposta do devoto a essa argumentação, por sua vez, é apresentada pelo próprio ateu como um discurso de ordem inferior, que ataca a pessoa em vez de opor-lhe razões e buscar a verdade. “Eis, diz o ateu, o que vos objeto; e o que tens a me responder?... ‘que sou um celerado, e que se não tivesse nada a temer de Deus, não combateria sua existência’” (Diderot, 1998, p. 18). É o autor, por fim, em primeira pessoa, quem sai em defesa do ateu:

Deixemos essa frase aos declamadores, ela pode chocar a verdade; a urbanidade a interdita, e ela denota pouca caridade. Porque um homem erra ao não crer em Deus, temos o direito de ofendê-lo? Recorre-se às invectivas apenas quando faltam provas. Entre dois controversistas, pode-se apostar cem contra um que aquele que está errado se enervará. “Empunhas teus trovões em vez de responder, diz Menipo a Júpiter; logo, não tens razão” (Diderot, 1998, p. 18).

Note-se que a defesa do ateu é feita não pela veracidade de seus argumentos, mas pela fraqueza ou ausência de argumentos do devoto, que se destempera e parte para a ofensa pessoal. O critério para averiguar qual dos dois deve ter razão, aliás, é aquele que Shaftesbury atribuíra ao bufão que costumava ir aos tribunais assistir disputas em latim sem entender nada do que se dizia ali: aquele que se exaltasse e perdesse a calma provavelmente estava sendo derrotado.⁵ Com efeito, é o deísmo inglês, sobretudo o de Shaftesbury – e não o radicalismo ateu dos manuscritos clandestinos que circulavam por Paris –, quem tem mais apelo sobre Diderot enquanto ele escreve seus *Pensamentos*.⁶ Há, então, um reconhecimento da honestidade intelectual do ateu, mas o ateísmo é visto ainda como algo a ser combatido, e “somente o deísta pode fazer frente ao ateu” (Diderot, 1998, p. 16).

4 O discurso do ateu ataca duas das principais teses do cristianismo: a criação divina do mundo e a providência (Diderot, 1998, p. 17-18).

5 “Quem ri por último, ri melhor: humor, riso e sátira no Século da Crítica” (Suzuki, 2014, p. 385-410).

6 Ainda segundo Curran, “embora Paris estivesse sendo inundada por tais manuscritos e livros ímpios enquanto Diderot chegava à idade adulta, os estudiosos não sabem se ele chegou a ler Espinosa ou, o que é ainda menos provável, Meslier, nos anos posteriores a sua saída da Sorbonne. O que não se discute é que, se Diderot folheou alguma dessas obras, elas não o levaram a entrar de cabeça no ateísmo. Sua conversão à descrença começou bem mais devagar, com uma série de livros aparentemente mais inofensivos, em sua maioria ingleses”.

O essencial da posição deísta, para Diderot, consiste em se valer do conhecimento da natureza, por meio das ciências experimentais, como argumento favorável à existência de um Deus criador. Trata-se, portanto, de uma religião natural, que se contrapõe à religião revelada do supersticioso. “Foi apenas nas obras de Newton, de Musschenbroek, de Hartzoeker e de Nieuwentyt que se encontrou provas satisfatórias da existência de um ser soberanamente inteligente” (Diderot, 1998, p. 19).⁷ Assim, o deísta se erige em opositor ferrenho tanto do ateu quanto do metafísico, cuja ontologia é inútil no combate ao ateísmo. “As meditações sublimes de Malebranche e de Descartes eram menos próprias a abalar o materialismo que uma observação de Malpighi” (ibidem). As considerações metafísicas, pelo contrário, trabalhariam contra a hipótese deísta. “As sutilezas da ontologia forjaram, na melhor das hipóteses, cétricos; é ao conhecimento da natureza que coube forjar os verdadeiros deístas” (p. 20).

Por fim, é ainda no interior do debate entre teísmo, deísmo e ateísmo – portanto, num registro metafísico-religioso⁸ – que desponta pela primeira vez o ceticismo de Diderot, ainda que seu sentido no texto não seja unívoco. Isso ocorre porque o percurso desenhado pelos *Pensamentos* é, na realidade, um jogo de perspectivas. Diderot aí passeia pelos pontos de vista do devoto, do ateu, do deísta e do cético, do mesmo modo que, pouco depois, despreveria o *Passeio* de Aristo e Cleóbulo pelos caminhos dos espinhos, das castanheiras e das flores. Assim, da perspectiva do deísmo, o ceticismo é, primeiramente, o objeto de uma reprovação moral: sobretudo ao ateu, mas também ao cético, faltaria o fundamento para a ação virtuosa. “O deísta afirma a existência de um Deus, a imortalidade da alma e suas conseqüências; o cético não se decidiu a respeito dessas questões; o ateu as nega. O cético tem então, para ser

7 Esse deísmo, com efeito, parece ser a posição preponderante nos *Pensamentos*, e é reafirmado em um opúsculo intitulado *Da suficiência da religião natural*, cuja redação data da mesma época.

8 Piva distingue três registros do ceticismo em Diderot (2007, p. 175): “metafísico, metodológico-epistemológico e histórico”. Segundo ele, “a alusão ao ceticismo no Diderot da maturidade não possui a mesma presença e ênfase que encontramos no primeiro período do seu pensamento. As referências no segundo momento da sua obra (...) são mais lacônicas, na verdade, alusões *en passant*, ao passo que no primeiro Diderot o ceticismo aparece como um dos problemas fundamentais da filosofia a ser resolvido. Ademais, (...) o ceticismo é tratado em cada um dos dois momentos em registros diferentes. Enquanto nos *Pensamentos filosóficos* e em *O passeio do cético* a figura do cético é contraposta, num clima de acirrada *diaphonia*, à do ateu, do cristão, do deísta, do solipsista e até do espinosista, e evocada (...) em discussões essencialmente de cunho metafísico e religioso, nas obras da maturidade (...) o enfoque dado por Diderot ao ceticismo parece ser mais metodológico e epistemológico” (p. 174-175). De nossa parte, trabalharemos com a discriminação de apenas dois registros: um metafísico-religioso e um epistemológico, buscando apontar não o abandono de um em favor do outro, mas a continuidade de ambos em paralelo desde as obras de juventude até a maturidade, bem como a comunicação e articulação dos dois registros entre si. Quanto ao registro historiográfico, isolado por Piva, presente nos verbetes da *Enciclopédia* cujo tema é o ceticismo, cremos que mesmo aí o interesse de Diderot não é apenas histórico, e esses verbetes verbalizam na verdade o ceticismo tal como aparece naqueles dois registros.

virtuoso, um motivo a mais que o ateu e uma razão a menos que o deísta” (Diderot, 1998, p. 26).⁹

Poder-se-ia dizer, no entanto, que é ainda do ponto de vista do deísmo que o ceticismo recebe também um comentário elogioso: louva-se o papel metodológico que ele desempenha na busca pela verdade. Trata-se aqui de entendê-lo como ferramenta metodológica, um ceticismo provisório, que permitirá sopesar adequadamente e sem precipitação as posições em litígio. O cético, então, aparece aqui como “um filósofo que duvidou de tudo o que crê, e que crê no que um uso legítimo de sua razão e de seus sentidos lhe demonstrou ser verdadeiro” (Diderot, 1998, p. 32). Assim, o elogio do papel metodológico do ceticismo, ainda no interior de um registro metafísico-religioso, prenuncia uma aliança entre ceticismo e filosofia experimental que perduraria ao longo de toda a obra do autor, e prepara já a transição para o registro epistemológico, que será objeto de um outro estudo, complementar a este.

Por sua vez, o objeto principal de nosso interesse aqui, a saber, uma certa *antropologia cética*, forma no centro dos *Pensamentos filosóficos*, antes mesmo que o ceticismo seja aí tematizado explicitamente. Novamente é a leitura de Shaftesbury que informa a reflexão de Diderot quando, no pensamento XI, o elemento cético desponta sub-repticiamente, sem que o autor precise nominá-lo. Depois de haver mencionado algumas das “ideias sombrias da superstição” (Diderot, 1998, p. 14), Diderot se pergunta por que a devoção de alguns é tão rigorista, enquanto a de outros é leve e alegre; “de onde vem essa diferença de sentimentos entre pessoas que se prostram ao pé dos mesmos altares?” (p. 15), e avança em seguida uma hipótese explicativa:

Seguiria também a piedade as leis do maldito temperamento? E como negá-lo, infelizmente? Sua influência se faz sentir muito sensivelmente no mesmo devoto; ele vê, segundo o modo como é afetado, um Deus vingativo ou misericordioso, os infernos ou os céus abertos; ele treme de pavor ou queima de amor; é uma febre que possui seus acessos frios e quentes (Diderot, 1998, p. 14-15).

9 O tema da fundamentação de uma moral ateia, que se aplicaria também aqui ao cético, ocupou Diderot por muitos anos, e parece ter sido um dos principais motivos de sua resistência inicial ao ateísmo. Em *O passeio do cético*, o ateu, ao retornar para casa, encontra seu lar violado pelo ex-cristão que ele convertera ao ateísmo (Diderot, 1994a, p. 120). Nesse momento, portanto, o deísmo tem sobre o ateísmo uma vantagem argumentativa, oferecida pelo conhecimento da natureza que evidenciaria uma inteligência superior, acrescida da vantagem moral, por fornecer um fundamento para a virtude.

Nessas linhas se efetua pela primeira vez um movimento decisivo do texto e da obra de Diderot, condensado de forma ainda mais límpida na frase que antecede o trecho acima: “as ideias sombrias da superstição são mais geralmente aprovadas que seguidas” (Diderot, 1998, p. 14). Trata-se de estabelecer uma relação de determinação, em alguma medida, entre o fundamento inconsciente da volição dos homens – quer o chamemos de temperamento, inclinação, paixões, etc –, de um lado, e suas ideias acerca de Deus e da moral, de outro. Isso significa, ao mesmo tempo, que os discursos oficiais das religiões e das doutrinas morais são mais “aprovados que seguidos”, ou seja, o caminho inverso fica interdito – ou, dito de modo ainda mais direto: as ideias gerais não determinam a vontade e a conduta dos homens.

Daí que o aforismo XVII insinue que as questões metafísicas e religiosas, no limite, não se decidem no plano argumentativo, e que por isso os discursos metafísicos são inúteis – além é claro de sua falta de lastro na experiência –, pois, mesmo supondo que um deles estivesse correto, não é a retidão do discurso o que persuade e convence; os homens são levados a formar suas opiniões por outras causas que não a razoabilidade e a veracidade das ideias em jogo. “Toda a conversa fiada da metafísica não vale um argumento *ad hominem*. Para convencer basta às vezes despertar o sentimento físico ou moral” (Diderot, 1998, p. 19). Um pouco adiante, no pensamento XXIX, Diderot tira todas as consequências dessa tese: “um sofisma não pode me afetar mais vivamente que uma prova sólida? Tenho necessidade de consentir ao falso que tomo por verdadeiro, e de rejeitar o verdadeiro que tomo por falso” (p. 31). Resulta daí um argumento para que se evite moralizar a questão, afinal “condenar um homem por maus raciocínios é esquecer que ele é um tolo para tratá-lo como mau”.

No mesmo sentido, em *O passeio do cético*, de 1747, Diderot opera um descolamento entre duas camadas de sentido que teria repercussões em obras posteriores. Na segunda parte da alegoria – o caminho das castanheiras –, os filósofos das diferentes escolas, após constatarem a diversidade de suas doutrinas, partem em uma investigação que resulta inconclusa, e retornam sem uma resposta (Diderot, 1994a, p. 102-120). Trata-se, obviamente, do protocolo cético: a dúvida diante da contraposição de opiniões (caráter aporético) deve levar à investigação (caráter zetético) que, não podendo concluir por nenhuma das partes em disputa (caráter cético), deve conduzir à suspensão do juízo, a *epoché* (caráter efético).¹⁰ No entanto, para além – ou aquém

10 Diógenes Laércio relata que os céticos “eram chamados pirrônicos por causa do nome de seu mestre, mas também de aporéticos, céticos, eféticos e até zetéticos, por causa de seus princípios, se podemos nos expressar assim – zetéticos ou buscadores porque estavam sempre buscando a verdade, céticos ou inquisidores porque

– da superfície em que se dá o debate filosófico, com longas explanações de sistemas filosóficos redundando na irresolução, o texto de Diderot dramatiza a teoria shaftesburyana do entusiasmo. É nessa camada subliminar do texto que o sentido do debate se decide de fato. Os filósofos dogmáticos – na verdade, todos eles, inclusive o pirrônico –, ao defenderem suas teorias e sistemas, assumem um tom entusiasmado que os faz cair no ridículo. Ao fim, a sátira e o ceticismo dão a palavra filosófica definitiva. Ora, essa estrutura narrativa, apontando a heteronomia do pensamento, abre a fresta onde poderá se instalar uma teoria explicativa das crenças, uma espécie de metafilosofia que explica a determinação do pensamento pela organização biológica, como, de resto, os *Pensamentos filosóficos* já insinuavam.

Ao fim da alegoria o autor faz apenas um aceno ao materialismo de tipo sensualista e libertino: a busca do filósofo se encerra no jardim das flores, caminho da libertinagem de costumes, onde ele se vê nos braços de uma bela mulher. O terreno é preparado, mas ainda não é cultivado. O cultivo se dará pelo influxo da ciência experimental, em especial da fisiologia, que informará aquela metafilosofia e a antropologia cético-materialista de Diderot. De todo modo, os *Pensamentos* e *O passeio do cético* realizam pela primeira vez a manobra decisiva, um recuo crítico, ou, se preferirmos, um recuo cético: o sentido dos discursos e das práticas não se resolve no primeiro plano, o dos argumentos e das intenções conscientes. Essa estrutura de fundo armada pelo texto, ancorada numa antropologia cética, e que duplica a realidade em duas camadas de sentido, reaparecerá inúmeras vezes em textos ulteriores, reiterando sua pertinência no quadro da filosofia materialista do autor e, mais que isso, sendo corroborada por esse mesmo materialismo.

II

O interesse de Diderot pelas ciências da vida data de muito antes da redação de verbetes da *Enciclopédia* nesse domínio ou de textos inteiramente dedicados ao assunto, como os *Elementos de fisiologia*. Pelo menos desde 1743 o autor trabalhava já na tradução de *Um dicionário médico*, do britânico Robert James, cuja publicação se deu de fato entre 1746 e

estavam sempre procurando uma solução sem nunca encontrá-la, eféticos ou dubitativos por causa do estado mental que decorria de sua busca, quer dizer, a suspensão do juízo, e finalmente aporéticos ou perplexos, pois não somente eles mas até os filósofos dogmáticos por sua vez ficavam com frequência perplexos” (Diógenes Laércio, 1925, p. 483).

1748.¹¹ Por sua vez, os *Pensamentos filosóficos*, como vimos, colocavam ao lado de Newton os médicos holandeses Musschenbroek, Nieuwentyt e Hartzoeker, além do italiano Malpighi, como autores cujas pesquisas produziram evidências a favor da hipótese deísta.¹² Com efeito, à época da redação dos *Pensamentos*, “considerava-se como provado, no mundo científico, que não existe passagem da matéria inanimada à matéria viva” (Adam *apud* Diderot, 1972, p. 22). Daí que fosse necessário recorrer à intervenção divina para explicar o surgimento da vida, o que tornava plausível a hipótese do deísmo. “Mas eis que em 1748 o abade Needham sustenta ter visto, em experiências numerosas e metódicas, matérias vegetais engendrando organismos animais” (ibidem). Os experimentos de John Needham, a despeito de suas deficiências metodológicas, recolocavam na ordem do dia uma filosofia naturalista que ganharia uma argumentação de peso no ano seguinte, com a publicação da monumental *História natural* de Buffon.

Esse parece ser, com efeito, o momento da transição de Diderot ao materialismo, mas, como bem observa Antoine Adam, um materialismo “à sua maneira, que não era a mesma dos espíritos dogmáticos” (Adam *apud* Diderot, p. 23). A *Carta sobre os cegos*, também de 1749, demarca de fato essa transição. Entretanto, se a *Carta*, tanto quanto possível, abre o jogo e decreta a ruptura com o finalismo deísta, já no ano anterior o romance libertino *As joias indiscretas* indicava, pela linguagem insinuante da alegoria, a passagem a um modelo materialista para a explicação de tudo o que diz respeito ao homem, e em especial para tratar de um tema que possuía já certa história no interior da tradição materialista, a saber, o da dualidade alma-corpo. Para Diderot, a referência imediata nessa seara certamente era La Mettrie, cuja obra inaugural é justamente uma *História natural da alma*. As obras de juventude, talvez pelo pendor deísta, passam ainda ao largo do tema, muito embora seja de se supor, por uma questão de coerência, que houvesse aí ainda uma adesão tácita à ideia de uma alma imaterial. Seja como for, a colocação da questão da alma de um ponto de vista materialista, isto é, sua negação, transporta-nos novamente para a questão que vinha nos ocupando. Negar a existência de uma alma imaterial equivale a negar uma causa livre na origem de nossas ações e

11 Em 1743 foi concedido o privilégio para a tradução, que havia sido encomendada a Diderot, Eidous e Toussaint. A versão francesa do célebre dicionário, para a qual “Diderot fará o essencial do trabalho” (Versini *apud* Diderot, 1994a, p. XXVI), seria publicada em seis volumes, com o título de *Dictionnaire universel de médecine*.

12 Os próprios autores citados por Diderot retiravam de suas pesquisas científicas uma conclusão a favor do deísmo, como Nieuwentyt, cuja obra de maior fôlego foi traduzida para o francês com o significativo título de *De l'existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature, ou traité téléologique dirigé contre la doctrine de Spinoza par un médecin hollandais*.

pensamentos e, por conseguinte, apontar uma causalidade material que a substitua. Ora, é justamente na brecha aberta pela antropologia cética dos textos de juventude – no hiato entre o que os homens fazem e o que pensam ou dizem fazer – que Diderot insere o arsenal de conhecimentos anatômicos e fisiológicos que vinha acumulando ao longo dos anos, como tantas provas da determinação do pensamento – de sua heteronomia, diríamos – pela organização.

No capítulo XXVI de *As joias indiscretas*, somos apresentados à “metafísica de Mirzoza” (Diderot, 1994b, p. 89-97). Mirzoza, a favorita do sultão Mangogul, é desafiada a preparar uma lição de filosofia, e aborda a natureza da alma. Se há algo como uma alma, diz ela, deverá estar localizada em algum lugar do corpo. Ao contrário da noção comum de que ela habita a cabeça, Mirzoza afirma que a maioria dos homens morre antes que sua alma tenha chegado tão alto;

a alma permanece nos pés até a idade de dois ou três anos; ela habita as pernas aos quatro; ganha os joelhos e coxas aos quinze. Gostamos então da dança, das armas, das corridas e outros exercícios violentos do corpo. É a paixão dominante de todos os jovens e o furor de alguns. E qual! Não residiria a alma onde se manifesta quase exclusivamente, e onde encontra as sensações mais agradáveis? (Diderot, 1994b, p. 92).

Após algumas objeções de sua plateia, Mirzoza avança em sua metafísica:

não afirmo que a alma se fixa para sempre nos pés: ela avança, viaja, deixa uma parte, retorna para deixá-la de novo; mas sustento que os outros membros estão sempre subordinados àquele que ela habita. Este varia segundo a idade, o temperamento, as conjunturas; e daí nasce a diferença de gostos, a diversidade das inclinações e a dos caracteres (Diderot, 1994b, p. 93).

Em seguida, Mirzoza faz aplicações de sua metafísica, exemplificando o tipo de caráter resultante do alojamento da alma nas diversas partes do corpo. Habitando os pés e as pernas até os oito ou dez anos, ela os abandona em seguida, por seu próprio movimento ou pela força. Uma realocação pela força ocorre, por exemplo, quando um preceptor emprega seus meios para retirar a alma das pernas da criança e “conduzi-la ao cérebro, onde comumente ela se metamorfoseia em memória e quase nunca em julgamento. É o destino das crianças de colégio” (p. 94). É também o caso de uma “governanta imbecil” que, ocupando-se da formação de um jovem, “entope-lhe o espírito de conhecimentos e negligencia o coração e a moral, a alma voa rapidamente para a cabeça, detém-se sobre a língua ou se fixa nos olhos; e seu aluno não passa de um tagarela tedioso ou de uma coquete” (ibidem). Um outro exemplo aduzido traz à baila o

contraste constantemente retomado ao longo da obra do autor entre os temperamentos frios e acalorados, entre as paixões fortes e moderadas: “se a alma se fixa”, diz ele, “no coração, ela formará os caracteres sensíveis, compassivos, verdadeiros, generosos. Se, deixando o coração para não mais retornar, ela fica relegada à cabeça, constituirá então o que chamamos de homens duros, ingratos, calculistas e cruéis” (Diderot, 1994b, p. 94).

A ruptura com o finalismo aparece logo na sequência, quando Mirzoza é interrompida por Sélim, membro da corte de Mangogul, alegando que a metafísica da favorita do sultão suscita a afirmação de que a natureza produz coisas inúteis, e “nossos sábios, não obstante, têm por uma constante que ela não produz nada em vão” (p. 94). Mirzoza é taxativa na resposta: “deixemos aí vossos sábios e seus grandes dizeres, (...) e quanto à natureza, consideremo-la apenas com os olhos da experiência” (p. 94). O olhar livre de finalismo, então, mostrar-nos-ia que a natureza

colocou a alma no corpo do homem, como em um vasto palácio, do qual ela nem sempre ocupa o melhor apartamento. A cabeça e o coração lhe são especialmente destinados, enquanto centro das virtudes e morada da verdade; mas no mais das vezes ela se detém no caminho, e prefere um sótão, um lugar suspeito, um albergue miserável, onde ela adormece em uma embriaguez perpétua (Diderot, 1994b, p. 95).

Por óbvio, Diderot, através de Mirzoza, não fala aqui de alma em sentido literal; trata-se de uma metáfora para aquilo que no corpo é responsável pela volição e a determina. Essa metafísica, ainda que baseada em um anatomismo muito esquemático, contém já o princípio da heteronomia do pensamento que seria retomado por Diderot diversas vezes, sempre acrescido da complexidade aportada pelo aumento de seus conhecimentos em anatomia e fisiologia.¹³ A questão da alma e de sua relação com o corpo, de resto, é um dos tópicos privilegiados que permite ligar as duas pontas da carreira filosófica de Diderot, afinal foi objeto de considerações em um texto tão precoce quanto *As joias indiscretas*, por um lado, e naquele que é considerado

13 Na obra de Diderot, uma galeria de personagens excêntricas revela a determinação da filosofia, da metafísica e da moral pela organização. Nessa linha, além do capítulo referido de *As joias indiscretas*, poderíamos citar ainda o exemplo do primeiro cego visitado pelo filósofo, na *Carta sobre os cegos*, que revela ter noções morais muito próprias, condicionadas por sua deficiência (Diderot, 1994a, p. 147 ss.); ou, ainda na *Carta*, o matemático Saunderson, também cego, que expõe uma metafísica ateia e materialista, decorrente de sua insensibilidade ao argumento deísta que depreende a existência de deus da observação do espetáculo da natureza (p. 166 ss.); Rameau, por sua vez, confia ao filósofo sua incapacidade de ser virtuoso, forçado que é por suas fibras e tendões a buscar a vagabundagem e a patifaria (Diderot, 1994b, pp. 688 ss.).

o “testamento espiritual do filósofo” (Quintili *apud* Diderot, 2004, p. 105, nota 3), os *Elementos de fisiologia*, por outro.

Os *Elementos* são o produto inacabado da tentativa de Diderot de sintetizar em uma obra “uma documentação e reflexões sobre a [as ciências da] vida que, revolucionárias demais, não podiam ter lugar na *Enciclopédia*” (Versini *apud* Diderot, 1994a, p. 1255), e que o autor acumulava desde os *Pensamentos sobre a interpretação da natureza*, quando volta definitivamente sua atenção para esse domínio. A primeira exploração desse dossiê resulta em *O sonho de d’Alembert*, em 1769, e uma nova empresa tem início em 1778, já então visando o que hoje conhecemos como os *Elementos de fisiologia*. A julgar pela “Advertência” acrescida ao texto pelos primeiros editores, que o apresenta como apenas esboçado,¹⁴ Diderot ainda trabalhava sobre o material quando de seu falecimento, em 1784. Apesar disso, a obra possui início, meio e fim. O texto é composto por três partes, intituladas, respectivamente, “Dos seres” – contendo os capítulos “Vegeto-animal”, “Animal” e “Homem” –, “Elementos e partes do corpo humano” – abarcando vinte e cinco capítulos cujos temas vão da “Fibra” ao “Feto” – e “Fenômenos do cérebro” – incluindo nove capítulos e uma conclusão.

O tema da relação entre alma e corpo é abordado longamente no terceiro capítulo da primeira parte, que trata do “Homem”. Nutrindo desde o início, muito provavelmente, a intenção de divulgar o texto apenas para a posteridade, Diderot vai direto ao ponto: “o corpo produziria tudo o que produz sem a alma; isso não é tão difícil de demonstrar. A suposta ação de uma alma o é muito mais” (Diderot, 1994a, p. 1281). A hipótese de uma substância incorpórea operando sobre uma substância extensa, portanto, traria mais dificuldades que soluções para o estudo do homem.

Segundo as definições que nos são fornecidas das duas substâncias, elas são essencialmente incompatíveis. Que ligação pode então haver entre elas? Existe algo mais absurdo que o contato de dois seres, dos quais um não possui partes e não ocupa espaço? Existe algo mais absurdo que a ação de um ser sobre outro sem contato? (Diderot, 1994a, p. 1281).

A essa altura, porém, depois do contínuo avanço da tradição materialista e da filosofia naturalista ao longo do século XVIII, a argumentação apresentada por Diderot contra o

14 O autor da Advertência alega que, “por incompletos que estejam, e a despeito da falta de ordem, pensa-se que o público receberá com prazer esses fragmentos, e que um dia alguém empreenderá a partir do plano e das ideias do Sr. *** [Diderot] a obra que ele não fez senão esboçar” (Diderot, 2004, p. 105).

dualismo cartesiano não acrescenta nenhuma novidade. O que há de novo aí é o modo como o autor opera “uma mediação entre muitas teorias médicas” (Quintili *apud* Diderot, 2004, p. 80) para dar forma a uma “fisiologia filosófica” (p. 92), entendida como uma “lógica da natureza” que, obviamente, não possui caráter apriorístico, mas “segue um trajeto que passa necessariamente por tentativas e erros, através de todas as formas possíveis” (*ibid.*, p. 98).

Dito isso, verificaremos que a compreensão, nos *Elementos*, das relações entre a volição – que a teologia e a metafísica entendiam ser prerrogativa da alma imaterial – e o corpo reproduz, em linhas gerais, nos termos de uma “fisiologia filosófica”, aquilo que *As joias indiscretas* expunham por meio da metáfora. As coisas agora podem ser ditas sem meias palavras: “a ação da alma sobre o corpo é a ação de uma porção do corpo sobre outra, e a ação do corpo sobre a alma, a ação de uma outra parte do corpo sobre uma outra” (Diderot, 1994a, p. 1283). A descrição da interação entre corpo e alma dá lugar, desse modo, àquela entre as partes de um mesmo corpo. O esquema topográfico, todavia, permanece. A exposição desse esquema nos *Elementos* toma como ponto de partida um estado de suposta normalidade, por assim dizer.

No estado de perfeita saúde, quando não há nenhuma sensação predominante que faça com que uma parte do corpo se destaque, estado que todo homem já experimentou alguma vez, o homem existe apenas em um ponto do cérebro: ele está todo no lugar do pensamento (Diderot, 1994a, p. 1280).

Ora, como frequentemente ocorre, a definição de uma normalidade não passa de uma medida metodológica ou pedagógica, e portanto abstrata. Ainda que todo homem tenha já experimentado esse estado de perfeita saúde, não é essa a sua condição na maior parte do tempo e para a maior parte dos indivíduos.¹⁵ As variações desse estado, portanto, é que descreverão as situações concretas em que os homens se encontram. Desse modo,

pode ser que ao examinar bem de perto se descobrisse que triste ou alegre, na dor ou no prazer, ele [o homem] está sempre todo no lugar da sensação. Ele é somente um

15 O estado de “perfeita saúde” descrito por Diderot parece equivaler ao que a fisiologia moderna passou a designar pelo termo homeostase, ou seja, um “estado de equilíbrio das várias funções e composições químicas que ocorrem no corpo, como, por exemplo, temperatura, pressão sanguínea, pulso, taxa de açúcar no sangue etc” (Michaelis, 2023). Nos *Elementos* esse estado ganha o estatuto de normatividade ética, por assim dizer, a qual pode ser deduzida da fisiologia humana; é isso o que significa “ser feliz”, e é isso o que almejamos enquanto seres humanos. “O desejo é filho da organização, a felicidade e a infelicidade, filhas do bem-estar ou do mal-estar. Queremos ser felizes” (Diderot, 1994a, p. 1299). “Existe uma única paixão, a de ser feliz. Ela recebe diferentes nomes segundo os objetos. Ela é vício ou virtude segundo sua violência, seus meios e seus efeitos. O órgão é um animal sujeito ao bem-estar e ao mal-estar, ao bem-estar que ele busca, ao mal-estar do qual procura se livrar” (p. 1299-1300).

olho quando vê, ou antes quando olha, somente um nariz quando cheira, somente uma pequena porção do dedo quando toca (...).
Pensamos quando recebemos vivas cócegas? Pensamos no gozo da união dos sexos? Pensamos quando somos vivamente afetados pela poesia, pela música ou pela pintura? Pensamos quando vemos nosso filho em perigo? Pensamos em meio a um combate? Quantas circunstâncias em que se vos perguntassem por que não fizestes isso, por que não dissesstes aquilo, responderíeis que não estáveis lá (Diderot, 1994a, p. 1280).

Vemos desse modo, por golpes sucessivos, a demolição da ideia de uma causa livre operando sobre o corpo: não só a hipótese de uma alma imaterial é descartada por completo, mas a própria primazia aparente do cérebro – enquanto suposto *locus* de uma vontade livre – sobre o restante do corpo humano cai por terra. “A vontade é o efeito de uma causa que a move e a determina; um ato de vontade sem causa é uma quimera” (p. 1298), e essa causa, por sua vez, fica então descentralizada. As partes ou órgãos, por assim dizer, periféricos do corpo é que desencadeiam, na maioria das vezes, os processos e ações corpóreos. Essa causalidade periférica pode por vezes ser acompanhada de uma ação cerebral, que de certa forma encobre a primeira, mas nem por isso a ação será mais livre. “Ação voluntária, ação involuntária. Aquela que chamamos de voluntária não o é mais que a outra, somente a causa aí está mais oculta. Na ação voluntária o cérebro está em ação, na involuntária o cérebro é passivo, e o resto age. Eis toda a diferença” (p. 1298). Atribuir uma ação do corpo a uma causa livre, portanto, é não percorrer toda a série causal, por incapacidade ou impossibilidade.

A dor, o prazer, a sensibilidade, as paixões, a boa ou má disposição, as necessidades, os apetites, as sensações interiores e exteriores, o hábito, a imaginação, o instinto, a ação própria dos órgãos comandam a máquina e o fazem involuntariamente. O que é a vontade de fato, abstração feita de todas essas causas? Nada (Diderot, 1994a, p. 1298).

Só mediante uma abstração – voluntária ou não –, portanto, chega-se à ideia de uma vontade livre. “Se existe liberdade, é no ignorante. Se entre duas coisas a fazer não se tem nenhum motivo de preferência, então se faz o que se quer, e o que se quer sem causa; esse homem é o homem abstrato, e não o homem real” (p. 1298). Desponta aqui uma crítica da abstração direcionada àqueles que concebem o homem a partir das ideias gerais que eles professam, e não a partir dos determinantes reais de sua conduta, a saber, suas paixões, seu temperamento, suas inclinações.

Veja o homem, acrescentam esses defensores [do espiritualismo]: de quem eles falam? Do homem real ou do homem ideal? Não pode ser do homem real, pois não há sobre toda a face da terra um único homem perfeitamente constituído, perfeitamente

saudável. A espécie humana não passa de um aglomerado de indivíduos mais ou menos contrafeitos, mais ou menos doentes (Diderot, 1994a, p. 1317).

A saúde perfeita, lembremos, é o estado corporal no qual o cérebro age enquanto os demais órgãos são passivos, o que equivaleria, vertendo os termos da “fisiologia filosófica” de Diderot, a um uso livre da razão, desinteressado, sem “motivo de preferência”, sem uma determinação da vontade por um órgão periférico. Ora, se não há indivíduos em que essa perfeição se realize – ou, nos termos da “metafísica de Mirzoza”, indivíduos nos quais a alma tenha chegado até o cérebro e aí se alojado de forma permanente –, não há então pensamento autônomo; o pensamento é, na verdade, heterônomo. Diderot faz aí o movimento do universal (abstrato) ao particular, como crítica da abstração. Assim, aquela antropologia cética que, nas obras de juventude, concebia de modo quase intuitivo a determinação do pensamento por algo exterior a si, recebe nas obras da maturidade o influxo das ciências da vida e é informada por elas.

Por fim, o motivo pelo qual os espiritualistas não percorrem toda a série causal que chegaria à causalidade concreta, se por sua incapacidade individual ou por uma impossibilidade real, pouco importa. O importante aqui é a prudência que deve conduzir essa operação, evitando atribuir a uma causa imaterial aquilo cuja causa ignoramos, ou seja, evitando incluir em nossa explicação uma hipótese que a tornaria ainda mais obscura. Essa prudência, que falta aos espiritualistas, nada mais é que o ceticismo em seu registro metodológico ou epistemológico, colocado a serviço de uma filosofia experimental.¹⁶ Nas situações em que a investigação conduz a uma indefinição quanto às causas, só resta ao pesquisador a suspensão cética do juízo. Ora, “suspender seu juízo, o que é isso? Aguardar a experiência” (ibid., p. 1286). É disso que trataremos num segundo estudo acerca das relações entre ceticismo e materialismo no pensamento de Diderot, quando nos debruçarmos sobre o ceticismo em registro metodológico ou epistemológico.

REFERÊNCIAS

ADAM, Antoine. **Les libertins au XVIIe siècle**. Paris: Buchet/Chastel, 1964.

CURRAN, Andrew. **Diderot e a arte de pensar livremente**. São Paulo: Todavia, 2022.

DIDEROT, D. **Éléments de physiologie**. Paris: Honoré Champion, 2004.

¹⁶ A qual, por sua vez, foi posta por Diderot a serviço do deísmo, nos *Pensamentos filosóficos*, e do materialismo ateu a partir da *Carta sobre os cegos* ou, como vimos, mesmo antes, em *As joias indiscretas*. Cf., a esse propósito, o “Sonho de Mangogul, ou a viagem ao país das hipóteses”, cap. XXIX, tomo I (Diderot, 1994b, pp. 99-102).

DIDEROT, D. **Oeuvres**, t. I Philosophie. Paris: Robert Laffont, 1994a.

DIDEROT, D. **Oeuvres**, t. II Contes. Paris: Robert Laffont, 1994b.

DIDEROT, D. **Pensées philosophiques**. Paris: Actes Sud/Babel, 1998.

DIDEROT, D. **Pensées philosophiques**; Lettre sur les aveugles; Supplément au voyage de Bougainville. Paris: Garnier-Flammarion, 1972.

DUFLO, Colas. **Diderot philosophe**. Paris: Honoré champion, 2003.

LAÉRCIO, Diógenes. *Pyrrho*. In: **Lives of eminent philosophers**, vol. II. Trad.: R. D. Hicks. Londres: William Heinemann, 1925.

PIMENTA, Pedro Paulo. **A trama da natureza**. *Organismo e finalidade na época da Ilustração*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

PIVA, Paulo Jonas Lima. “O acerto de contas de Diderot com o ceticismo”. **Trans/Form/Ação**. São Paulo, 31(2): 79-95, 2008.

PIVA, Paulo Jonas Lima. “O ceticismo no Diderot da maturidade”. **Philosophos** 13 (1): 125-147, jan./jun. 2008.

PIVA, Paulo Jonas Lima. “O jovem Diderot e o ceticismo dos *Pensamentos*”. **Dois pontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 4, n. 2, p.171-201, outubro, 2007.

SHAFTESBURY. **Characteristics of men, manners, opinions, times**. Cambridge University Press, 2000.

SOUZA, Maria das Graças de. **Natureza e ilustração**: sobre o materialismo de Diderot. São Paulo: Unesp, 2002.

SUZUKI, Márcio. **A forma e o sentimento do mundo**. São Paulo: Editora 34, 2014.

VENTURI, Franco. **Jeunesse de Diderot (1713-1753)**. Paris: A. Skira, 1939.

WILSON, Arthur. **Diderot**. São Paulo: Perspectiva, 2012.