

Diderot ou o pensamento nômade

Stéphane Pujol

Universidade de Paris – Ouest Nanterre/La Défense

Tradução: Thomaz Kawauche

discurso 45

*Meus territórios estão fora de alcance,
e não por serem imaginários, ao contrário:
porque estou prestes a traçá-los.
Deleuze & Guattari, Mil platôs¹*

Introdução

Devo a Gilles Deleuze o título desta conferência. Com efeito, vocês talvez tenham reconhecido nele a expressão “pensamento nômade”, que Deleuze empregou pela primeira vez a propósito de Nietzsche. Cito Deleuze:

Se Nietzsche não pertence à filosofia, é talvez por ele ser o primeiro a conceber um tipo diferente de discurso, algo como uma contrafilosofia. Ou seja, um discurso antes de tudo nômade, cujos enunciados não seriam produzidos por uma máquina racional administrativa, tendo-se os filósofos como burocratas da razão pura, mas por uma máquina de guerra móvel. (Gandillac & Pautrat, 1973, p. 173)

Evidentemente, não se trata aqui de comparar Diderot e Nietzsche, ainda que ambos tenham em comum o fato de serem “filósofos artistas”². Meu propósito é mostrar como Diderot foi capaz de produzir o que Deleuze chama de “contrafilosofia”, e isso não simplesmente porque sua prática reflexiva se inscreve na contracorrente de certa maneira de pensar e de escrever a filosofia, mas também, e esse é o ponto sem dúvida mais delicado a explicitar, porque ele foi capaz, de algum modo, de pensar contra si mesmo. A reflexão de Diderot não cessa de se buscar nas contradições externas. Daí a razão pela qual ele concede um espaço tão grande às obras em forma de diálogo. Mas essa reflexão tem igualmente a

1 Deleuze e Guattari, 1980, p. 244.

2 Sobre essa noção, ver o belo livro de Jean-Noël Vuarnet (2004).

força de se contrariar, no sentido físico do termo, como se contraria um movimento para desviá-lo e mudar sua direção, por vezes levando a coisa até fazê-la voltar-se contra si mesma, imaginando e integrando sua própria refutação.

Coloca-se então o problema da coerência de sua obra, tão frequentemente discutido e interrogado.

Diderot, como se sabe, não produziu sistemas, nem mesmo conceitos. Se ele é filósofo, não é somente porque coloca problemas e questões filosóficas, mas também porque possui uma maneira única de *fazer viver a filosofia*.

É, no entanto, recusando a maneira comum de filosofar que, no mais das vezes, Diderot faz a filosofia. Como isso acontece?

Eis uma primeira razão, ainda que seja preciso reconhecer que ela não lhe é própria, uma vez que diz respeito a todos os “filósofos” das Luzes, quer se trate de Montesquieu, Voltaire ou Rousseau: o recurso à ficção sob todas as suas formas (diálogo, romance, teatro, poesia, carta etc.). No entanto, parece-me que não é somente a parte visível do iceberg que concerne à totalidade de sua obra. Com efeito, não se pode deixar de mencionar os *Pensamentos*, *Ensaio*, *Comentários*, *Observações*, *Refutações* e, até mesmo, alguns textos de feição mais nitidamente dogmático ou monológico (como, por exemplo, *Da interpretação da natureza*, ou os *Princípios filosóficos sobre a matéria e o movimento*, ou ainda os *Elementos de fisiologia*), sem falar dos milhares de verbetes que Diderot redigiu para a *Enciclopédia* (contamos mais de 5.800 verbetes “assinados” por ele)³.

A segunda razão, comumente admitida, é a forma dialógica de uma obra complexa e vasta. O diálogo está, com efeito, no coração da escrita e do pensamento de Diderot, *escrita e pensamento sempre constituindo-se como unidade*, segundo uma lógica

³ Na realidade, os verbetes de Diderot não são assinados, mas são precedidos de um asterisco (aos quais é preciso ainda acrescentar os verbetes anônimos atribuídos a Diderot).

materialista que pouquíssimos comentadores se esforçaram em restituir, mas que no entanto confere a esses textos uma grande parte de sua força e de sua eficácia.

Acrescentaremos, por fim, uma última razão, delicada na medida em que permite sem temor que outros se apropriem dela para desacreditar o homem e a obra (o mal, de resto, já foi feito)⁴: é o que eu denominaria seu “nomadismo”, do qual decorre a dificuldade de lhe anunciar um lugar que ainda seria aquele de sua definição. Por nomadismo, é preciso entender primeiramente a capacidade de Diderot de explorar novos horizontes de pensamento, sua vontade de abolir as fronteiras entre as disciplinas e os discursos. É preciso entender também uma maneira de se deslocar de uma ideia a outra, de uma posição a outra, de interrogá-las a cada vez sob uma nova luz, segundo uma perspectiva ao mesmo tempo crítica e *autocrítica*. De fato, nomadismo e dialogismo estão ligados entre si. Se a reflexão de Diderot apresenta uma forte dimensão dialógica, não é apenas porque ela convoca a figura de interlocutores múltiplos nas obras que recusam todo discurso de autoridade, mas também porque é capaz de estabelecer o diálogo consigo mesma, de se desdizer, de se refutar. A questão que assombra todo comentador de Diderot é saber *quem fala aqui?* Em qual lugar se encontra efetivamente a fala do filósofo? Que dispositivos (mas será que se trata somente de “dispositivos”?) ele inventa para

4 É a famosa imagem do “cata-vento de Langres”, explorada por Émile Faguet (1890), que vem da maneira com que o próprio Diderot caracterizava os moradores de Langres: “Os habitantes desse país possuem muito espírito, muita vivacidade, uma inconstância de cata-ventos. Isso vem, acredito, das vicissitudes de sua atmosfera que passa em 24 horas do frio ao quente, do calmo à tempestade, do sereno ao chuvoso; é impossível que esses efeitos não se façam sentir sobre eles, e que suas almas estejam em pouco tempo numa mesma posição. Elas se acostumam assim, desde a mais tenra infância, a virar com qualquer vento. A cabeça de um habitante de Langres está sobre os ombros como um galo de igreja no alto de uma torre de relógio. Ela jamais está fixa num ponto; e se retorna àquele que abandonou, não é para parar ali. [...] Para mim, sou de meu país, e somente o período passado na capital e a aplicação assídua me corrigiram um pouco. Sou constante em meus gostos. O que agradou uma vez me agrada sempre, porque minha escolha é sempre motivada.” (“Lettre à Sophie Volland du 11 août 1759”, *Corr.*, éd. Lewinter, t. III, p. 767).

que essa questão se mostre tão delicada de se resolver? Quais são as suas razões? A recusa de se descobrir, um movimento de tipo heurístico, uma forma de inquietude cética, quando não as três coisas ao mesmo tempo? A dificuldade de encontrar uma resposta diz respeito, em parte, ao fato de a fala de Diderot ser fluida: ela se desloca de um ponto a outro, retornando às vezes sobre si mesma ao sabor dos momentos e dos desafios.

As análises propostas dessa obra navegam geralmente entre dois recifes. O primeiro é o da censura de incoerência, tão frequentemente formulada. O segundo, aparentemente menos danoso porém igualmente reducionista, é o que consiste, ao contrário, em querer restituir-lhe a perfeita coerência. Toda leitura sintética, para não dizer “sistemática” (pois a palavra seria muito mal recebida por Diderot), é confrontada com essa dupla dificuldade.

É preciso, portanto, reconhecer que, se a obra de Diderot não constitui sistema, é porque seu pensamento “se move”. Não somente porque evolui, porque dá lugar à dúvida, ou porque se escreve em contextos variados⁵, mas também porque participa de lógicas de pensamentos muito diferentes. A obra de Diderot não é uma obra fechada⁶, não é nem mesmo uma obra assinada (Diderot deixou pouquíssimos textos com seu nome de autor), nem uma obra definitiva. É essa dimensão de *work in progress*, intimamente ligada a seu movimento heurístico, que gostaríamos de ressaltar aqui.

Postularemos assim, correndo o risco de chocar, a insuficiência do gesto que consiste em sujeitar Diderot a uma única e mesma postura, ainda que fosse a sua própria, reconhecida, assumida.

5 Como mostra o exemplo dos escritos políticos de Diderot, não somente se comparamos os textos concernentes somente à Rússia com aqueles de um espectro mais amplo redigidos para a *História das duas Índias*, mas se consideramos igualmente o subconjunto dos escritos “russos” que manifesta tantas diferenças quantas similitudes entre as diferentes obras, e notadamente entre as *Memórias para Catarina II* e as *Observações sobre o Nakaz*.

6 Por oposição ao que Umberto Eco outrora chamou de “obra aberta” (Eco, 1962/1979).

Todo seu gênio bem poderia estar ali: no fato de que a subversão do exercício filosófico passa, segundo ele, pela subversão de sua própria filosofia.

I. Abolir as fronteiras

I.1. *Literatura e filosofia*

Como lembramos, os “filósofos” das Luzes são, primeiramente, “homens de letras”, ou seja, ao mesmo tempo pensadores e escritores que compõem tanto obras de ficção quanto textos filosóficos, muito embora a separação entre literatura e filosofia se mostre quase sempre problemática. É sem dúvida uma especificidade das Luzes francesas contestar essa divisão tradicional dos saberes, produzindo, a uma só vez, obras de imaginação concebidas para divertir tanto quanto para fazer pensar, e obras teóricas que não negligenciam o recurso a dispositivos ficcionais. *Cândido* e *Jacques, o fatalista* são espécies de romances filosóficos, enquanto as *Cartas filosóficas* de Voltaire ou a *Carta sobre os cegos* de Diderot são proposições filosóficas vestidas de ficção epistolar.

Os filósofos das Luzes têm um modo de escrever a filosofia que muito deve à literatura, e um modo de conceber a literatura que deve muito à filosofia. Em Diderot, surpreendemo-nos com a função particular que ocupa em sua obra dita “filosófica” a *narrativa* de um discurso ou de uma ação. A própria atividade reflexiva é quase sempre o objeto de uma *mise-en-scène* e de uma *dramatização*. Diderot pode, assim, recorrer a uma série de dispositivos ficcionais que possuem, na realidade, um valor propriamente filosófico. Isso diz respeito, em grande medida, à sua concepção da filosofia experimental. Os conceitos e as ideias devem se encarnar ou ser depurados pelos fatos. Desse princípio, Voltaire propôs uma ilustração paródica. No *Cândido*, a lição de Pangloss, o mestre raciocinador, sempre tropeça diante dos apoios da história, e a realidade insiste tragicamente em contradizer as belas teorias dos doutores em filosofia. É uma maneira de dizer que só a experiên-

cia conta, e que quando a deixamos pelo horizonte abstrato das ideias, os sistemas são desprovidos de validade. Em Diderot, essa dialética do real e do ideal adquire uma dimensão mais complexa.

Diderot produz uma obra que desafia abertamente a separação entre literatura e filosofia, e que abole as fronteiras no interior mesmo da reflexão filosófica. Introduce em cada um de seus textos um princípio de mobilidade cujo fundamento bem poderia ser epistemológico. É preciso levar a sério a postura do filósofo no início do *Sobrinho de Rameau* quando declara: “abandono meu espírito a toda sua libertinagem”. A libertinagem é ao mesmo tempo a afirmação de uma liberdade fundamental e uma proclamação de independência em relação a lugares comuns, inclusive os filosóficos. O espírito deve ser livre para seguir seu próprio curso, pois dessa liberdade nascem ideias novas.

Mas se Diderot toma emprestado da literatura instrumentos e meios que aparentemente lhe são próprios (voltaremos mais adiante a essa ideia para discuti-la), ele, por sua vez, fornece a ela uma poética. Seria incorreto acreditarmos que se trata simplesmente de uma questão de *estilo*, como sempre ouvimos a respeito de Diderot, pois essa poética mobiliza uma *maneira de pensar*. Como afirma justamente Jacques Proust, “trata-se [para Diderot] de opor, não somente ao estilo, mas ao movimento intelectual ordinário do filósofo, um outro estilo, um movimento diferente”. E acrescenta:

O filósofo e o orador não se opõem como um homem que pensa a um homem que sabe discorrer, mas como dois pensadores de igual força, dos quais um vê seu raciocínio necessariamente limitado pela formatação conveniente que ele lhe dá (o silogismo), enquanto o outro, despreocupado dos constrangimentos formais e atento unicamente à sugestão das “ideias acessórias”, pode dar livre carreira à sua capacidade de invenção. (Proust, 1981, p. 22-23).

O trabalho de Diderot consiste em dissolver parcialmente as oposições de estilo e de movimento entre as disciplinas, e em

conceder ao raciocínio analítico recursos que é lícito buscar em outra esfera. Desenha-se assim um tipo diferente de filósofo e um tipo diferente de filosofia. Sem abandonar toda pretensão de ser “Senhor, o filósofo”, para retomar uma fórmula irônica do sobrinho de Rameau, aquele que seus amigos e pares batizaram “irmão Platão”, escolhe explorar vias sempre novas. Diderot aparece como uma espécie de sábio nômade cujos exemplos na história da filosofia, é preciso admitir, são bem poucos⁷:

O sábio nômade torna afeiçoado o diálogo dialético, seu discurso divaga, faz desvios, seu falar parte em todos os sentidos, faz até mesmo recuos em marcha à ré, apoia-se sobre anedotas, analogias, metáforas vivas (Ricoeur) e prefere escrever artigos em vez de grossos livros. O homem de ciência sedentário, ao contrário, privilegia uma prosa sóbria, despida de toda poesia, serve-se de uma linguagem padronizada, recorre a termos abstratos, unívocos e universais, e, nos imensos tratados teóricos nos quais consagra a quintessência de seus pensamentos profundos, a progressão é apenas pedagógica, porque o sedentário, tendo já concluído seu percurso, sabe de antemão onde, essencialmente e exatamente, quer chegar. (Singleton, 2005, p. 92)

1.2. *Ordem e desordem*

Em vez da retidão do raciocínio linear, Diderot prefere sempre a linha curva ou sinuosa. Para ele, é uma maneira de introduzir o jogo na atividade especulativa. A palavra *jogo* deve aqui ser compreendida em toda sua riqueza e sua polissemia. Se ela designa uma atividade lúdica, o *jogo* é também um termo de ofício, uma palavra do artesão: diz-se que “há jogo” quando duas peças não estão exatamente ajustadas ou quando se dispõe voluntariamente um espaço sem ponto de contato ou de fixação. Assim se estabelece a ligação das ideias de Diderot. Essa abordagem a um

⁷ Vejo pelo menos três, com Montaigne e Nietzsche.

só tempo maleável e lúdica é o sinal de uma abertura do pensamento à contingência. As ideias podem se declarar livremente sem responder a nenhuma tábua de matérias (notemos, de passagem, que não há nenhuma obra de Diderot que satisfaça a esse tipo de composição e que apresente, efetivamente, uma “tábua de matérias”). Tratar-se-ia de uma falta de método? É o que se poderia acreditar, ouvindo a declaração de Roland Mortier:

Diderot afirma abertamente ser incapaz de seguir um plano preconcebido: para ele, é preciso seguir as ideias como elas lhe surgem, ver onde elas o conduzem, liberado para abandoná-las a fim de recomençar com outras. Uma tal atitude procede, a um só tempo, da liberdade e do jogo. (Mortier, 1961, p. 288.)

Do ponto de vista da tradição filosófica, tal afirmação poderia muito bem condenar definitivamente Diderot. No entanto, é Roland Mortier que tem razão, muito embora corra assim um duplo risco: o de fazer se elevarem perante Diderot os filósofos patenteados; o de provocar a ira dos defensores de um Diderot em busca de legitimidade. Mas é preciso correr esse risco, sobretudo porque é um risco *rico em sentido*, ou seja, que mobiliza não somente um método, mas também um conteúdo. Seria possível ainda protestar, alegando-se o rigor dos desenvolvimentos que caracterizam certos textos. Mas não é isso que está “em jogo” aqui. Que se veja bem: os textos de Diderot mais conformes a certa ordem do discurso – o da razão clássica –, tais como *Da interpretação da natureza* ou os *Princípios da matéria e do movimento*, são textos construídos explicitamente ou implicitamente como uma sucessão de fragmentos. Ora, o que é o fragmento senão um pensamento descontínuo? Isso aparece claramente na primeira das duas obras em que Diderot apresenta assim: “Eu deixaria meus pensamentos se sucederem na ordem mesma segundo a qual os objetos são oferecidos a minha reflexão, porque desse modo eles representarão bem melhor os movimentos e a marcha de meu espírito.” (Diderot, 1990, p. 177).

Detenhamo-nos nas palavras “movimento” e “marcha”, pois elas não são anódinas. Diderot descreve perfeitamente sua *démarche*, ou seja, a aliança entre uma ordem e uma desordem, aliança que sua filosofia materialista poderia até mesmo explicar. Quanto a isso, é preciso observar com prudência esse movimento que Roland Mortier assimila à “liberdade”. A liberdade que o espírito confere a si mesmo é bem o sinal de uma vontade, mas, para o filósofo, esta não poderia ser totalmente livre. Notar-se-á alhures que Diderot não se exprime nesses termos. Ele sabe bem que, se não somos livres (é, pelo menos, a tese que defende), ou seja, se não somos totalmente mestres de nossos movimentos, é preciso que esse raciocínio se aplique a todos os nossos movimentos, incluindo-se aí aqueles que qualificamos como especulativos. Na realidade, a afirmação de Diderot não supõe que ele disponha da liberdade de conduzir seu pensamento, mas antes, que *esse pensamento o conduz*. Ele explicará em outro lugar que existem, com efeito, determinações gerais ou particulares, que nos levam a pensar de tal ou tal maneira.⁸ Demoremo-nos ainda um instante sobre esse texto, mesmo correndo o risco de interpretá-lo em demasia. A passagem de uma ideia a outra é puramente fortuita, para Diderot? Mas o que significa dizer que uma ideia ou um evento são “fortuitos”? Se observarmos a definição dessa palavra para Diderot, no verbete “Fortuito”, da *Encyclopédie*, compreenderemos que ela é “privada de sentido”. Com efeito,

dizemos de um evento que ele é *fortuito* quando a causa nos é desconhecida; quando sua ligação com aqueles que o precedem, que o acompanham ou que o seguem, nos escapa; em uma palavra, quando está acima de nossos conhecimentos e é independente de nossa vontade. (*Encyclopédie*, VII, 1757, p. 204b.).

⁸ Ver notadamente a *Lettre à Landois sur la liberté* (29 juin 1756). Mas ele escreve já na *Carta sobre os cegos* que “nossas ideias mais intellectuais [...] dizem muito respeito à conformação de nossos corpos” (Diderot, 1990, p. 92).

A sequência natural das ideias, por mais aleatória que pareça, obedece a uma lógica que nos escapa. Diderot, partidário da necessidade, não negligencia o papel do acaso. Se ele sabe que tudo está ligado na natureza, se reconhece nisso uma ordem, e leis, ele sabe também que há sempre lugar para o acaso. O movimento cognitivo de Diderot é assim coerente com esse princípio explicativo: como o movimento da matéria na ordem geral do universo, o pensamento segue sua tendência natural, embora essa tendência não seja estritamente previsível. Ele pode introduzir nela a desordem, ou, mais do que isso, uma ordem diferente daquela que havia previsto.

Para Diderot, existe um regime de pensamento que não restitui a ordem cartesiana das ideias claras e distintas. Tudo se passa como se sua reflexão manifestasse uma ordem diferente da atividade intelectual que evidencia tanto a conduta racional quanto o devaneio. E, se também afirma que sempre dá livre curso a suas ideias, é porque está convencido no fundo de que existe uma relativa autonomia do pensamento.

1.3. *Teoria e prática*

Diderot se interessou bastante pela filosofia *experimental*. Para ele, “se as coisas existem apenas em nosso entendimento, elas são opiniões, e só adquirem consistência ao se ligarem aos seres exteriores”. (Diderot, 1990, p. 184) Mas o que é a filosofia experimental, para um pensador que não possui outro campo de investigação além das ideias? Diderot não responde diretamente, mas notamos que sua reflexão parte quase sempre de exemplos concretos. Ele coloca assim seus personagens ou suas ideias de tal maneira que respondam a uma certa questão *em uma dada situação*. Tomemos um caso preciso. Quando quer criticar a noção de vontade, ele pode primeiramente visar globalmente diferentes figuras conceituais. Ele tira a sorte no verbete “Vontade”, da *Enciclopédia*:

Não há nenhuma diferença entre a *vontade* dos loucos e dos homens em seu bom senso, do homem desperto e do homem que sonha, do doente

que arde em febre e do homem que goza da mais perfeita saúde, do homem tranquilo e do homem passional, daquele que se estica em suplício ou daquele que para ali marcha intrepidamente. (*Encyclopédie*, XVII, 1765, p. 454b.)

Mas Diderot pode ser abordado de outra maneira. Nos *Elementos de fisiologia*, voltando-se sobre o exemplo do homem que sonha entre aqueles propostos no verbete “Vontade”, ele faz disso o objeto de uma espantosa “história experimental” (segundo seus próprios termos) cujo personagem principal é um geômetra. Ao considerar seu homem empenhado em encontrar o fio dos problemas matemáticos que considerava na vigília antes de seu sono, Diderot o apresenta como um autômato, que age “sem saber o que faz”. O ponto interessante aqui é o modo como Diderot evidencia os pressupostos teóricos do sábio acerca da noção de vontade e da liberdade com a realidade de seu próprio comportamento:

Falamos da liberdade e ele defende com unhas e dentes que o homem é livre: deixo-o dizer, mas, ao final do dia, chamo-o em um canto e peço-lhe para me explicar suas ações. Não sabe nada, absolutamente nada do que fez, e vejo que máquina pura, simples e passiva de diferentes motivos que o moveu: longe de ter sido livre, não produziu nem mesmo um único ato expresso de sua vontade. (Diderot, 1994, p. 1299)

A bem da verdade, sua obra parece recusar a oposição entre teoria e prática, ideia abstrata e realização empírica. Seria preciso mostrar, mais demoradamente do que poderia fazer aqui, como Diderot retoma certos instrumentos da tradição filosófica e os utiliza à sua maneira, evidenciando com humor e desdém a dificuldade que o enunciado de um problema coloca quando abandonamos o terreno das considerações gerais.

Darei brevemente dois exemplos. O primeiro está na continuidade do que dissemos e concerne à noção de *personagem conceitual*. Vimos como Diderot fornece uma lista não exaustiva no

verbete “Vontade” já citado: o louco, o homem que sonha, o doente, o homem passional... Reconhecemos aqui algumas das figuras maiores que atravessam a obra de Diderot (*O sobrinho de Rameau* e *O sonho de d’Alembert*, notadamente). A noção de personagem conceitual, tal como apresenta Gilles Deleuze, e tal como põe em cena Diderot, permite o estabelecimento dos limites de um problema e o esvaziamento de uma ideia. Essa noção permite esclarecer singularmente um personagem como aquele do sobrinho de Rameau (“Ele”), personagem ao mesmo tempo genial e abjeto diante do filósofo (“Eu”), que não sabe como se situar:

Também, até mesmo quando eles são “antipáticos”, o são na medida em que pertencem plenamente ao plano que traça o filósofo considerado e aos conceitos que ele cria: marcam então os perigos próprios a esse plano, as más percepções, os maus sentimentos ou mesmo os movimentos negativos que se depreendem deles, e vão eles mesmos inspirar conceitos originais, cujo caráter repulsivo permanece uma prioridade constituinte dessa filosofia. (Deleuze e Guatarri, 1991, p. 63)

O personagem conceitual deve ser compreendido como uma resistência que a filosofia oferece a si mesma. Ele se dá a entender na experiência de uma subjetividade que se pretende diferente, e que não é em nenhum caso um duplo do filósofo. O personagem conceitual, escreve ainda Gilles Deleuze,

não é o representante do filósofo, e sim o inverso: o filósofo é somente o envelope de seu principal personagem conceitual e de todos os outros, que são os intercessores, os verdadeiros objetos de sua filosofia. Os personagens conceituais são os “heterônimos” do filósofo, e o nome do filósofo, o simples pseudônimo de seus personagens. Eu não sou eu, mas uma atitude do pensamento que se vê e se desenvolve por meio de um plano que me perpassa em muitos locais. O personagem conceitual não tem nada a ver com uma personificação abstrata, um símbolo ou uma alegoria, pois ele vive, ele persevera. O filósofo é a idiosincrasia de

seus personagens conceituais. É o destino do filósofo de tornar-se seu ou seus personagens conceituais, ao mesmo tempo que esses personagens se tornam eles mesmos coisa diferente daquilo que são historicamente, mitologicamente ou correntemente (o Sócrates de Platão, o Dioniso de Nietzsche, o Idiota de Cusa). (*Id., ibid.*)

O personagem boêmio do *Sobrinho de Rameau* e o geômetra doente no *Sonho de d'Alembert* são personagens conceituais que acabam alimentando o pensamento de Diderot, seja porque lhe oferecem pontos de resistência e de contradição, seja ao contrário porque lhe fornecem elementos que confortam suas próprias teses (esses dois movimentos podendo existir concomitantemente no mesmo personagem em diferentes momentos do texto). O personagem conceitual, como mostra Deleuze, *é e não é* o filósofo, ele é seu prolongamento possível, e é o desdobramento, sem nunca ser redutível a uma “função”.

Outro modo filosófico de exploração da verdade, que diz respeito ao precedente, é o que doravante costuma-se denominar *as experiências de pensamentos*. A noção de experiência de pensamento vem da história das ciências e foi proposta por Ernst Mach, antes de ser em seguida exportada enquanto filosofia. Consideramos como tais a alegoria da caverna em Platão, a figura do gênio maligno em Descartes, o paradoxo do asno de Buridan, ou ainda o problema de Molyneux sobre o qual Diderot se debruçou longamente em sua *Carta sobre os cegos*. A questão específica que o problema de Molyneux coloca é mais ou menos esta: é preciso tocar para ver?⁹ Mas ela mobiliza mais largamente uma teoria do conhecimento.

Para responder a essa questão, Diderot vai substituir na narrativa uma experiência real à qual ele não pôde assistir (a operação da catarata de um jovem cego de nascença) o detalhe das conver-

⁹ Esse resumo é excessivamente esquemático. Para o detalhe, ver a introdução de Paul Vernière à *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (1749) em Diderot, 1990, p. 75.

sas que ele pretende ter tido com um outra cego de nascença (“o cego-nato de Puiseaux”):

Retornei portanto, Senhora, a meu primeiro desígnio; e forçado a abrir mão de uma experiência em que não via vantagem para minha instrução e para vossa [...], pus-me a filosofar com meus amigos sobre a matéria importante que ela tem por objeto. (Diderot, 1990, p. 82)

Diderot vai assim propor uma interpretação geral da percepção que diz respeito à geometria (é o problema de Molyneux), mas que ele tira igualmente do lado da metafísica e da moral considerando a maneira particular como os cegos vivem, pensam e representam o mundo:

Buscamos restituir a visão dos cegos de nascença; mas, se olharmos mais de perto, acharemos, acredito, que a filosofia tem muito a ganhar questionando um cego de bom senso. Aprenderíamos dele como as coisas se passam nele; compará-las-íamos com a maneira como elas se passam em nós e talvez tiraríamos dessa comparação a solução das dificuldades que tornam a teoria da visão e dos sentidos tão embaraçosa e tão incerta; mas não concebo, confesso, o que se espera de um homem que submetemos a uma operação dolorosa em um órgão tão delicado, danificável pelo mais leve acidente, e que sempre engana aqueles que, possuindo-o saudável, gozam há muito tempo de suas vantagens. (*Id., ibid.*, p. 126).

Diferentemente de seus predecessores (notadamente Locke e Condillac), Diderot aborda o problema de maneira diferente e mostra que a resposta ao problema de Molyneux varia sensivelmente segundo os sujeitos implicados, por exemplo, entre um cego sem instrução e um cego que tenha noções de geometria.¹⁰

¹⁰ Sobre esse assunto, e em meio à grande literatura bibliográfica em que ele se faz objeto, chamamos a atenção para o artigo de Gerhardt Stenger (1999) e o de Catherine Halpern (2007).

O primeiro não poderia relacionar as figuras que vê e aquelas que tocou, mas um cego como o matemático inglês Saunderson, convocado na última parte da *Carta*, será capaz de explorar seu conhecimento das propriedades geométricas para reconhecer esses mesmos objetos.

A crítica de Diderot tem, portanto, duplo desdobramento: se retoma o postulado sensualista de Locke (ele mesmo discutido por Condillac) para examiná-lo com novos olhos, ela contesta igualmente o primado concedido à visão pela tradição filosófica.

Há assim na obra de Diderot uma dimensão propriamente experimental, que passa pelo exame de casos singulares e de situações concretas, forçando o filósofo a pensar *conjuntamente* o geral e o particular. Um romance como *Jacques, o fatalista*, ainda que proceda de maneira totalmente diferente da *Carta* anteriormente evocada, ainda é a narrativa de uma experiência fictícia que visa interrogar de modo lúdico a validade de um conceito ou de um sistema. O romance de Diderot (ou antirromance) aparece portanto *a uma só vez* como uma provação da ficção e como uma provação da filosofia. É nessa conjunção de uma escrita e de um pensamento que reside, a nossos olhos, a extraordinária fecundidade do materialismo de Diderot. Se sou materialista, então é preciso *necessariamente* que eu pense ao mesmo tempo na questão dos meios e dos fins. Se quero falar corretamente dos cegos, devo me esforçar para adotar o “ponto de vista” (sem ironia) específico do cego.

Entretanto, as coisas não são tão simples. Pois Diderot introduz sempre uma parte de *jogo* (nos dois sentidos que assinalamos anteriormente, o sentido lúdico e o termo de ofício) na *mise-en-scène* de sua própria reflexão filosófica. O exemplo da *Carta sobre os cegos* mostra como Diderot coloca em perspectiva diferentes soluções de um problema para nele assinalar as dificuldades e os limites respectivos sem invalidá-los absolutamente. Na realidade, toda teoria é reenviada a sua própria insuficiência, uma vez que ela não considera a infinita variedade das situações e as histórias que as precedem. Diderot interroga assim os sistemas,

sejam eles quais forem. Ele chega a pedir que sua própria filosofia lhe preste contas. O propósito de Diderot é primeiramente conjurar toda redução esquemática de seu materialismo. O determinismo, por exemplo, não poderia se reduzir à ontologia da necessidade de Jacques e sua teoria do “grande rolo”. Nada de entraves: esse procedimento de exame de um sistema pode chegar a um nível vertiginoso. E, como se a filosofia não bastasse, resta a literatura como arma de combate. É assim que se deve compreender o papel dado à escrita do romance e ao estatuto do romancista em *Jacques, o fatalista*. Não como um demiurgo, mas, ao contrário, como alguém que, literalmente, não sabe para onde vai. O problema é colocado de maneira extraordinariamente provocante desde as primeiras linhas. Todos conhecem o início de *Jacques, o fatalista*: “Como se encontraram? Por acaso, como todo mundo. Como se chamavam? Que vos importa?”. Traduzida em linguagem filosófica, essa questão não é outra senão a das relações entre acaso e necessidade. Pois, se sou determinista, a questão do arbitrário no início de um romance não se coloca. Logicamente falando, não deveria mais haver acaso no encontro dos personagens de um romance, da mesma forma como não há acaso na vida. Desde o início do romance, Diderot questiona assim, do interior um de seus pressupostos filosóficos, a saber, o determinismo, em sua relação antagonista com a liberdade. É precisamente essa pesquisa e essa experiência dos limites *no interior* de sua própria filosofia que gostaríamos agora de examinar.

II. A experiência dos limites

Começemos por precisar o que entendemos aqui por “experiência dos limites”. Diderot inventa estratégias de escrita particulares que lhe permitem explorar situações-limite de valor experimental, nas quais um “sujeito” (personagem ou tema) é conduzido a dizer o que não poderia exprimir legitimamente em tempo normal. Mas essas estratégias de escrita têm também por objeto

experimentar os limites de sua própria filosofia, e o “sujeito” do qual falamos bem poderia ser o próprio Diderot.

II.1. Dialogar sobre o limiar

O diálogo do *Sobrinho de Rameau* ocorre num café. Diferentemente dos diálogos de Platão, que se inscreve no espaço físico – mas originário – do *locus amoenus*, ou de Cícero, cujo quadro é o espaço intelectual do *otium cum dignitate*, o diálogo de Diderot não apresenta nenhuma dessas duas características. Ele carece singularmente de dignidade, seja por seu personagem principal, um original cínico e perfeitamente imoral, seja pelo lugar no qual ele acontece, um café, lugar popular e aberto à passagem de curiosos e de clientes atentos aos rumores das conversas de bar. Em lugar trivial, personagem trivial: por que então Diderot escolheu um tal espaço para um diálogo que, no entanto, toca questões que lhe são essenciais, como o lugar do gênio na sociedade, a beleza das ações morais, o sublime (foi ele um “sublime no mal”¹¹?), o papel da educação, o determinismo biológico e social etc.? A resposta se encontra na questão. É precisamente porque Diderot faz a escolha de um lugar e de um personagem trivial que o discurso filosófico poderá se desdobrar para fora de todo constrangimento lógico e ontológico: fora de todo constrangimento lógico, porque a conversação descontínua do filósofo e do personagem boêmio confere a esse diálogo um efeito de realidade e uma qualidade particular que é a do vivente; fora de todo constrangimento ontológico, porque o sobrinho é apresentado como um personagem inapreensível e cambiante, ele sofre alterações, ele *é e não é* o mesmo, ainda que afirme “ser sempre o mesmo”. Nos dois casos, o diálogo se desdobra entre filosofia e *doxa*: o café, com efeito, é o lugar das falas ordinárias e da opinião pública; e, a bem da verdade, o sobrinho se posiciona ao lado do

¹¹ Ver Delon, 1984.

vulgo e da lei do mundo como está, estranho a todo outro sistema de valor que não aquele de interesse pessoal. Que visa aqui Diderot? Primeiramente, colocar a filosofia em posição de escutar e de entender tudo o que ela recalca, e admitir que o discurso da desrazão não é estranho nem ao bom senso, nem a uma forma de gênio; em seguida, interrogar, no quadro que o desabilita e que o desdramatiza, o risco de um pensamento por demais heterodoxo. Pois se, como sempre se notou, os propósitos do sobrinho sobre “a beleza do crime” poderiam ser abraçados pelo próprio Diderot, não é nem nesses termos, nem com esse feitio desenvolto e cínico que eles podem legitimamente ser admitidos. Os limites desse confronto são evidentes. O primeiro limite é marcado pelo caráter aporético do próprio diálogo. Em três retomadas, o diálogo tropeça porque o filósofo prefere mudar de assunto, ressaltando o fato que “Eu” e “Ele” correm o risco de não se compreenderem. O segundo limite diz respeito ao risco que tínhamos assinalado antes. Diderot brinca com fogo, como brinca joga com a filosofia. Ao fazer do outro um portador de discursos que parecem desprezar os valores da “boa” moral, ele se afasta de sua própria teoria estética. Pois, como observa Dominique Peyrache-Leborgne, o filósofo não cede a uma estetização do mal,

ele a conserva nos limites que, parece-lhe, funcionam em dois níveis: num primeiro nível, pelo desdobramento romanesco e pelo distanciamento estético, ou inversamente, num segundo nível, pela conversão do sublime do terror numa sublimidade moral, ligada definitivamente a um júbilo narcisista. (Peyrache-Leborgne, 1992, p. 37).

No *Sonho de d'Alembert*, Diderot coloca o eminente geômetra numa situação muito desconfortável: doente e de cama, à mercê do sonho e do desejo, nós o vemos não apenas delirar num acesso de febre, mas até mesmo ejacular, após ter declarado que “nada há de sólido a não ser beber, comer, viver, amar e dormir” (Diderot, 1990, p. 300). E mais, trata-se de perseguir a razão por

trás da desrazão, e de separar no que parece loucura a força de um materialismo que se elabora até mesmo sem a percepção de seu autor. D’Alembert sonha, portanto,

Bordeu – E o que ele falava? Sobre geometria? *Srta. de Lespinasse* – Não, aquilo tudo tinha aspecto de delírio. Era, no começo, um galimatias de cordas vibrantes e de fibras sensíveis. Aquilo me pareceu tão louco que, decidida a não o abandonar à noite e sem saber o que fazer, aproximei-me de uma mesinha ao pé de sua cama e me pus a escrever tudo o que consegui apanhar de seus desvarios. (*Id., ibid.*)

Mas quem sonha aqui? D’Alembert ou Diderot? Nessa experiência de pensamento de uma audácia extraordinária, Diderot repete, de modo diferente, o trabalho da filosofia experimental em forma de “conjecturas”, tais como aparecem nos *Pensamentos sobre a interpretação da natureza*. A filosofia de Diderot tem, com efeito, um caráter “de inspiração”. (*Id., ibid.*, p. 197) Somos tentados a comparar o programa hipotético que ele imagina nos *Pensamentos* com as elucubrações do *Sonho de d’Alembert*. Se aquele, escreve Diderot, que possuía “esse espírito de adivinhação”, próprio dos “grandes artesãos” (*Id., ibid.*) da filosofia experimental, comunicasse suas noções sob a forma de “noções inteligíveis e claras” (*Id., ibid.*)

Esta seria uma história fiel em relação a todas as extravagâncias aparentes que lhe passaram pela cabeça. Digo *extravagâncias*; pois que outro nome dar a tal encadeamento de conjecturas fundadas sobre oposições ou semelhanças tão distantes, tão imperceptíveis quanto os sonhos de um doente, que parecem os mais bizarros e os mais inconsequentes? (*Id., ibid.*, p. 197-198)

Acredita-se ouvir aqui uma antecipação do comentário meta-discursivo das “loucuras” proferidas por Diderot sob outro nome no *Sonho de d’Alembert*. E avalia-se então, nesses dois textos, o

valor propriamente performativo do materialismo diderotiano. Ou “quando dizer é fazer”... e quando fazer é dizer, seríamos tentados a acrescentar à fórmula de Austin.¹² Nos *Pensamentos sobre a interpretação da natureza*, Diderot teoriza o papel das conjecturas no limiar de sua aplicação no texto.¹³ No *Sonho de d’Alembert*, poder-se-ia bem dizer que Diderot sonha o próprio sonho de d’Alembert e sua interpretação por Bordeu. Assim, podemos apenas aquiescer à análise de Florence Lotterie:

Talvez toda a troca entre Diderot, d’Alembert e os outros é um sonho, o que seria notoriamente bem difícil de atribuir a alguém, devido ao dispositivo de enunciação. Consequência: aquele que se masturba, aquele que estabelece relações com gente do mesmo sexo, mistura-se às hipóteses sobre os monstros, troca com elas as qualidades do real e do fictício, que se distinguem verdadeiramente, no texto, somente pelo *tempo*: existem as produções advindas e as produções passadas e futuras, e a propósito destas, joga com a promessa poética do ilimitado dos possíveis. [...] Há no *Sonho de d’Alembert*, beirando as magníficas amplificações visionárias, um lado furtivo e vergonhoso da filosofia. Em Diderot, o diálogo serve sem dúvida para colocar em cena, não sem ironia, esse confronto do “Eu” virtuoso e do “Ele” de extravagância genial. Nenhum esquizofrênico desse tipo aparece em Sade, e nada é mais característico, nesse sentido, do que a maneira pela qual a exposição materialista regula as fronteiras do dizível e do proibido, do honesto e do obsceno. (Loterrie, 2007, p. 10).

Poderíamos mostrar ainda como esse jogo de desdobramento crítico é declinado em novas formas, na *Conversa de um filósofo com a marechala de **** e na *Conversa de um pai com seus filhos*. Diderot é um autor ventríloquo, capaz de fazer ouvir, num

¹² Austin, 1962/1970.

¹³ No texto de Diderot, os pensamentos XXX e XXI que citamos vêm, com efeito, um pouco antes das “Primeiras conjecturas” dos pensamentos XXXII e seguintes.

mesmo momento, diferentes vozes. Escritor mistificador, Diderot empresta sua fala aos outros, e às vezes àqueles que são menos suscetíveis de endossá-la. Filósofo crítico, ele manifesta uma atitude única para demonstrar os mecanismos de sua análise sob a forma de uma oposição entre pontos de vista “extremos” que nada mais são do que os diferentes momentos de sua própria reflexão. Desobrigado, quanto ao resto, de que essa “oposição” tome forma de uma “contradição”. Diderot repousa assim em novos moldes a questão do sacrossanto princípio da não contradição, erigido em dogma pela filosofia. À guisa de metacommentário, citaremos aqui o fim do pensamento anteriormente citado em *d’A interpretação da natureza*:

Às vezes, não há sequer uma proposição que não possa ser contradita, seja em si mesma, seja na ligação que estabelece com a precedente ou a seguinte. É um todo precário, tanto nas suposições quanto nas consequências, a ponto de sempre desdenharmos fazer observações ou experiências que nos levássemos a extrair conclusões a partir dele (Diderot, 1990, p. 198).

Tudo está dito.

Conclusão

É preciso desconfiar dos *-ismos*, diz sumariamente Michel Delon num artigo recente.¹⁴ Destacamos algumas vezes o *deísmo* problemático dos primeiros escritos de Diderot; interrogamos bem menos o caráter deveras problemático de seu *materialismo*. Diderot nos convida a adotar em relação à sua própria obra, como ele mesmo o faz tão brilhantemente, uma postura cética, perante a qual o próprio *ceticismo* não escapa. Mas então, seria preciso es-

¹⁴ Delon, 2013, p. 5.

quecer tudo o que vem a ser dito e considerar o nomadismo como uma nova e impossível tentativa de definição? Na realidade, o nomadismo não poderia ser um sistema, nem mesmo uma definição. Tal como o compreendemos, o pensamento nômade é bem mais do que uma errância ou um itinerário: ele é uma investigação, uma busca sem filósofo-policia que não produz nenhuma relação, e nenhuma conclusão definitiva – precisamente como a obra de Diderot. O nomadismo é o que torna impossível toda designação a um lugar fixo. Seria preciso ver nessa impossibilidade um ato de resistência? Não acredito que Diderot tenha alguma vez colocado a questão nesses termos, mas o que me interessa é o efeito que ele produz. E, então, é preciso admitir que, desse ponto de vista, a obra de Diderot *resiste* à filosofia.

Ao escrever o *Sonho de d'Alembert*, o *Sobrinho de Rameau*, ou *Jacques*, o *fatalista*, Diderot lança um desafio permanente ao discurso da razão clássica. O *logos* sempre toma a forma do *mythos*, e a ordem linear do discurso empresta a forma sinuosa da conversação ou do devaneio. Essa narrativa constantemente picotada e recomposta é o que o próprio Diderot chama de “labirinto”.¹⁵ É preciso sem dúvida compreender nisso que o filósofo artista não detém de antemão o sentido de seu discurso, mas que ele elabora na medida em que caminha, construindo-o e desconstruindo-o, demarcando a cada vez novos territórios do pensamento.

A prática reflexiva de Diderot constitui uma permanente *tomada de risco*. Ela assume um risco, ao pensar de modo diferente da filosofia tradicional, ou seja, com meios que não lhe são próprios, e que, em troca, interrogam-na e a instalam numa forma de desconforto. Que ela empresta ao romance ou ao fragmento, à carta ou ao diálogo, ao pensamento ou ao devaneio, o movimento heurístico e nômade de Diderot aparece assim como a forma mais audaciosa da filosofia.

15 Ver o fim da *Carta sobre os surdos e mudos*.

Referências bibliográficas

- AUSTIN, J. *Quand dire c'est faire*. Trad. Gilles Lane. Paris: Seuil, 1970 ["How to do things with Words". *The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. Oxford: Urmson, 1962].
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mille Plateaux*. Paris: Editions de Minuit, 1980.
- _____. *Qu'est-ce que la philosophie ?*. Paris: Editions de Minuit, 1991.
- DELON, Michel. "La beauté du crime". *Europe*, n. 661, mai 1984.
- _____. "Un manieur d'idées", *Europe*, n. 1014, oct. 2013.
- DIDEROT, D. *Œuvres philosophiques*. Éd. Paul Vernière. Paris: Garnier, 1990.
- _____. *Œuvres*, t. I. Éd. Laurent Versini. Paris: Robert Laffont, 1994 (Col. Bouquins).
- DIDEROT, D.; D'ALEMBERT, J. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. 17 vols. Paris, 1751 – 1765.
- ECO, U. *L'Œuvre ouverte*. Paris: Seuil, 1979 [*Opera aperta: forma e indeterminazione delle poetiche contemporanee*. Milano: Bompiani, 1962].
- FAGUET, E.. *Dix-huitième siècle: études littéraires*. Paris, 1890.
- GANDILLAC, M.; PAUTRAT, B. (Dir.). *Nietzsche aujourd'hui?*, v. 1 (*Intensités*). Paris: Uge, 10/18, 1973.
- HALPERN, C. "Faut-il toucher pour voir ? Retour sur le problème de Molyneux". *Terrain*, n. 49, p. 27-36, 2007.
- LOTTERIE, F. "Hybrides philosophiques : Quelques enjeux du dialogue matérialiste dans Le Rêve de d'Alembert et La Philosophie dans le boudoir". *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, v. 42, avr. 2007.
- MORTIER, R. "Diderot et le problème de l'expressivité : de la pensée au dialogue heuristique". *CAIEF*, 13, 1961.
- PEYRACHE-LEBORGNE, D. "Sublime, sublimation et narcis-

- sisme chez Diderot”. *Recherches sur Diderot et l’Encyclopédie*, v. 13, 1992.
- PROUST, J. “Diderot et la philosophie du polype”. *Revue des sciences humaines*, n. 182, 1981.
- SINGLETON, M. “Pensées nomades, penser nomade”. In: HIRAUX, Françoise (Ed.). *Etudiants du 21e siècle. Une nouvelle génération dans l’aventure universitaire*. Louvain-la-Neuve: Bruylant-Academia, 2005.
- STENGER, G. “La théorie de la connaissance dans la Lettre sur les aveugles”. *Recherches sur Diderot et sur l’Encyclopédie*, v. 26, p. 99-111, 1999.
- VUARNET, J.-N. *Le Philosophe artiste*. Paris: Lignes - Léo Scheer, 2004.