

Materialismo e ceticismo em Diderot*

JEAN-CLAUDE BOURDIN

(Université de Poitiers, Paris). *E-mail*: jcbourdin@gmail.com

Tradução de Paulo Jonas de Lima Piva (USJT)

Diderot, sem dúvida, nunca foi um cético, e se busca em vão, em sua obra, a exploração de “lugares comuns” céticos ou provocações pirrônicas. Sem ambigüidade, o ceticismo foi rejeitado como fundamentalmente alógico, como mostra o fim do artigo “Pirroniana ou Filosofia Cética”. Quaisquer que sejam os motivos da incerteza encontrados na maior parte das questões, nenhum justifica uma tendência para adotar um ceticismo de sistema. Há, de fato, um risco, ao passar do ceticismo de boa fé, apresentado com benevolência nos *Pensamentos Filosóficos* (XXX e XXXI), a um ceticismo radical e sem limite. É verdade, admite Diderot, que podemos racionalmente estender a dúvida aos princípios evidentes, aos conceitos e aos valores os mais simples (como a distinção entre o verdadeiro e do falso, o bem e o mal, o vício e a virtude, etc.). É verdade que é sempre possível elevar-se, “de discussões em discussões”, a algo de desconhecido, e a partir daí denunciar a ignorância, a obscuridade ou a incerteza do saber. Mas Diderot opõe a esse jogo dialético o reconhecimento da finitude e da limitação do nosso poder de conhecer, consequência do grande princípio que coloca que, dado que tudo está ligado na natureza, não há então nada que possamos conhecer perfeitamente, isto é, exaustivamente. O cético excessivo é, portanto, alguém que, aos olhos de Diderot, exige do homem um desempenho acima da sua natureza e que, por exigir que tudo seja demonstrado, exclui-se de toda experiência comum, de todo discurso universalizável, de toda discussão. Diderot conclui dizendo que, no que concerne aos argumentos dos céticos, não há razão para competir e que é preciso se sujeitar a uma sobriedade no uso da razão¹.

Entretanto, Diderot não se contentou em excluir o *ceticismo de Escola* do campo da racionalidade, já que ele sente a necessidade de retornar a uma afirmação cética, atribuída por ele aos “idealistas” e criticada desde a *Carta sobre os Cegos*: “O que eu diria àquele que sustentasse que, embora ele veja, embora ele toque, ele ouça, ele perceba, trata-se tão-somente da sua própria sensação que ele percebe; que ele poderia ter sido organizado de tal maneira que tudo se passasse nele, como se passa, sem que nada houvesse fora dele, e que talvez ele fosse o único a existir? Eu sentiria de imediato o absurdo e a profundidade desse paradoxo; e eu evitaria perder o meu tempo, destruindo num homem uma opinião que ele não tem e a quem eu não teria nada de mais claro a opor ao que ele nega. Seria preciso para confundi-lo que eu pudesse sair da natureza, dela me retirar, e raciocinar de algum ponto fora dele e de mim, o que é impossível”². Reconheçamos que a imagem que ele faz do “idealismo” de Berkeley, ao menos a que ele atribui a Berkeley, é feita mediante um certo número de confusões³. Mas qualquer que ele seja é claro que para Diderot a forma mais excessiva do ceticismo é este idealismo. O problema é que Diderot repetiu constantemente que, “para a vergonha da razão humana”, nunca se conseguiu refutar esse sofisma. Ele não se contenta em se afastar puramente e simplesmente desta variedade de ceticismo; ele reconhece nela um desafio que a razão não pode dispensar: como teria dito Hume, esse sofisma incomoda sem convencer. Este fracasso é registrado como tal, ainda que a refutação do artigo “Filosofia Pirroniana” faça o processo de uma alogia. Ela não é, portanto, indiferente à razão que, neste momento, não pode se limitar a se afastar dela. O que significa esta idéia obsessiva em Diderot? Por que a razão deveria se sentir envergonhada se admitimos que ela deve se sujeitar a um regime de sobriedade?

Lancemos aqui a hipótese de que esse tema da vergonha da razão é pura e profundamente irônico e que ele visa principalmente à razão dos filósofos racionalistas (a filosofia racional que é questão na *Interpretação*). Ora, desse ponto de vista, e qualquer que seja a parte que Diderot considera a respeito, o *Sistema da natureza* de Holbach é verossimilmente visado pela idéia de que o sofisma berkeleyano resiste a toda refutação racional.

Encontramos aí, com efeito, uma referência a Berkeley, apresentada não como o cumprimento do ceticismo, mas como conseqüência absurda do dualismo da alma e do corpo e da espiritualização da alma⁴.

A primeira parte do *Sistema da natureza* tem por função tornar impossível a passagem a este absurdo, propondo uma refutação principal. Para isso, o barão muda o terreno da problemática: não partir de nossas idéias, de nossas representações e se perguntar como nossas sensações podem se referir a seres fora de nós e como nós o conhecemos, mas partir do próprio mundo exterior, operar de imediato uma descentralização; uma cosmologia é requerida antes de uma teoria do conhecimento. Mas esta retorna graças à teoria materialista e energetista da natureza aplicada ao homem e às suas faculdades, que permite a Holbach apresentar, o que ele fará de maneira mais eficaz no *Bom Senso*, um “*cogito* materialista”, para retomar uma expressão de Jean Deprun⁵. Esse *cogito* certifica simultaneamente a existência do pensamento como algo material, pois é afetado, colocado em movimento, e dos corpos exteriores que não podem afetar porque eles mesmos são materiais e dotados de movimento⁶. Entretanto, não será difícil a um “idealista” cético sustentar que a existência desses movimentos é inseparável de uma experiência sentida e solidária das sensações, elas próprias movidas e moventes, do sujeito pensante.

Assim, para retornar ao *leitmotiv* de Diderot concernente à impossibilidade de refutar Berkeley, parece que ele visa e denuncia o conjunto do empreendimento holbachiano, o qual não conseguirá curar o espírito disso que é preciso considerar como uma patologia do pensamento: o cravo sensível de *O Sonho de D'Alembert* surge “num momento de delírio em que [ele] pensou que ele fosse o único cravo que havia no mundo e que toda a harmonia do universo passava por ele”⁷?

Vemos aqui a força de Diderot: não mais excluir o ceticismo idealista como o outro do pensamento racional, mas tê-lo como *seu* outro, que ele contém e que ele compreende.

Contudo, como todo o seu século, ele foi tentado muito cedo pelo que se pode chamar de um ceticismo metodológico e as apostas que ele comporta.

Convém distinguir, com efeito, ao lado de duas formas de ceticismo (sistemático e metodológico), dois usos que disso tem sido feito: seja como arma para o livre pensamento, contra toda filosofia dogmática (escolástica, teológica e cartesiana), seja como aliada da teologia, propedêutica ao mesmo tempo, em sua vontade de humilhar as pretensões da razão humana. Como “pirronismo excessivo”, o ceticismo conduz às diversas variedades de “idealismo” e coloca em suspensão a crença na existência do mundo exterior às nossas percepções; como método de exame crítico, ele pode servir de auxiliar a um certo materialismo preocupado em delimitar severamente as questões pertinentes, pois correspondem ao homem e às suas necessidades⁸. Contudo, esta tentação, da qual testemunham *O passeio do cético* e o personagem Cleóbulo, foi de curta duração. Jacques Chouillet⁹ mostrou como Diderot, que tinha de início confundido o cético com o pirrônico, sob a influência de Bayle, compreende o ceticismo como um método de pesquisa e como o primeiro passo em direção à verdade, segundo a expressão dos *Pensamentos filosóficos* (XXXI)¹⁰. Mas ele acabará se afastando também desse ceticismo, considerado um obstáculo em face das tarefas da *Enciclopédia*, algo pouco seguro para um pensamento que não renuncia a tratar de religião e de política, incompatível, enfim, com a afirmação do princípio de objetividade contra os insuportáveis paradoxos do idealismo implicados pelo ceticismo.

Imagina-se mal um materialista “dogmatizando” sobre a matéria e o movimento enquanto reivindica prudências metodológicas do ceticismo moderado que deveria logicamente inquietar todo empreendimento de metafísica da natureza, caso esta fosse materialista. E por esta razão poderíamos pensar que Diderot teria liquidado de uma vez por todas sua consciência cética de juventude.

Na realidade, o ceticismo nunca desapareceu do pensamento de Diderot e sua presença explica certas singularidades de sua obra e de sua escrita filosófica tal como o trabalho sobre as formas de enunciação (encenações do pensamento, recorrências a personagens, jogo de interpretação e intertextualidade, caráter não linear do seu discurso, etc.) que parecem

enfraquecer o valor da verdade dos enunciados materialistas. Como se Diderot tivesse sempre mantido uma posição de suspensão irônica da verdade de suas teses.

Para tentar estabelecer esta “intuição” de leitor é preciso distinguir no seio das obras propriamente filosóficas de Diderot duas modalidades de compreensão do exercício do pensamento filosófico e das suas tarefas. Para simplificar podemos estabelecer o seguinte dispositivo.

Por um lado, a filosofia inclina-se para os saberes positivos (física, química, fisiologia, medicina), seus métodos, sua linguagem, seus progressos, suas dificuldades. Espera-se que eles resolvam as questões metafísicas e elevem o estatuto somente conjectural de algumas teses avançadas pelos materialistas. Tal é a linha adotada na *Refutação de Helvétius*, na qual, contra Helvétius e o uso despreocupado que ele faz de enunciados materialistas, como “sentir é julgar” – mas também contra seus próprios desdobramentos em *O sonho de D’Alembert* –, Diderot enumera a lista das questões das quais ele espera a solução por parte dos físicos e dos químicos e formula o ponto cego do seu próprio materialismo: “Se partindo do único fenômeno da sensibilidade física, propriedade geral da matéria, ou resultado da organização, ele [Helvétius] deduziu com clareza todas as operações do entendimento, ele fez uma coisa nova, difícil e bela”¹¹. Outro exemplo encontramos em 1780. A propósito de um tratado sobre a história da cirurgia, ele escreve: “Os filósofos especulativos teriam caminhado com passos mais rápidos e mais seguros na busca da verdade se eles tivessem extraído do estudo da medicina o conhecimento dos fatos que não se revelam e podem apenas confirmar ou destruir os raciocínios metafísicos. Quantas singularidades esses filósofos ignorarão sobre a natureza da alma se eles não forem instruídos com o que os médicos dizem sobre a natureza do corpo!”¹².

É verdade que esse tipo de texto pode encorajar a idéia de uma substituição da metafísica pelas ciências e uma vontade de alinhar os critérios do conhecimento filosófico com os das ciências. Desse modo, é o materialismo que apareceria singularmente frágil. Como dizem essas linhas

da *Refutação*, sempre dirigidas contra Helvétius, mas que podem retornar igualmente contra o próprio Diderot, “a sensibilidade geral das moléculas da matéria é apenas uma suposição que tira sua força das dificuldades das quais ela se desvencilha, o que não é suficiente em *boa filosofia*”¹³. A “boa filosofia” não seria ela o resultado da redução da própria filosofia a uma das ciências positivas, química, física, medicina, e ao desaparecimento dos seus problemas? Sabemos que esta foi a posição de Naigeon. Apresentando os *Princípios filosóficos sobre a matéria e o movimento*, ele explicava que a química, conhecida tardiamente por Diderot, assim como por Rouelle, o teria dispensado de colocar as *Questões* do final dos *Pensamentos sobre a interpretação da natureza*: não somente ele saberia e teria respondido, mas ele nunca as teria feito, “pois uma grande parte dessas dúvidas tão difíceis de esclarecer por meio da metafísica, mesmo as mais temerárias, se resolve facilmente pela química”¹⁴. Face pré-positivista do pensamento de Diderot? Desejo de pôr um fim à especulação filosófica, anulando-a de uma maneira não especulativa? É possível: Diderot, como muitos outros, está cansado, a filosofia não avança, retorna sempre às mesmas questões, nada permite decidir entre teorias e sistemas concorrentes, nosso saber não se amplia em nada; aproximamo-nos das ciências da natureza e submetemos nossas questões à jurisdição do seu método; reformulamos nossos problemas para torná-los congruentes com as ciências e aceitamos apenas respostas que possam ser verificadas pelo estado dos nossos conhecimentos. Limitamo-nos a esse trabalho lento e progressivo, esclarecemos sucessivamente os lugares do conhecimento¹⁵ e contemos nossa inclinação irresistível à especulação¹⁶.

Numa segunda perspectiva, a filosofia mantém uma relação muito mais original com as ciências, já que simultaneamente ela adquire a forma de uma exploração destas e permite a afirmação de uma autonomia ilimitada da filosofia. Relação de exploração quando o materialismo filosófico expõe e desenvolve seus conceitos, inventa suas categorias e solta suas conjecturas e imagens. Neste caso, ela pode livremente pedir emprestado às ciências o seu vocabulário, seus resultados, seus modelos, porque ela não pretende

constituir um gênero de conhecimento verdadeiro, provado e verificado. A filosofia, não tendo para Diderot a pretensão de concorrer com os saberes nem de fundá-los, ela é, por sua vez, assumida em sua autonomia e em sua liberdade. Mas o que será da filosofia se ela se desatar desse modo da preocupação com a verdade? Pensando no *Sonho de D'Alembert*, poderíamos dizer que a filosofia, inteiramente conjectural, não por imperfeição ou falta do melhor, mas positivamente conjectural¹⁷, torna-se a ficção da natureza, da vida, do corpo, do pensamento, da sensibilidade, ou seja, a ficção dos temas materialistas apresentados por Diderot. É porque a filosofia é também necessariamente literatura, trabalho de escrita, multiplicação das vozes, dos personagens, indiferente às provas, afastada de toda vontade de sistema. É porque também Diderot nunca quis dar ao seu pensamento a forma de um sistema, como fizeram seus contemporâneos e amigos Helvétius e Holbach. Esta concepção e prática da filosofia, ilustradas em todos os grandes textos filosóficos de Diderot, significam duas coisas. Primeiramente, se a filosofia for liberada do peso da verdade e da demonstração é porque os saberes positivos são plenamente reconhecidos em sua autonomia, positividade e incompletude¹⁸. A consciência que temos de estarmos ainda longe de poder responder às nossas questões “metafísicas” não lança nenhum descrédito sobre o trabalho dos estudiosos. Ela encoraja antes a uma prudência epistemológica maior e alimenta uma confiança determinada pelo progresso das ciências¹⁹. Porém, em segundo lugar, se esta liberdade conquistada pela filosofia tem como resultado favorecer o uso de formas de conhecimento não sujeitas à experiência sensível e ao critério do bom senso racional (como a adivinhação, a inspiração, o sonho, a analogia, etc.), é também porque ela tem como revés a impossibilidade de jamais poder reunir as certezas penosamente obtidas pelas ciências. Dito de outro modo, Diderot foi consciente da incapacidade da razão de resolver as questões tradicionais da metafísica, mas quis encontrar nesse diagnóstico uma chance inesperada para a filosofia: tornar-se a poesia da razão.

Infere-se disso que a questão do ceticismo em Diderot adquire um novo comportamento: não mais aquele de uma confrontação entre ceticismo

e materialismo, mas o da presença constante e difusa de um regime de pensamento feito de dúvidas, de arrependimentos, de abandonos de pensamento e de desencantamentos nas mesmas páginas em que se encontram afirmações materialistas.

O melhor é pegar um exemplo, a título de sintoma, em meio aos textos mais tardios de Diderot, a conclusão dos *Elementos de Fisiologia*²⁰.

Por um lado, Diderot lembra, nessa obra, um certo número de conhecimentos adquiridos pela filosofia materialista tal como ele contribuiu para elaborá-los, só ou em colaboração mais ou menos aberta, e que de todas as maneiras se ligam explicitamente aos seus textos desde 1741: o monismo materialista, a recusa da idéia de ordem da natureza e a rejeição da providência. Assim, no contexto dessa conclusão, que é o de uma oposição alusiva mais clara aos espiritualistas (é visado o “pequeno tocador de harpa”), Diderot repete:

- seu monismo materialista fundado na sensibilidade e na vida (“a organização e a vida, eis a alma”);
- a ininteligibilidade da existência divina ou de não importa qual agente imaterial;
- sua recusa das causas finais e das idéias de ordem e de sentido vinculadas à produção dos seres naturais em virtude da consideração dos monstros e dos desvios da natureza;
- a negação da Providência e a historicização do Todo, enfim, que cada instante é a consequência de seu estado anterior.

Ora, imediatamente após a exposição desse quadro ficamos surpresos ao ler: “O mundo é a casa do acaso²¹: saberei só no final o que terei perdido ou ganhado nesta vasta casa de jogos onde passei uns sessenta anos de corneta na mão *tesseras agitans*”. Na sequência, ecoando Sêneca (*Questões Naturais*, VII), já citado no fim do artigo “Sensibilidade”, de Fouquet, na *Enciclopédia*, Diderot acrescenta: “O que percebo? Formas; e o que mais? Formas; eu ignoro a coisa. Nós passeamos entre sombras, sombras somos

nós mesmos para os outros e para nós. Se eu olho o arco-íris traçado no céu, eu o vejo; para aquele que olha sob um outro ângulo, não há nada”²².

Não seria correto ver nessas linhas o desencantamento ligado à época e mais uma vez reduzi-las a explicações psicológicas; ou ainda seria preciso admitir que um certo desencantamento nunca abandonou Diderot. Entre os retratos célebres que foram feitos dele (o de Garat) ou os que ele forneceu de si mesmo, e baseando-se em sua própria confissão²³, seríamos levados talvez a concluir por um Diderot melancólico, atingido pela melancolia do gênio, das almas fortes e meditativas. Nesta hipótese, que será preciso examinar por si mesma, as linhas da conclusão dos *Elementos de fisiologia* que são evocadas deveriam nos incitar a nos perguntar se esta melancolia não é o efeito, ou melhor, o afeto, que provém da atmosfera cética no seio da qual Diderot pensou e escreveu como materialista.

Falamos de “atmosfera”, de “impressões de leitura”: é evidente que essas apreciações são muito imprecisas. É porque precisamos lembrar de algumas declarações de Diderot que podemos considerar como signos de uma singular proximidade entre o ceticismo e o materialismo.

A *Carta sobre os cegos* que contém, como se sabe, a primeira exposição de uma cosmologia materialista, aleatória, de um mundo e de animais sem sentido, nem fim, termina com uma surpreendente garantia almejada por Montaigne: “Quando colocamos os conhecimentos humanos na balança de Montaigne, não estamos longe de adotarmos a sua divisa. Pois, o que sabemos nós? O que é a matéria? Absolutamente nada. O que é o espírito e o pensamento? Menos ainda. O que é o movimento, o espaço e a duração? Nada absolutamente. As verdades geométricas? Interrogai os matemáticos de boa fé e eles hão de vos dizer que suas proposições são todas idênticas [...]. Nós não sabemos, portanto, quase nada”²⁴.

Posto à parte toda ironia ou toda a intenção de fazer aparecer retrospectivamente a visão de Saunderson como impressionante, fictícia, de quase nulidade, podemos tirar dessas linhas a indicação seguinte: não que a ausência de certeza ou a fraqueza de nosso saber no que concerne aos objetos da metafísica (a matéria, o pensamento, o tempo, o movimento)

condenem as construções filosóficas, mas que, se é permitido propor uma “suposição”, sustentando sobre a formação das coisas, é que este exercício não se propõe aparecer como um saber nem tomar lugar ao lado das explicações científicas. Em outras palavras, a visão de Saunderson é muito exatamente o que ela é, isto é, uma visão, uma proposição feita ao leitor da experiência, da imaginação e do pensamento. Disso decorre que ela não pode produzir efeitos de adesão, de crença no leitor, se este aceitar as regras do jogo que produz a visão. Rapidamente, trata-se de adotar o “olhar de cima”²⁵, de se desvencilhar do “sofisma do efêmero”, de aceitar, enfim, forjar hipóteses (como as da produção de mundos e de seres monstruosos e sucessivamente “depurados”) com base nos dois princípios seguintes: nossa razão e nossos sentidos não são a medida das possibilidades físicas; o que é, mesmo enquanto exceção (a singularidade da cegueira do geômetra, por exemplo), é pois possível e, para isso, não é menos real, tendo em conta tanto a ordem geral quanto a norma. Em suma, a visão de Saunderson baseia-se numa modificação das faculdades: uma descentralização cognitiva e perceptiva, uma relativização das formas da sensibilidade (tempo e espaço), um uso da imaginação regrada sobre a suposição dos possíveis, possíveis em natureza e não em conceitos. Compreende-se então que esse tipo de apresentação não possa, de maneira alguma, pretender conhecer o que quer que seja, nem fornecer uma representação verdadeira das coisas. Enquanto expressão do entusiasmo poético, a visão de Saunderson manifesta sobretudo uma patologia do espírito, muito precisamente diagnosticado nesses termos pelo próprio Diderot: o delírio da imaginação, os fantasmas do sonho, quando o espírito não se submete à prova da verificação sensível e parece perder o testemunho do seu próprio corpo. Enfim, é preciso recordar que a visão do cego tem lugar na iminência da sua morte, provocada pelo seu interlocutor deísta ao fazer a última prova do seu ateísmo: toda a sua visão é assim como o esforço de um pensamento para pensar contra o seu medo, contra a espera interessada do reverendo Holmes, contra a tendência a hipertrofiar seu Eu no momento em que a vida o abandona, a quem fazem eco as esplêndidas palavras do final: “O tempo, a matéria e o espaço não são

talvez senão um ponto”²⁶.

Esse não é certamente o mesmo (personagem ou porta-voz) que faz profissão de fé cética e que expõe a visão materialista. Nesse sentido, não há nem contradição, nem incoerência em Diderot. Mas poderíamos dizer que é ao menos o mesmo autor que enuncia as duas posições no espaço do mesmo livro. E se interrogará sobre os sentimentos reais do autor. Parece mais interessante olhar como a visão materialista é construída. Pois, com base nas declarações céticas do fim da *Carta*, Diderot é pouco original para a sua época. O essencial da visão, atribuída ficticiamente a um cego moribundo, cujo pensamento entra em luta com um afeto, consiste em tornar imaginável, plausível, crível, em uma palavra, uma modificação das relações de nossos conceitos, de nossa experiência dos fenômenos e da maneira espontânea que nós temos de conceber o espaço, o tempo, para abrir o pensamento, na ocorrência aqui da imaginação, a idéia da possibilidade das coisas. Os *Pensamentos Filosóficos* dizem que “o homem de espírito vê longe na imensidade dos possíveis” (XXXII)²⁷. O essencial não é tanto o que há para se ver, como se o homem de espírito acessasse um conhecimento negado ao vulgar, mas o fato mesmo de ver, de adotar uma visão nova nesta imensidão dos possíveis. A visão do cego seria então o equivalente literário de uma experiência de pensamento que teria à primeira vista como objeto a ampliação da sensibilidade e da imaginação. Assim, não é somente a percepção das coisas que se encontra aí modificada (certamente percebe-se mais as formas da mesma maneira que antes quando nos desvencilhamos do “sofisma do efêmero”), mas o pensamento todo, inteiro. Com efeito, a idéia de ordem admirável cessa de aparecer como um *a priori* ou um preconceito filosófico admissível, melhor dizendo, ela se revela ser o que ela é, a transposição em linguagem erudita de uma opinião vulgar, a partir do momento em que o espírito está disposto a pensar sobre a base deste enunciado: não há possíveis senão na realidade e não relativamente a nossos poderes conceituais ou segundo o entendimento de Deus. Em conseqüência, cabe a nós modificarmos nossas faculdades para imaginar os possíveis e reuni-los quando eles se realizam

efetivamente.

Em *O Sonho de D'Alembert*, Diderot indica muito precisamente as condições desta experimentação. Elas se sustentam sobre o corpo e sobre os conceitos e imagens:

- as condições corporais: em outras palavras, a ação dos afetos sobre o pensamento, o fato que o pensamento pensa a partir dos afetos, acompanha os afetos, produz afetos e pensa certos afetos. O que Diderot quer mostrar é que o pensamento varia em intensidade, em acuidade, que ele se abre mais ou menos, que ele vê mais ou menos longe. Conhecemos, no *Sonho*, essas situações em que são relacionados afetos e pensamento: estar cansado, com sono, sentir-se pressionado, em estado febril, agitado, tendo desejos sexuais, em repouso, emocionado, curado de uma doença, enfurecido, etc.

- as condições conceituais: elas concernem às questões filosóficas colocadas de maneira tradicional e que opõem o materialismo ao espiritualismo (Se Deus não existe, ou se a ação de um agente não material é inteligível, como tornar sensata a idéia de que a sensibilidade é propriedade geral da matéria? Como conceber a unidade e identidade de um Eu consciente de si mesmo, em termos físicos? Como conceber as determinações de um Todo puramente material e dotado de movimento?). Porém, muito rapidamente, Diderot utiliza imagens e analogias por meio das quais ele tenta fornecer pontos de apoio à argumentação (o cacho de abelhas, o cravo sensível, a aranha e sua teia), às narrações de observações médicas também, às transposições metafóricas de teorias médicas enfim. Em todos esses casos é questão de “ver” o que ninguém nunca viu (o que se passa na gota d'água de Needham, o que se passa no crescimento de um embrião de frango, como as formas dos animais se sucedem na imensidão dos tempos, etc.), isto é, imaginar, generalizar abusivamente e delirar.

O resultado desse gênero de experimentação consiste, ao menos imediatamente, em levar um geômetra reticente e cético a admitir a

suposição materialista de início. Mas é evidente que o que conta é menos a aceitação por D'Alembert de fórmulas que ele havia de início recebido com circunspeção do que o desenvolvimento desproporcional a que chegou o diálogo. A intenção de Diderot teria sido realizar pela ficção e pela escrita o que, segundo ele mesmo, a natureza faz de vez em quando com os gênios, os teósofos e com os grandes inspirados: (fazer) perceber as relações distantes, ligar as analogias bizarras²⁸.

Mas é preciso salientar, simetricamente ao fim da *Carta sobre os cegos*, a irrupção de uma modalidade cética no fim do *Sonho de D'Alembert*. No momento de abandonar a longa conversa que ele tem com Julie, Bordeu responde a uma questão: “Doutor, será que entendemos uns aos outros? Será que somos entendidos?”, da seguinte maneira: “Quase todas as conversações são bem consideradas [...] Não há sobre isso nenhuma idéia presente no espírito... E pela única razão de que nenhum homem se assemelha perfeitamente a um outro, nós nunca entendemos precisamente, nunca somos precisamente entendidos; há sempre mais ou menos em tudo: nosso discurso está sempre aquém ou além da sensação”²⁹. Se é difícil interpretar as intenções de Diderot, colocando esta troca no final do diálogo, ainda que a suposição materialista fundamental tenha sido, aparentemente, estabelecida e que se tenha avançado muito, parece-lhe, na exploração das relações entre o corpo e o espírito, do diafragma e do cérebro, é claro, em compensação, que Bordeu levanta aqui, sob a forma de um ceticismo não mais do conhecimento, mas da comunicação, o problema da interpretação do outro, ou, para falar como Stanley Cavell, o problema cético dos outros espíritos³⁰. Quem diz ceticismo da comunicação não diz por isso que tudo o que foi enunciado antes é insensato, que o texto que acabamos de ler não será compreendido. Isso significa que, ao contrário do que é dito frequentemente a propósito de Diderot, a conversação não tem a seus olhos a virtude de fazer crescer o conhecimento nem de aprimorar nossas faculdades. Ela lhe interessa na medida em que permite ilustrar o princípio segundo o qual tudo está na natureza, por conseguinte, no espírito de cada um e neste espírito coletivo e aparentemente desordenado que é uma

conversa³¹. Mas, para Diderot, a filosofia não depende da conversa³¹ ou da comunicação, onde ele sabe bem que, “como em Halle e como na Academia, tudo é expedido por fórmulas”³². A filosofia, tal como Diderot a pratica, tem antes por objetivo retornar à “sensação” da qual fala Bordeu e o problema que se coloca então é o da linguagem, das palavras, da distância entre a sucessividade e a analiticidade do discurso³³ e a simultaneidade e o caráter sinteticamente organizado de nossas sensações. Se Diderot explora, como o mostram a *Carta sobre os surdos e mudos* e o *Salão* de 1767, as vias de um ultrapassamento da linearidade do discurso pela criação de formas de expressão imaginadas sobre o modelo dos hieróglifos é a partir de uma profunda desconfiança acerca dos meios ordinários (Halle) e eruditos (a Academia) de expressão. Mas a filosofia materialista especulativa, essa que se compromete com as asas das suposições mais loucas, não tem nenhuma preocupação de retornar à sensação. Ela mobiliza antes todos os recursos de suas imagens e dos resultados das ciências, aqui abertamente exploradas, solicitadas e desviadas, para criar em nós uma sensação nova, para criar de todas as partes uma experiência inédita que ata nossas faculdades solicitadas aos novos usos e um novo mundo se desenvolve sob os nossos olhos, uma nova possibilidade em meio à imensidão dos possíveis. Apareceria esse resultado surpreendente de uma filosofia “louca” e “alegre”³⁴ no lugar da “boa” filosofia, tornada possível, ou ao menos liberada pela aceitação da idéia cética dos limites do nosso poder de conhecer em face das questões tradicionais e do nosso meio de se comunicar discursivamente.

Paradoxalmente, é, pois, a aceitação dos motivos céticos que teria incitado Diderot a construir um lugar ao lado da filosofia racional e experimental, uma forma de filosofia regrada pelos poderes da imaginação e que pode se nutrir dos recursos do delírio, do sonho e da loucura, conseguindo que cada uma dessas formas não diferencie fundamentalmente do pensamento são e acordado. O que é uma maneira de aceitar a idéia de que a razão, com exceção da ciência, é intrinsecamente patológica. Diderot preferirá da sua parte aquela razão que permitirá ao seu materialismo, tagarela e delirante, não sistemático, prolífico, em vaivém constante entre as ciências e o sonho,

aquela outra razão, autista e sistemática, dos idealistas céticos.

Notas

* Este artigo foi publicado originalmente em *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n. 26, abril, 1999, p. 85-97.

1 Notamos que, no final deste artigo, Diderot retoma, ou reencontra, os principais elementos da refutação feita por Aristóteles aos negadores do princípio da contradição, em *Metafísica*, Gama 4.

2 Enc. *Pirroniana ou Filosofia Cética*.

3 Confusões analisadas por J. Deprun, “Diderot devant l'idéalisme”, *Revue internationale de philosophie*, n. 148-149, 1984, pp. 67-68.

4 Cf. *Système de la nature*, Fayard, Corpus des oeuvres de philosophie em langue française, 1990, I, pp. 186-187.

5 Cf. *Le Bon Sens*, Éditions rationalistes, 1971, Avant-propos de J. Deprun, p. XVII.

6 Cf. o. c., ch. XLI, pp. [29]-[31].

7 Rêve de D'Alembert, DPV, XVII, pp. 108-109

8 Temos consciência do caráter esquemático desta apresentação. Para aprofundar o problema ver M. Benitez, “La doute comme méthode: scepticisme et matérialisme dans la littérature clandestine”, in *La face cachée des Lumières*, Universitas, Voltaire Foundation, Oxford, 1996, pp. 307-342.

9 Cf. Jacques Chouillet, “Le personnage du sceptique dans les premières oeuvres de Diderot (1745-1747)”, DHS, I, 1969, pp. 195-211.

10 O. Ph., p. 28.

11 *Réfutation d'Helvétius*, in *Oeuvres*, t. I, Philosophie, Ver., Robert Laffont, coll. “Bouquins”, 1994, p. 798.

12 “Sur l'Histoire de la chirurgie, par M. Peyrilhe”, AT, IX, p. 472, citado em Wilson, p. 582.

Cf. também, no mesmo sentido: “É que é bem difícil fazer boa metafísica e boa moral sem ser anatomista, naturalista, fisiologista e médico”, *Réfutation*, o. c., p. 813.

13 O.c., *ibid.* Grifo nosso.

14 Citado em O. Ph., p. 389.

15 Cf. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, XIV, O. Ph., p. 189.

16 Cf. “Substituir seu silêncio [o da natureza] por uma analogia, por uma conjectura, isso seria devanear de forma engenhosa, grandemente, se quisermos, mas será sonhar”, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, VER., I, p. 1221.

17 Tentamos compreender o estatuto da “conjectura” na filosofia de Diderot no nosso *Diderot – Le matérialisme*, PUF, coll. “Philosophies”, 1998. Nós nos permitimos remeter o problema para o leitor.

18 Rcf. sobre esse ponto as análises de S. Aroux, as quais restituem a Diderot a força e a

originalidade de sua posição filosófica a respeito da crise das ciências segundo a natureza do projeto enciclopédico: “A *Encyclopédia*, o saber e o ser do mundo”, in *Barbarie et philosophie*, PUF, 1990, pp. 25-44.

19 Cf. as declarações pacientes e prudentes da *Réfutation*, o. c., p. 797, do *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, o. c., p. 1220.

20 DPV, XVII, pp. 514-516.

21 Agradeço a Roland Desné por ter chamado a minha atenção para esta leitura possível do texto que é geralmente negligenciada, uma vez que se prefere a versão “a casa do mais forte”.

22 *Éléments de physiologie*, DPV, XVII, p. 516.

23 Cf. “É uma coisa bem bizarra a variedade de meus papéis nesse mundo”, à S. Volland, 21 de setembro de 1768, citado em Wilson, p. 450.

24 *O. Ph.*, p. 146.

25 Pensamos no *Anôthen épithéôrein*, estudado por O. Bloch, “*Anôthen épithéôrein*: Marc Aurèle entre Lucrèce et Pascal”, in *Matière à histoire*, Vrin, 1997, pp. 119-131.

26 *O. Ph.*, p. 124.

27 *O. c.*, p. 28.

28 Cf. o artigo THÉOSOPHES, DPV, VIII, 365 e seguintes.

29 DPV, XVII, pp. 192-193.

30 Cf. S. Cavell, *Les voix de la raison*, trad. franç. S. Laugier e N. Balso, Seuil, 1996.

31 Cf. *Réfutation d’Helvétius*, o.c., p. 855 e Lettre à Sophie Volland, 20 oct. 1760, *Corr.*, III, pp. 172-173.

32 *Salon de 1767*, VER., IV, p. 622.

33 Remetemos o leitor às análises de F. Dadognet, *Écriture et iconographie*, Vrin, 1973.

34 É por meio desses termos que Bordeu aprecia um momento do delírio de D’Alembert narrado por Julie de Lespinasse, o. c., p. 127.