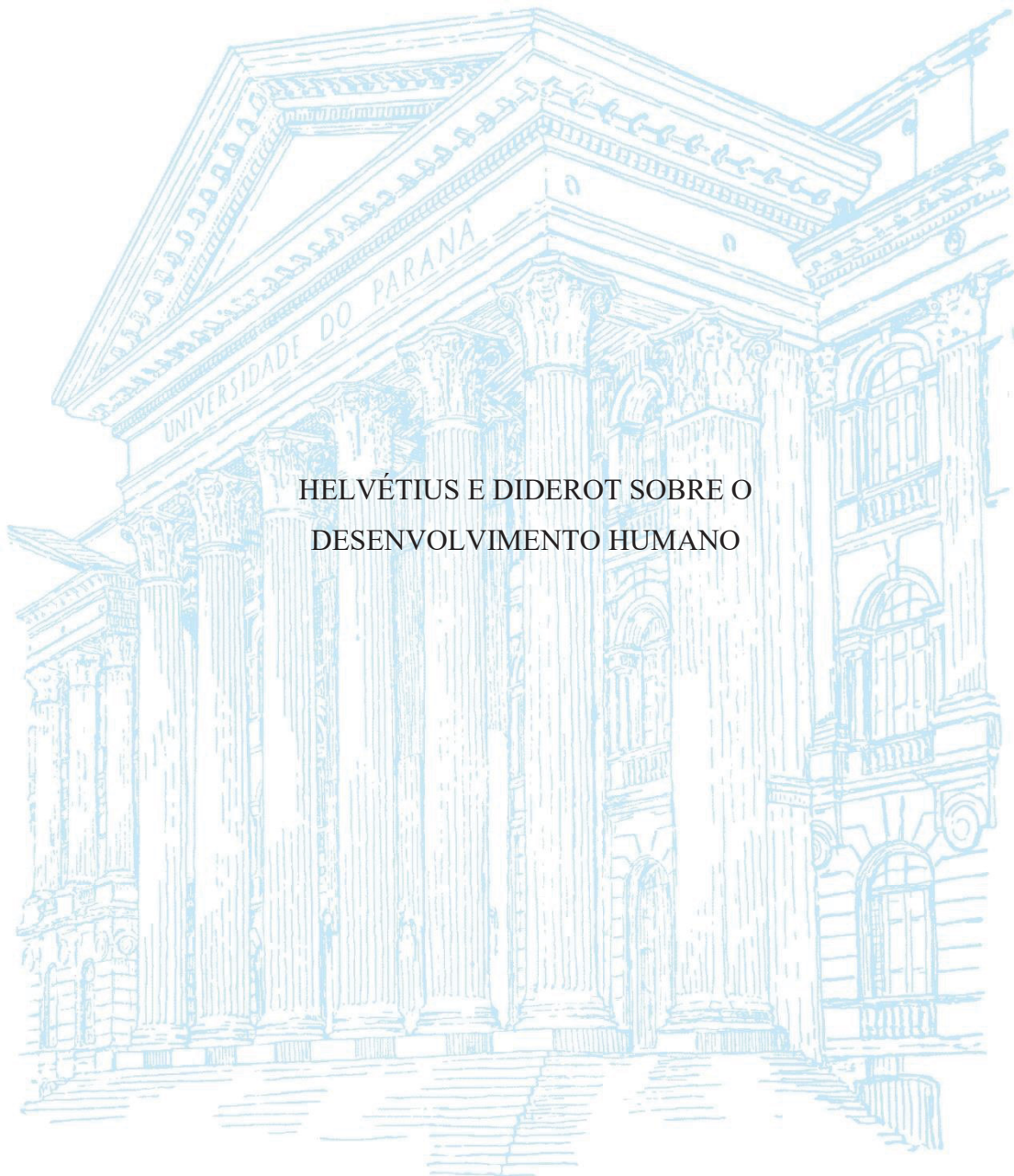


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

CAMILA SANT'ANA VIEIRA FERRAZ MILEK



HELVÉTIUS E DIDEROT SOBRE O  
DESENVOLVIMENTO HUMANO

CURITIBA  
2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

CAMILA SANT'ANA VIEIRA FERRAZ MILEK

HELVÉTIUS E DIDEROT SOBRE O  
DESENVOLVIMENTO HUMANO

Tese apresentada como requisito à obtenção do grau de Doutora em Filosofia, no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Brandão

CURITIBA  
2023

### ALTERAÇÃO DE TÍTULO DE TESE

Eu, Prof. Dr. Rodrigo Brandão, venho por meio deste comunicar a alteração do título da tese de doutorado de CAMILA SANT' ANA FERRAZ MILEK. O novo título constará como: "Helvétius e Diderot sobre o desenvolvimento humano".

Curitiba, 29 de fevereiro de 2024



Prof. Dr. Rodrigo Brandão - Orientador

Camila Sant' Ana Vieira Ferraz Milek - Doutoranda

Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal - Coordenador do PPGFILOS

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Milek, Camila Sant'Ana Vieira Ferraz  
Materialismos inconciliáveis : Helvétius e Diderot sobre o desenvolvimento humano. / Camila Sant' Ana Vieira Ferraz Milek. – Curitiba, 2023.  
1 recurso on-line : PDF.

Doutorado (Tese) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.  
Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Brandão.

1. Helvétius, 1715-1771. 2. Diderot, Denis, 1713-1784. 3. Filosofia da natureza. 4. Sociedades de pessoas. 5. Educação. I. Brandão, Rodrigo, 1976-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária : Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -  
40001016039P7

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **CAMILA SANT'ANA VIEIRA FERRAZ MILEK** intitulada: **Materialismos inconciliáveis: Helvétius e Diderot sobre o desenvolvimento humano**, sob orientação do Prof. Dr. RODRIGO BRANDÃO, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutora está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 22 de Setembro de 2023.

Assinatura Eletrônica  
30/09/2023 16:52:49.0  
RODRIGO BRANDÃO  
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica  
29/09/2023 14:58:50.0  
CLARA CARNICERO DE CASTRO  
Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO  
DE JANEIRO)

Assinatura Eletrônica  
03/10/2023 16:52:14.0  
FABIANA TAMIZARI  
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DE COIMBRA)

Assinatura Eletrônica  
29/09/2023 15:11:46.0  
RONEI CLECIO MOCELLIN  
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica  
06/10/2023 10:35:05.0  
MARIA ISABEL DE MAGALHÃES PAPATERRA LIMONGI  
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Para todos aqueles que perderam alguém, uma  
vontade ou uma esperança durante a pandemia.  
Permaneceremos.

## AGRADECIMENTOS

Os materialistas franceses sabiam bem que a materialidade se impõe. Por vezes as circunstâncias afastam aquilo que foi idealizado, mas a materialidade não se esvai. Aqui meu agradecimento a todos aqueles que tornaram possível a realização deste texto.

À Universidade Federal do Paraná que me acolhe desde a graduação aos 17 anos.

À Capes e à Fundação Araucária pelo incentivo à pesquisa.

A todos aqueles que seguem valorizando a pesquisa no ensino público.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Rodrigo Brandão, por todo o suporte prestado como meu professor na graduação e como orientador. Por me apresentar a pluralidade das luzes.

Aos membros da banca examinadora, Clara Carnicero Castro, Fabiana Tamizari, Maria Izabel Papaterra Limongi, Ronei Clécio Mocelin, não só por serem uma inspiração, mas pela leitura detida e o olhar humano que tiveram.

À Kamila Babiuki, minha colega de pesquisa, pelo auxílio que me prestou como parte da bibliografia e como leitora.

Aos meus pais, Elizabeth Sant'Ana e Guido Vieira Ferraz, pela inabalável confiança e carinho que me proporcionaram, e por serem exemplo de perseverança e princípios.

Ao meu marido, Murilo Luiz Milek. Não posso agradecer por seu amor incondicional, apenas senti-lo, mas lhe agradeço sobretudo por me servir de ombro e por dividir comigo o peso e as delícias do mundo.

Às minhas filhas, Lorena e Liz, por serem o que há de mais belo no mundo, meu abrigo, meu norte, por me fazerem sorrir e mostrarem que vale a pena.

Aos meus amigos, Eloyluz Moreira Lopes, Lucas Lipka Pedron e Marcos Antônio de França, pelos bons momentos, pelos não tão bons e pelas conversas instigantes.

Aos meus alunos, por mostrarem que ainda faz sentido.

A todos aqueles meus colegas pesquisadores que pensaram ou pensam em desistir.

Aos meus colegas docentes, por tornarem tolerável a vivência da desvalorização.

*“Ora, cara, não me venha com esse papo sobre a natureza.  
Cada um inventa a natureza que melhor lhe caia  
Uma natureza que é a sua cara  
Uma natureza cuspida e escarrada  
Onde existe o dito natural e um animal perfeito mora  
Onde a verdade é garimpada até não sobrar nada.”*

***Um olho aberto, Elza Soares.***



## RESUMO

O estudo tematiza a querela entre Claude-Adrien Helvétius (1715–1771) e Dennis Diderot (1713–1784), centrando-se nas aproximações e nos afastamentos entre suas teses sobre natureza e sociedade. A questão que nos motiva é: qual é o limite — se houver — da influência do ambiente e da sociedade no desenvolvimento do indivíduo para os autores, que pode ser identificado na *Refutação* de Helvétius? Quais são as consequências dele para a sociedade no que se refere aos princípios da educação? Para isso, abordaremos temas que perpassam a filosofia natural, tais como a matéria e a sensibilidade, o desenvolvimento moral e cognitivo, o interesse e as paixões, e, por fim, a proposta educacional dos autores. Valemo-nos de outros textos de Diderot e de Helvétius como auxiliares no mapeamento da questão.

Palavras-chave: Helvétius, Diderot, natureza, matéria, sensibilidade, sociedade, educação.

## ABSTRACT

The theses focuses on the quarrel between Claude-Adrien Helvétius (1715–1771) and Dennis Diderot (1713–1784), focusing on the similarities and differences between their theses on nature and society. The question that motivates us is: what is the limit of the influence of the environment and society on the development of the individual for the authors, that can be identified in the Refutation of Helvétius? What are the consequences of this for society in terms of the principles of education? To do this, we will address themes that permeate natural philosophy, such as matter and sensitivity, moral and cognitive development, interest and passions, and, finally, the authors' educational proposal. Other texts by Diderot and Helvétius will be used as guide.

Key-words: Helvétius, Diderot, nature, matter, sensibility, society, education.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>14</b>
1.1	DIDEROT — <i>RÉFUTATION D'HELVÉTIUS</i> E OUTROS TEXTOS .....	17
1.2	OS PARADOXOS.....	21
1.3	NATUREZA E SOCIEDADE.....	23
<b>2</b>	<b>O PRIMEIRO PARADOXO À LUZ DA NOÇÃO DE NATUREZA .....</b>	<b>26</b>
2.1	NATUREZA.....	26
2.2	O MATERIALISMO DE HELVÉTIUS E A FORMAÇÃO DOS SERES .....	28
2.3	SENSIBILIDADE, ALMA E ESPÍRITO.....	31
2.4	DIDEROT: A MATÉRIA OU AS MATÉRIAS? .....	34
2.5	O MATERIALISMO E A SENSIBILIDADE .....	38
2.6	AS DIFERENÇAS ENTRE OS SERES.....	41
2.7	A REFUTAÇÃO DE DIDEROT AO PRIMEIRO PARADOXO .....	51
2.8	DIDEROT E HELVÉTIUS: MATÉRIAS E SENSIBILIDADES .....	55
<b>3</b>	<b>O DESENVOLVIMENTO COGNITIVO, ARTÍSTICO E MORAL DOS INDIVÍDUOS.....</b>	<b>57</b>
3.1	HELVÉTIUS: O PRINCÍPIO DE PRAZER COMO FORMADOR DA ATENÇÃO, DO INTELECTO, DOS TALENTOS E DA CONDUTA .....	58
3.1.1	A metamorfose das paixões .....	60
3.2	DIDEROT — DAS FIBRAS AO MEIO: UMA INDIVIDUALIDADE PLURAL.....	63
3.2.1	As refutações de Diderot: a proteção na natureza contra a artificialidade.....	66

3.3	GENIALIDADE.....	67
3.3.1	Helvétius — a construção da genialidade: como propiciar o desenvolvimento das ciências e das artes?.....	68
3.3.2	Diderot: a ambiguidade do gênio .....	74
3.4	A MONSTRUOSIDADE DO GÊNIO: OS DEGRAUS INSUPERÁVEIS DA NATUREZA .....	78
3.5	MORAL .....	80
3.5.1	Helvétius — a formação das ideias morais e da conduta dos indivíduos .....	80
3.5.2	Metamorfose do interesse: a construção do interesse geral a partir das relações sociais entre seres sensíveis .....	82
3.5.3	Helvétius — a metamorfose das paixões e a vivacidade da sociedade: a formação do interesse geral.....	84
3.6	DIDEROT E AS IDEIAS MORAIS .....	85
3.6.1	A origem das paixões e do caráter .....	94
3.6.2	As fronteiras entre a natureza e o meio .....	95
3.6.3	A educação como emulação do gênio, o interesse como formador de caráter.....	96
3.6.4	A formação da conduta e o caráter moral .....	98
4	<b>A EDUCAÇÃO: DEFINIÇÕES, POSSIBILIDADES E LIMITES .....</b>	<b>106</b>
4.1	A EDUCAÇÃO NO XVIII .....	106
4.2	AS EDUCAÇÃOES.....	109
4.2.1	A educação em Helvétius.....	109
4.2.1.1	A primeira concepção de educação: a instrução que nos cerca e o acaso. ....	111
4.2.1.2	As contradições da educação vigente.....	112

4.2.1.3 A educação institucional.....	114
4.2.1.4 A aliada da educação: a legislação .....	117
4.2.1.5 Consequência do projeto educacional e legislativo para a vida comum: a igualdade e a felicidade.....	120
4.2.2 A educação em obras de Diderot .....	123
4.2.2.1 A educação e o indivíduo .....	126
4.2.2.2 A pulverização de reflexão e conhecimento: a <i>Enciclopédia</i> e as obras literárias .....	126
4.2.2.3 A educação pública em Diderot.....	128
4.2.2.4 <i>Refutações</i> : um projeto tão importante quanto perigoso .....	129
4.2.2.5 Sobre a primeira noção de educação: a educabilidade dos indivíduos .....	132
4.2.2.6 A educação institucional: seus objetivos limites .....	134
<b>5 CONCLUSÃO.....</b>	<b>137</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>142</b>
<b>ANEXO I — TRADUÇÃO DE <i>REFUTATIONS D'HELVETIUS</i>.....</b>	<b>147</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O século XVIII foi um período de modificação na concepção do mundo em vários aspectos. Diante da revolução científica e do fortalecimento das ciências empíricas, foi preciso perguntar novamente: qual é a fonte do conhecimento? Quais são as possibilidades do ser humano? Que lugar ele ocupa entre os demais seres? Ao mesmo tempo, diante da imposição dos costumes e das descobertas sobre diferentes sociedades e indivíduos, perguntou-se: como funciona o desenvolvimento da moralidade, se há uma pluralidade de costumes a serem levados em conta? Como reavaliar uma sociedade e trilhar um caminho seguro para sua melhora? Em uma época de transformação e reavaliação do pensamento estruturante nas ciências da natureza e nas questões sociais, foi necessário encontrar um solo seguro, de acordo com a realidade, que permitisse também a superação de problemas sociais. Um dos meios de buscar esse solo seguro é o conceito de natureza, seja relacionado às ciências naturais, seja compreendido na política como grau zero da civilização. Porém, mesmo que o conceito de natureza possa resolver muitas questões, ele suscita várias outras, já que a natureza é concebida de várias formas.

Sobre a multiplicidade de usos, menções e relações que o tema da natureza desperta, contamos com a obra de Jean Ehrard, *L'idée de Nature en France à l'aube des Lumières* (1970), que mostra como a natureza estava no centro das disputas em temas como artes, ciência, sociedade, ser humano, moral ou política, por exemplo. Sob a alcunha de iluministas, foram desenvolvidas as mais diversas concepções de como age a natureza e, conseqüentemente, as mais diversas teorias sobre qual seria a sociedade que seguiria os ditames dela. Podemos observar na obra, por exemplo, os defensores da educação pública e os seus acusadores, bem como os defensores de uma moral conservadora e os seus acusadores, mesmo que todos defendessem seus ideais para salvaguardar a natureza. Não existe no período uma unidade sobre o que se considera natural; conseqüentemente, não há unanimidade sobre qual é o melhor modelo de sociedade. Isso porque a investigação sobre a natureza e suas leis — em especial a natureza humana — poderia tanto servir como solo seguro para proteger os seres humanos da total imposição e do abuso de poder quanto para justificar a ordem e a hierarquia social da época.

Também entre os materialistas do período, não temos univocidade, a não ser pelos temas abordados, como a natureza, a moral e a organização pública. O apelo a condições materiais para a explicação dos fatos, a ausência de um regente anterior à matéria e a investigação da natureza física para o diagnóstico social uniriam autores distintos sob a mesma alcunha. Porém, suas divergências sobre o que são a natureza, a matéria e uma sociedade justa podem desencadear um entendimento muito diferente sobre a construção ou a reformulação de uma sociedade.

Por isso, é necessário analisar detalhadamente tais divergências para determinar seu ponto nevrálgico. Segundo Maria das Graças de Souza, podemos definir de forma abrangente o materialismo como “uma redução do mundo propriamente humano ao campo da matéria, ou seja, ao campo da determinação natural [...] o primado ou anterioridade da matéria sobre o espírito ou a consciência à matéria” (Souza, 2009, p. 283). Materialista é o que concebe a natureza e o mundo humano — as construções históricas e culturais — a partir da primazia da matéria. Se olharmos para as teorias de autores tidos como materialistas de acordo com a definição acima, teremos uma pluralidade de teses que partem, aparentemente, do mesmo princípio. Yves Charles Zarka, em *Matérialistes français du XVIII<sup>e</sup> siècle: La Mettrie, Helvétius, d’Holbach* (Zarka, 2006), separa os materialistas entre os que acatariam o materialismo de necessidade e os que destacariam a aleatoriedade. No primeiro grupo, teríamos d’Holbach, que representaria o materialismo de necessidade, voltado para a determinação de tudo a partir da matéria e submetendo todo e qualquer acontecimento de cunho físico ou social às leis naturais. Representando o segundo grupo, Diderot daria um papel principal à contingência, à aleatoriedade de encontro entre moléculas. A aleatoriedade na obra de Diderot seria um “salto incompreensível ou sequência inesperada, [que] faz também a singularidade de um espírito, o estilo de um pensamento” (Zarka, 2006, p. XV). Podemos relacionar essa compreensão da obra do autor com a designação de Ehrard sobre a hipótese da sensibilidade em Diderot como um *salto no escuro* (cf. Souza, 2003, p. 166).

Além dessa divisão, temos a que foi feita por Jean-Claude Bourdin (1996) entre os materialistas centrados na questão sobre o homem e sua orientação psicológica (La Mettrie e Helvétius) e os materialistas da natureza, de orientação cosmológica (Diderot e d’Holbach). Segundo Bourdin, os primeiros “privilegiam a questão psicológica, da natureza da alma ou do espírito e suas relações com os corpos que, portanto, corresponde a uma ciência dos homens” (Bourdin, 1996, p. 24). As divisões aqui mencionadas não podem ser entendidas como complementares, já que em uma encontramos autores que recebem a mesma denominação, enquanto na outra vemos os mesmos autores de lados opostos. É preciso que elas sejam especificadas para que seja nítido o tema, dentro do materialismo francês, a que elas se referem. Elas não são mencionadas para estagnar a interpretação sobre o materialismo, mas como exemplo da diversidade e da singularidade de cada tese. Tais divisões ilustram o fato de que nem mesmo dentro de um grupo específico de autores encontramos univocidade. Além disso, as divergências entre os autores eram constitutivas de suas obras e são um rico material para que possamos entender qual é o cerne de suas preocupações e de seus objetivos. Essas divisões não contemplam as diferenças presentes dentro do mesmo segmento do materialismo, que variam segundo o campo

de investigação, o que torna necessária a pesquisa aprofundada na obra dos autores. Para tanto, analisaremos a querela entre Diderot e Helvétius para enumerar as discordâncias entre os autores.

Lidar com a pluralidade de abordagens de termos homônimos é uma tarefa que se coloca a todos os que se dedicam a trabalhar com este período, sobretudo quando nos debruçamos na comparação de duas teorias que, por si mesmas, se relacionam com outras referências. Michel Delon, na introdução de *L’idée d’énergie au tournant des lumières*, comenta o caráter diverso que as ideias do XVIII tomam, e o dinamismo que há entre elas, tanto em relação ao contexto em que aparecem quanto no que diz respeito à historicidade que as delinea: “A consistência será uma coerência concebida como um conjunto dinâmico de contradições. A ideia será a unidade de base de todos estes conjuntos, mais ou menos instáveis, mais ou menos unificados”<sup>1</sup> (Delon, 1988, p. 18). Tanto isso ocorre com a ideia de energia como ocorrerá aqui com os termos principais — sensibilidade, natureza, moral e educação. Eles tomarão roupagens diferentes, por vezes muito distantes, no pensamento dos dois autores trabalhados, que irão variar em relação ao campo trabalhado e aos pressupostos colocados. Mapearemos aqui a relação entre estes *conjuntos instáveis*. Delon também destaca que o estudo das ideias não deve nem reduzir um pensamento a um recorte histórico externo e preestabelecido, como submeter o pensamento do XVIII ao que vem antes da Revolução Francesa, por exemplo, tampouco deve idealizá-lo como fechado em si e estático. Pelo contrário: “La consistance sera une cohérence conçue comme ensemble dynamique de contradictions” (Delon, 1988, p. 18). É nesse sentido que observamos o pensamento dos dois autores, colocados frente a frente, de modo a elucidar a dinâmica entre pensamentos que por vezes se confundem, porém sem deixarmos de lado os momentos em que são imiscíveis. Vemos que há algo de único que faz com que não possamos ver a obra de Helvétius como uma simplificação das teses materialistas que ali circulam, mas que, apesar da ausência de aprofundamento em alguns temas, há ali um objetivo de sociedade diferente do de Diderot.

Propomo-nos a investigar as críticas feitas por Diderot a Helvétius, reunidas em *Réfutation d’Helvétius* (Diderot, 1783). Para tanto, analisaremos a relação entre indivíduo e meio no âmbito da natureza e da sociedade, com ênfase no desenvolvimento da sensibilidade, da moral e da cognição dos indivíduos, e da educação. Procuramos os pontos que os separam e que os unem a partir dos temas relativos à concepção de ser humano e dos prolongamentos que essa questão pode ter, a saber: a importância e a concepção da sensibilidade física para a

---

<sup>1</sup> «La consistance sera une cohérence conçue comme ensemble dynamique de contradictions. L’idée sera l’unité de base de tous ses ensembles, plus ou moins instables, plus ou moins unifiés.» (Delon, 1988. p. 18).



formação das faculdades; o desenvolvimento humano, entendido como o potencial de educação de cada ser humano; e a formação da moralidade. Como nos casos mencionados anteriormente, o que ocorre em leituras abrangentes sobre o século XVIII ou sobre os materialistas também poderia ocorrer no caso da relação entre Helvétius e Diderot: aparentemente, os temas são caros a ambos os autores, que possuem objetivos semelhantes, mas refutações de Diderot a Helvétius também mostram o distanciamento entre eles.

As questões que impulsionam a tese são: qual é a relação entre a natureza, entendida como a organização da matéria em um sentido amplo, e os contextos social e circunstancial? Como esses temas aparecem em ambos os autores? São contínuos ou há uma ruptura entre eles? Qual deles se sobressai na constituição dos indivíduos? Por tais questões, nosso trabalho pretende perguntar aos autores sobre grandes questões, no âmbito do materialismo francês, que desembocam em dúvidas e práticas verificadas nos pensamentos materialistas que se seguiram: qual é a fronteira entre a natureza e a sociedade? Até que ponto a matéria abre espaço para o social, para o inesperado e para o artificial?

### 1.1 DIDEROT — *RÉFUTATION D' HELVÉTIUS* E OUTROS TEXTOS

Em *Réfutation d'Helvétius*, texto que reúne a crítica diderotiana sobre *De l'Esprit* (intitulada *Réflexions sur le livre De l'Esprit*) e *De l'Homme (Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme)*, Diderot demarca sua distinção em relação a um autor menos renomado na época — já que Helvétius publica em vida apenas *De l'Esprit*, quando Diderot já tinha publicações conhecidas —, mas que é frequentemente tido como próximo dele filosoficamente<sup>2</sup>. Seu interesse na crítica da obra não pode ser considerado irrelevante, uma vez que os temas ali abordados também foram tematizados em suas obras. O texto divide opiniões entre os comentaristas do período por trazer elementos que colocam a questão: o que Diderot realmente refuta? Seria a teoria de Helvétius propriamente dita, ou seriam as aproximações dela com sua própria obra que o fazem recuar ou avançar em alguns pontos? Encontramos muitos trechos em que

---

<sup>2</sup> Assézat remarcou o auxílio de Diderot ao colega materialista: “On a dit que Diderot avait collaboré activement au premier ouvrage d'Helvétius: De l'Esprit. Il est difficile et de nier cette collaboration et de la prouver. Il a sans doute fourni des pages” (Assézat; Tourneux, 1875, p. 267). Mesmo assim, Diderot teria motivos filosóficos e práticos para deixar bem claro o seu afastamento da radicalidade do pensamento de Helvétius. Indica-se que a crítica ao colega materialista tinha valor para Diderot, dada a perseguição que sofrera pela publicação da obra de Helvétius, e também como isso poderia ter prejudicado a imagem da própria *Encyclopédie*. Em 1758, na época da perseguição e censura contra o livro *Do Espírito*, cogitou-se que o verdadeiro autor teria sido Diderot. Em 23 de janeiro de 1759, o parlamento condena no mesmo julgamento o *Pensamentos Filosóficos* de Diderot e, novamente, *Do Espírito* de Helvétius. Aumentam os rumores de um projeto de visão materialista, em que tanto *Do Espírito* quanto a *Encyclopédie*, suspensa pelo parlamento logo depois, em 31 de janeiro, estariam reunidos contra o poder instituído e a religião (cf. Trousson, 2005).

Diderot cita Helvétius e analisa teórica e estruturalmente o texto, mas também encontramos trechos em que o autor simula um diálogo com Helvétius, imaginando suas possíveis respostas, como encontramos em vários de seus textos literários. Este artifício permite que o autor possa caricaturar ainda mais a posição de Helvétius, colocando-a como contraponto de suas próprias teses. Duflo comenta a distorção que Diderot opera no discurso de Helvétius, o que pode ser utilizado como um instrumento para fazer com que suas ideias se sobressaiam e possam questionar e ser questionadas<sup>3</sup>. Sobre o papel e o local da obra frente às demais obras de Diderot, vemos, por exemplo, Albert Keim, em *Helvétius, sa vie et son œuvre, d'après ses ouvrages, des écrits divers et des documents inédits* (Keim, 1929), considerar as *refutações* um divisor de águas que faria Diderot firmar alguns posicionamentos que não estavam ainda nítidos em seus trabalhos. Ao contrário, Maria das Graças de Souza, em *Natureza e Ilustração sobre o materialismo de Diderot* (Souza, 2003), compreende que o texto é um prolongamento de um fio condutor presente na obra do autor desde o princípio de sua carreira.

No prefácio de Barbara de Negroni à *Réfutation d'Helvétius*, a autora chama a atenção para a formatação do texto *De l'Homme* que, muito direto em sua escrita, é dividido entre o aprofundamento das teses de *De l'Esprit* e suas reformulações, e em notas, ao final do texto, sobre assuntos que não se relacionam diretamente ao cerne da questão. Essa estrutura é de dupla construção: uma parte linear, que percorre 10 sessões, e outra parte temática, não necessariamente linear. Bárbara de Negroni menciona que as subdivisões de *De l'Homme* mostram, em seu horizonte, os temas principais que percorrem todos os “subtemas” mencionados no livro: educação e política. Aqui, já temos a complexidade do texto comentado, acrescido da complexidade de se ler uma crítica detida, passo a passo deste texto. A esta leitura se sobrepõem camadas importantes a serem compreendidas, como a da relação entre os dois autores, da proibição do primeiro livro, do diálogo entre eles e do diálogo de Diderot com suas próprias ideias, por vezes enunciadas pela obra de Helvétius. *Réfutation d'Helvétius* é apenas um rascunho que talvez não tenha sido pensado para a publicação<sup>4</sup>. Segundo a autora, *Réfutation d'Helvétius* pode ser entendida como um diálogo póstumo entre dois autores que são entusiastas da propagação das luzes contra as trevas e a tirania que a religião pode trazer. Barbara considera que o

<sup>3</sup> “Mais les autres auteurs lui servent paradoxalement dans bien des cas à dialoguer avec lui-même — on a souvent remarqué qu’il déformait à sa convenance les thèses des penseurs qu’il cite, comme Helvétius —, à susciter des objections à ses propres affirmations, à les regarder aussi comme des problèmes et pas seulement comme des solutions. Les textes se produisent comme des machines à questionner et à se questionner” (Duflo, 2013, p. 18-19).

<sup>4</sup> Ao se referir à refutação de *De l'Homme*, Barbara de Negroni coloca a época em que Diderot a redige, em torno de 1773: “Diderot commença à penser à cet ouvrage, dans l’été de 1773, lors de son premier séjour à La Haye” (Negroni, 2010, p. 1263, nota I). A essa redação será associada a redação da crítica *De l'Esprit*, feita anteriormente.

texto tem duas dimensões importantes: a crítica e a intelectual. O texto tem três momentos: um julgamento severo da sistematização de Helvétius; uma análise detida trecho a trecho; e um reforço, no terceiro, de determinadas seções e elementos principais do texto. As dimensões e momentos aparecerão, por vezes, do decorrer do texto, quando se relacionarem aos temas trabalhados.

Diderot menciona<sup>5</sup> que mudou de ideia sobre *De l'Homme* e o tom incisivo deu lugar ao reconhecimento de uma obra de grande importância. A cada página que lê, segundo Barbara, o autor abandona o tom corretivo e passa a ser elogioso, na medida em que o autor adentra a lógica do colega mas também cria a partir dela: “A grandeza da Refutação de Helvétius reside em sua capacidade de entrar na lógica de Helvétius, fazê-lo falar, imaginar suas reações, enquanto continua a reconhecer uma alteridade”<sup>6</sup>. Aqui, além do encantamento pelas passagens interessantes, temos a procura pelo entendimento da lógica do autor, e por isso ter o próprio Helvétius como interlocutor o auxilia a compreender as teses e expor os limites de um sistema que pode ser considerado reducionista e generalizante.

Apesar do tom um pouco severo em parte dos comentários de Diderot, Barbara considera que a *Réfutation* é um diálogo que considera a importância de *De l'Homme* e leva em conta o que é pertinente dele. Por isso, apesar de não considerar a validade do sistema proposto por Helvétius como um todo, ele procura os detalhes interessantes e bem descritos, as verdades dispersas que tornam o livro interessante. Além disso, a importância de suas intenções dá uma utilidade política ao texto. Segundo Barbara de Negroni, o livro traria o antídoto contra os preconceitos e seria de grande valia aos chefes de Estado e todos aqueles que se preocupam com o bem público. Portanto, se a crítica traz um elemento de destruição e de interdito a alguns pontos, ela também se propõe construtiva, reunindo e contrapondo o pensamento de dois autores sem anulá-los em prol do interesse maior de eliminar os preconceitos sociais e auxiliar a sociedade.

As possíveis datas de redação da *Réfutation* também foram utilizadas para definir os textos utilizados para mapeamento dos temas abordados. *Réfutation d'Helvétius* é uma compilação das críticas escritas por Diderot a *De l'Esprit* (1758), e *De l'Homme* (1772). Ambas as

<sup>5</sup> “Je le jugeai trop sévèrement sur le manuscrit, cela ne me parut qu’une paraphrase assez insipide de quelques mauvaises lignes du livre De l’esprit; je le reléguai dans la classe de ces ouvrages médiocres dont la hardiesse faisait tout le mérite, et qui ne sortaient de l’obscurité que par la sentence du magistrat qui les condamnait au feu. J’ai changé d’avis; je fais cas et très grand cas de ce traité De l’homme. J’y reconnais toutes les sortes de mérite d’un bon littérateur, et toutes les vertus qui caractérisent l’honnête homme et le bon citoyen” (Diderot, 2010, p. 536).

<sup>6</sup> “La grandeur de la Réfutation d’Helvétius réside dans sa capacité à entrer dans la logique d’Helvétius, à le faire parler, à imaginer ses réactions, tout en continuant à reconnaître une altérité” (Negroni, 2010, p. 1263).

críticas foram escritas no decorrer desse período e, após a publicação póstuma da última obra de Helvétius, Diderot reescreve-as. Por isso, há certa dificuldade em relacionar sua redação com a de outros textos de Diderot, pois está atrelada a obras escritas em torno de 1758, que abrangem aquelas que tratam do materialismo. Além disso, ela foi reescrita posteriormente, entre os anos de 1774 e 1780, quando o autor escrevia o *Plano de Universidade* (1775) e os *Elementos de fisiologia* (1875), próximo do fim da redação de *O Sobrinho de Rameau* (1805) e da redação de *Jacques, o Fatalista* (1796)<sup>7</sup>. Para facilitar e expandir a compreensão das críticas de Diderot, teremos, como apoio secundário, algumas de suas obras relacionadas às refutações. É preciso ressaltar que a investigação em outras obras de Diderot que não *Réfutation* é feita para mapear o interesse do autor pelos temas aqui mencionados, mas não para encerrar a obra diderotiana em uníssono. O principal ponto aqui é esclarecer sua tomada de posicionamento na *Réfutation*. As análises não serão feitas como um apanhado desconexo de assuntos, mas supomos que há uma consonância, se não nas teses apresentadas, na importância dada por Diderot a determinados temas.

Há certa dificuldade ao analisar a obra de Diderot como um todo e até, como nos propomos aqui, ao relacionar textos de diferentes temas ou períodos. Contudo, apoiamo-nos na leitura de Maria das Graças de Souza, que coloca a necessidade de o pesquisador encontrar a corrente subterrânea que move as turbulentas águas de Diderot (Souza, 2002, p. 22). Colas Duflo (2013, p. 21) igualmente comenta que a tese da coerência entre as obras de Diderot surte resultados interessantes, tanto no detalhe dos textos quanto em seu conjunto. Por isso, nosso trabalho pretende deixar fluir a multiplicidade da obra do autor sem, no entanto, perder de vista sua unidade. Ainda assim, não se trata de classificarmos ou universalizarmos as colocações de Diderot, de modo a definir sua obra a partir delas, mas de realizarmos uma pesquisa relacional sobre a discordância, que visa enfatizar diferenças e contrariedades entre os trabalhos aqui analisados, com o objetivo de ressaltar a pluralidade de concepções sobre as temáticas mencionadas e, principalmente, suas possíveis consequências em um projeto de sociedade. Dessa forma, proporemos uma leitura dos possíveis desdobramentos que estariam em crisálida nas teorias sobre o desenvolvimento humano do século XVIII.

---

<sup>7</sup> Sobre a data aproximada da redação destas obras, cf. Diderot (1875, p. 238).

## 1.2 OS PARADOXOS

Diderot está longe de ser contrário a uma formulação paradoxal do pensamento. A definição de paradoxo contida na *Encyclopédia* é: “uma proposição absurda em aparência, porque é contrária às opiniões recebidas, mas que é, no fundo, verdadeira, ou pelo menos pode ter um ar de verdade”<sup>8</sup> (D’Alembert, 2022, tradução nossa). Essa definição não é feita de forma depreciativa; pelo contrário, o paradoxo pode ser capaz de desvelar um sentido mais amplo, mais conforme à realidade e menos às opiniões. Porém, a forma como o autor coloca os paradoxos — que não foram cunhados por Helvétius — na crítica como postulados da obra do autor criticado mostra que Diderot considera esses paradoxos falsos, ou que possuem apenas um *ar de verdade*. Em *Réflexions sur le livre De l’Esprit par M. Helvétius*, Diderot faz uma análise muito sintética da obra, exaltando as “verdades de detalhe”, mas criticando o sistema como um todo. Além de agradável, o livro é perigoso, pois suas conclusões negligenciam a variedade das características humanas proporcionadas pela organização pela organização, apesar de ser essa a justificativa da diferença entre o ser humano e os animais, contradição basilar para Diderot (Negroni, 2010, p. 1261).

A crítica pontual a *De l’Esprit* (1754) nos servirá como guia para a crítica mais detida sobre *De l’Homme* (1771). Os paradoxos são tomados aqui como uma chave de leitura, já que a crítica a *De l’Homme* é feita página a página. Nosso mapeamento reúne, pelos temas de cada paradoxo, os comentários que se encontram esparsos na crítica diderotiana. O autor enumera os quatro paradoxos que embasam a obra de Helvétius:

É fácil de ver que a base dessa obra [Do Espírito] apoia-se sobre quatro grandes paradoxos ... a sensibilidade é uma propriedade geral da matéria. Perceber, raciocinar, julgar, é sentir: primeiro paradoxo ... não há nem justiça nem injustiça absoluta. O interesse geral é a medida da estima dos talentos e essência da virtude: segundo paradoxo ... é a educação e não a organização que faz a diferença dos homens, e os homens fora das mãos da natureza, todos igualmente próprios a tudo: terceiro

---

<sup>8</sup> PARADOXE, s. m. *en Philosophie*, c'est une proposition absurde en apparence, à cause qu'elle est contraire aux opinions reçues, & qui néanmoins est vraie au fond, ou du-moins peut recevoir un air de vérité. (D’Alembert, Paradoxe. 2022. 11:894/895).

paradoxo [...] o último fim das paixões são os bens físicos: quarto paradoxo<sup>9</sup> (Diderot, 1877, p. 272, tradução nossa)<sup>10</sup>.

O primeiro paradoxo, sobre a sensibilidade, parece dizer que ela não pode ser ao mesmo tempo propriedade geral da matéria e a redução de faculdades como sentir, julgar e pensar. Unindo-se as duas sentenças selecionadas por Diderot, é como se toda matéria fosse capaz de sentir, julgar e pensar, já que a sensibilidade física estaria presente indistintamente na matéria em geral. O segundo paradoxo versa sobre a possibilidade de o interesse geral, entendido ali como *essência da virtude*, ser entendido como base absoluta da justiça. Parece haver a acusação de que Helvétius não compreende as consequências de sua própria teoria<sup>11</sup>. O terceiro paradoxo, que, como veremos, pode ser considerado aquele no qual Diderot mais se detém, não mostra na sentença sua razão de ser, pois a igualdade de capacidade entre os homens é compatível com a primazia da educação sobre a organização na concepção de ser humano. Contudo, Diderot faz referência a temas, que mencionaremos no primeiro capítulo da presente tese, relativos à diferente organização que distancia o homem dos animais, mas que não distancia um ser humano de outro, o que seria contraditório. O quarto e último paradoxo versa sobre a indistinção que Helvétius faria entre paixão e sensibilidade física, o que resultaria no paradoxo de dizer que toda paixão tem como fim um bem físico.

Helvétius não considera sua obra construída a partir de paradoxos. Ao contrário, com base na metodologia que propõe no início de *De l'Esprit*, ele considera seu trabalho apoiado em uma investigação, na realidade, que resultaria em princípios conformes à maior verossimilhança. Longe de considerar que seus princípios tenham valor de verdade absoluta, eles são norteadores da prática em sociedade, adequados à experiência e à limitada capacidade de conhecimento do ser humano (Helvétius, 1973, p. 179). Seu objetivo ao investigá-los é a organização da sociedade, no entanto Diderot os lê como paradoxo. Num primeiro momento, o autor não vê problema nisso — inclusive, essa é uma forma de escrita utilizada, e diversas vezes elogiada, na obra diderotiana.

---

<sup>9</sup> Il est aisé de voir que la base de cet ouvrage est posée sur quatre grands paradoxes... La sensibilité est une propriété générale de la matière: Apercevoir, raisonner, juger, c'est sentir : premier paradoxe... Il n'y a ni justice, ni injustice absolue. L'intérêt général est la mesure de l'estime des talents, et l'essence de la vertu : second paradoxe... C'est l'éducation et non l'organisation qui fait la différence des hommes ; et les hommes sortent des mains de la nature, tous presque également propres à tout : troisième paradoxe... Le dernier but des passions sont les biens physiques : quatrième paradoxe. (Diderot, 1877, p. 272).

<sup>10</sup> Os paradoxos enumerados por Diderot servirão de fio condutor para os temas principais das críticas. Contudo, não os abordaremos cronologicamente, na ordem em que aparecem na citação. Optamos por abordá-los pela ligação entre temas que eles suscitam tanto na crítica quanto nas obras criticadas.

<sup>11</sup> Como veremos no decorrer dos capítulos, outra hipótese de interpretação do erro do paradoxo é possível: a própria natureza dita o que é a essência da virtude, os interesses apenas espelham esta natureza, se não forem deturpados.

Neste primeiro ponto, encontramos um descompasso entre os autores já na consideração sobre o método. Enquanto o autor (Helvétius) considera que seu texto é fruto de um método científico tal qual o que Bacon priorizava para o avanço nas investigações, o leitor (Diderot) vê nele o apelo à diversidade das experiências tal qual Montaigne expunha em suas obras. Não há como, partindo desses dois pontos distintos, fazerem a mesma interpretação da obra. A experiência de escrita paradoxal não pode resultar em um princípio único de ação humana, por exemplo, mas aponta para pontos que, apesar de contrários, se reuniriam tanto na história quanto na natureza.

Dada esta primeira distinção, o problema mais importante dos paradoxos (ou postulados que partem de um mesmo princípio, para Helvétius) é que eles são falsos para Diderot. Ele descreverá a falsidade desses pontos no decorrer de sua crítica, por isso faremos uso deles para orientar nossa leitura. Mesmo que esses paradoxos sejam referentes a *De l'Esprit*, os mesmos temas serão encontrados na refutação sobre *De l'Homme* como principais e, por isso, servirão como guia para abordarmos o diálogo entre os autores. Eles versam sobre os pilares da filosofia de Helvétius segundo Diderot, a saber: a sensibilidade física como propriedade da matéria, a relação entre justiça e interesse, o poder da educação no desenvolvimento humano e a primazia do prazer.

### 1.3 NATUREZA E SOCIEDADE

A proposta de Helvétius sobre a regulamentação do ambiente a partir da educação e da legislação seria capaz de tornar os homens obreiros do acaso e detentores do poder de desenvolver suas potencialidades<sup>12</sup>. A anterioridade da sensibilidade física em relação ao espírito faria com que a natureza humana lançasse este em direção à influência do meio e de sua sociedade, o que justificaria a importância da moralidade na constituição do homem. De que forma, entretanto, seriam caracterizados a moralidade e o ambiente social? Não parece haver naturalmente nenhuma regra além da impulsão da sensibilidade física. Vejamos como o autor associa o movimento da natureza ao ambiente social.

Assim como algumas concepções de origem materialista do autor nos dão uma figura de homem entregue à sociedade, trazendo o ambiente social como ponto principal de

---

<sup>12</sup> “L’éducation morale de l’homme est maintenant presque en entier abandonnée au hasard. Pour la perfectionner, il faudroit en diriger le plan relativement à l’utilité publique, la fonder sur des principes simples et invariables. C’est l’unique maniere de diminuer l’influence que le hasard a sur elle, et de lever les contradictions qui se trouvent et doivent nécessairement se trouver entre tous les divers préceptes de l’éducation actuelle” (Helvétius, 1989, p. 79).

regulamentação moral, outra noção materialista fará sua descrição como uma ampliação do corpo físico. O corpo social, definido por termos condizentes com a ciência natural, seria um organismo em constante mudança, que passa por um processo de fermentação e necessita de vivacidade. A comparação do corpo político ao corpo humano é colocada tanto em *De l'Esprit* (Helvétius, 1973, p. 289) como em *De l'Homme*:

No corpo político, assim como no corpo humano, é preciso haver um grau de fermentação para manter o movimento e a vida. A indiferença pela glória e a verdade produzem estagnação nas almas e nos espíritos. Todo o povo que, pela forma de seu governo ou pela estupidez de seus administradores, chega a este estado de indiferença é estéril em grandes talentos e grandes virtudes<sup>13</sup> (Helvétius, 1989, p. 801, tradução nossa).

A fermentação<sup>14</sup>, no período, será compreendida como a circulação de partículas que, quando agrupadas, formam um organismo, ou que, quando se desagregam, decompõem-nos. Tais modificações acontecerão pela movimentação que impera no corpo social, por intermédio da vivacidade. O caráter vívido de uma sociedade pode ser de maior ou menor grau, dependendo do nível de incentivo e de permissão da satisfação das paixões e da ligação destas com a virtude e a glória. Quanto mais apaixonados forem os indivíduos da sociedade, mais vívida ela será, maior movimento terá. Para mantê-la em equilíbrio, evitando a rápida decomposição e mantendo o corpo social saudável, é importante que haja um regramento e um direcionamento dessas paixões, para que contribuam com a estabilidade do corpo social.

A noção de fermentação, do movimento que vivifica o mundo, perpassa a filosofia natural, a concepção do homem e a moral. É a noção materialista por trás de alguns postulados de Helvétius e está associada ao princípio de sensibilidade, prazer e dor como o que movimenta e vivifica por meio da experiência. O elemento materialista utilizado nessa analogia ressalta a vivacidade, a capacidade de organização e de modificação dos componentes. Com o corpo político não é diferente. Devemos garantir também a conservação da vida do corpo político e sua mobilidade. Assim como a natureza rege qualquer organismo pelo princípio de movimento, a estagnação provocada pela instabilidade e pela diminuição das paixões prejudica o Estado e leva-o à ruína.

<sup>13</sup> “Dans le corps politique comme dans le corps humain il faut un certain degre de fermentation pour y entretenir le mouvement et la vie. L’indifférence pour la gloire et la vérité produit stagnation dans les âmes et le esprits. Tout people qui par la forme de son gouvernement ou la stupidité de ses administrateurs parvient à cet état d’indifférence, est sterile en grands talents comme en grandes vertus” (tradução nossa).

<sup>14</sup> A fermentação também é um conceito caro à Diderot, como veremos mais à frente. Porém, o sentido em Helvétius não tem embasamento de estudos físico-químicos comprovados, como em Diderot, por isso, por vezes será utilizado como analogia ao se tratar da sociedade.



Para Diderot, a instituição proposta por Helvétius não pode ser benéfica, pois supõe aparentemente o contrário pela leitura diderotiana. A diferente compreensão do acaso na leitura diderotiana sobre Helvétius pode acarretar uma interpretação de uma natureza fixa, igualitária (tomada aqui num sentido pernicioso de nivelamento), e a proposição de uma instituição que pode levar ao fracasso, já que Diderot vê o perigo do apagamento da individualidade. Enquanto isso, o viés tomado pelo Helvétius é de uma investigação da matéria baseada — de forma rudimentar, como veremos, na física, não atribui à matéria as tantas particularidades e determinações dos seres formados.

De todo modo, mais do que avaliar ambas as teses, nosso objetivo é averiguar suas consequências para a sociedade e, prioritariamente, para a educação. Para isso, é preciso entender até que ponto a influência corpórea, no caso de Diderot, e da sensibilidade, no caso de Helvétius, afetam a formação do indivíduo em sociedade, seu comportamento e a construção de suas paixões e ideias morais.

## 2 O PRIMEIRO PARADOXO À LUZ DA NOÇÃO DE NATUREZA

Investigaremos o motivo inicial do debate entre Diderot o sensualista Helvétius<sup>15</sup>. O primeiro paradoxo que Diderot identifica nas teses de Helvétius refere-se à sensibilidade física: “a sensibilidade é uma propriedade geral da matéria. Perceber, raciocinar, julgar, é sentir”<sup>16</sup> (Diderot, 1877, p. 272, tradução nossa). Trata-se da definição do primeiro princípio de Helvétius, em que a sensibilidade é considerada uma das propriedades da matéria, existindo de forma ativa ou inativa em todos os seres, da pedra ao ser humano. Disso decorre que o homem pode ser definido como um ser sensível tal qual os demais, mas que é capaz de gerar faculdades como o raciocínio e a memória, derivados da sensibilidade física. Para o crítico Diderot, parece um contrassenso que Helvétius afirme que a sensibilidade é uma propriedade da matéria e que é o mesmo que o julgamento, mas que o julgamento não está presente nos demais seres materiais. Sua crítica sobre o princípio de sensibilidade física também aponta para como Helvétius não pode considerá-la como *princípio* (Diderot, 1875, p. 302).

Para demarcarmos quais pontos afastam a posição dos autores, voltemos um passo e esclareçamos qual noção de materialidade aparece em Helvétius e como ela se coaduna com a primazia da sensibilidade. Após isso, veremos como Diderot formula sua crítica e, em um terceiro momento, de que modo o tema aparece em suas obras sobre a matéria além das *Refutações*<sup>17</sup>. Neste percurso, pretendemos mostrar quais são as noções de natureza e de interações entre elementos físicos e químicos em disputa, e que consequências têm para a relação entre o ser humano e seu meio.

### 2.1 NATUREZA

É de tamanha importância a aceção de natureza que ela será aqui entendida em 3 momentos, sem se colocar em dúvida um ponto — dentre tantos outros — em comum entre os

<sup>15</sup> Apresentada em *Reflexions sur le livre de l'Esprit par M. Helvétius e Reflexions suivre l'oeuvre d'Helvétius intitulé De l'Homme* (Assezat; Tourneux, 1875). Na primeira crítica, encontramos quatro paradoxos principais que dariam base a toda a teoria de Helvétius. Os mesmos paradoxos aparecerão como fonte dos principais erros da segunda obra criticada, *De l'Homme*, que é analisada mais detalhadamente por Diderot.

<sup>16</sup> La sensibilité est une propriété générale de la matière: Apercevoir, raisonner, juger, c'est sentir (Diderot, 1877, p. 272)

<sup>17</sup> Apesar da negação do sensualismo de Helvétius, várias obras de Diderot investigam a sensibilidade, dentre elas, *Carta sobre os cegos para o uso dos que veem*, *Diálogo entre Diderot e D'Alembert*, *Sonho de D'Alembert*, *Princípios sobre a matéria e o movimento* e *Elementos de Fisiologia*. Em tais obras, Diderot estaria preocupado em compreender as relações entre a materialidade e o desenvolvimento humano, percurso no qual a sensibilidade física surge como ponto de investigação. Nelas, Diderot também utiliza a sensibilidade física como ligação entre o meio físico e o cognitivo.

autores: o de que não há motor externo à natureza para que ela se mova, externa e internamente, e desenvolva posteriormente características complexas, como o pensamento. A natureza é um termo muito bem-quisto no período e frequentemente revisitado em várias esferas. Por isso, veremos que seu sentido pode ser variável no decorrer do texto, já que ela pode e foi utilizada em âmbito conexos, mas diferentes. Sobre isso, Figueiredo (2019) pontua:

“ Acrecente-se que, a despeito de sua margem de variação, a “natureza” permanece dispondo de uma função discursiva bem definida. Ela corresponde ao que somos idealmente, é a noção com base na qual nossa inscrição e evolução no tempo são interpretadas e valoradas. Possui, portanto, viés normativo. Por isso talvez ela não se fixe em qualquer formulação muito definida. Se a civilização se tornou uma espécie de superstição dos tempos modernos, ela poderá vir contraposta à mesma “natureza” em nome da qual, noutra frente, são atacados os convulsionários de Saint-Médard. Tanto para Diderot, quanto para Rousseau, a “natureza” funciona, de início, como cifra moral dos fenômenos sociais e políticos em um contexto de progressiva radicalização.” (Figueiredo, 2019, p.139)

Dada a importância da natureza como figura normativa e reguladora das práticas sociais, ela se torna objeto da razão e da imaginação. Atrelado a isso temos o crescente desenvolvimento científico. No primeiro capítulo, a natureza ainda não será relacionada às normas sociais, mas tenhamos em mente que o que for investigado nas ciências será utilizado posteriormente como parâmetro para regulação social.

Considerando isso, podemos compreender que por *natureza* será considerado aquilo que se refere à matéria e às suas possíveis mutações. São três os aspectos aqui considerados: o primeiro, a matéria heterogênea, as suas interações e os choques que podem resultar em movimento ou aparente repouso. Nesse primeiro aspecto, analisaremos as propriedades fundamentais da matéria, sobretudo a sensibilidade e a interação entre moléculas. No segundo aspecto, consideraremos a natureza como se observada de um olhar exterior, ou seja, a análise da matéria como um todo. Analisaremos aqui como as interações acima mencionadas podem permitir uma compreensão única da ordem da natureza. No terceiro aspecto, consideraremos o que há de natural — referente à matéria — nos seres humanos. Aqui, lidamos com o grau de determinação ou de maleabilidade da matéria frente a temas do âmbito humano, como a cognição e a moralidade. Para tanto, teremos uma investigação da sensibilidade — corpórea — humana, decorrente daquela já citada como propriedade da matéria. Gostaríamos de salientar que os três aspectos de natureza não são excludentes, mas complementares. Variam apenas na perspectiva em que são analisados.

Veremos um debate por vezes mais enérgico, por vezes muito amigável. Tenhamos em mente que os mesmos termos receberão, para um e para outro autor, definições que podem ser diferentes, sobretudo quanto à natureza e à sensibilidade. Para esses termos, encontramos uma definição reducionista nos escritos de Helvétius, enquanto, em Diderot, eles podem aparecer com mais de uma acepção. Isso não impede, contudo, que na *Refutação* esses termos se choquem ou se encontrem, o que torna pertinente a investigação.

## 2.2 O MATERIALISMO DE HELVÉTIUS E A FORMAÇÃO DOS SERES

Em *Le Vrai Sens du Système de La Nature* (1777), a investigação inicia-se com questões sobre a natureza que enfatizam o materialismo. No início do livro, Helvétius dá destaque à relação — de submissão — do homem para com a natureza: “O homem é obra da natureza. É submisso a suas leis, não pode livrar-se, não pode sequer pensar em deixá-las. Para um ser formado pela natureza, não há nada além do grande todo do qual ele faz parte” (Helvétius, 1777, p. 5).

O homem é regido pelas leis na natureza em qualquer âmbito de sua vida, o que parece torná-lo mecânico. Tanto física quanto moralmente, as ações, consideradas voluntárias ou não, são, na realidade, submissas à natureza. A natureza, este todo do qual o homem faz parte, agiria por leis simples, facilmente apreendidas pela experiência. “Tudo é movimento no universo. A essência da natureza é agir. Todos os seres não fazem mais que nascer, crescer, decrescer e se dissipar” (Helvétius, 1777, p. 7). O movimento é considerado propriedade da matéria, pois não existe outro elemento capaz de gerá-lo que exista concomitantemente com ela. Um corpo, qualquer que seja, possui seu movimento interno. Ele pode ser o movimento mais elementar da natureza, de geração e degeneração apenas, ou pode tornar esse corpo capaz de pôr outro em movimento, por exemplo. Essa interação supõe o conceito de causa: “uma causa é um ser que põe um outro em movimento, ou que produz qualquer modificação de um corpo a outro utilizando o movimento” (Helvétius, 1777, p. 7). Segundo os trechos mencionados, poderíamos entender que a natureza funciona a partir do movimento, que suas leis são necessárias, comuns a todos os seres, e regem a atração, a repulsão e a força da inércia<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> A necessidade é definida como “a ligação infalível e constante das causas com seus efeitos. Esta força irresistível, esta necessidade universal, é o resultado da natureza das coisas, em virtude da qual tudo age por leis imutáveis” (Helvétius, 1777, p. 242, tradução nossa).

O movimento primário que caracteriza a natureza e pode ser observado nos seres é o da junção e dissipação de moléculas<sup>19</sup>, que se unem, formando um ser, e, depois de um tempo, dissipam-se, destruindo-o. Após a dissipação das moléculas que formam um ser, “[...] as moléculas se dissolvem, para formar em seguida novos seres. Um corpo nutre outro corpo. Depois de um certo tempo, tudo retorna à massa geral os elementos que dela havia emprestado”<sup>20</sup> (Helvétius, 1777, p. 9, tradução nossa).

Como se formariam os diferentes seres se todos derivam e retornam à mesma massa geral? É pelo choque aleatório de moléculas que teríamos a pluralidade de seres que podemos ver hoje. Helvétius concebe que esse movimento ocorre sem uma hierarquia e uma diferenciação das moléculas. O animal difere do homem apenas em sua organização (formação dos corpos), e disso decorre que sua interação com o mundo, sendo diferente, não permite que ele desenvolva determinadas características<sup>21</sup>. Contudo, se a diferença física entre cascos e mãos é tão drástica que permite ou impede o desenvolvimento da sensibilidade e da memória, diferenciando os seres por sua organização física, isso não ocorre quando a diferença é entre as mãos de seres da mesma espécie. Quando Helvétius fala da diferenciação entre seres humanos, as diferenças físicas são irrisórias perante as diferenças sociais. O homem difere do animal apenas em grau, não essencialmente. Tal diferença está embasada no movimento natural dos seres em direção às suas necessidades básicas. Esse movimento, mais rápido e constante nos animais, não deixa espaço para o desenvolvimento que vemos no homem, que precisa esforçar-se mais para saciar as necessidades básicas, e deve impulsioná-lo por suas ações.

Nos escritos de Helvétius encontramos uma concepção da natureza a partir de um monismo materialista de caráter físico, mecanicista. O autor frisa que o movimento é inerente à matéria e que não há nada de externo a ela que seja necessário para que esse movimento ocorra. Esta matéria é entendida como homogênea, ou seja, toda matéria se move ou se comporta do

---

<sup>19</sup> O verbete *Molecule*: “pequena massa ou pequena porção dos corpos” (Diderot; d’Alembert, 2022, *on-line*), está relacionado aos verbetes *Parte* e *Partícula*, de Jacourt, que remontam aos escritos de Epicuro. Tomaremos essa como acepção geral, tanto para molécula quanto para partícula quando a utilizarmos.

<sup>20</sup> Ces molécules se dissolvent, pour former ensuite des êtres nouveaux. Un corps nourrit un autre corps. Au bout d’un certain temps, tout rend à la masse générale les éléments qu’il a empruntés. (Helvétius, 1777, p. 9).

<sup>21</sup> “Muito se escreveu sobre a alma dos animais; foi-lhes alternadamente retirada e devolvida a faculdade de pensar, e talvez não se tenha procurado com suficiente escrúpulo, na diferença do físico do homem e do animal, a causa da inferioridade daquilo que se chama de alma dos animais” (Helvétius, 1973, p. 181, nota 2). Desse trecho seguem-se quatro tópicos destinados a descrever como a diferente organização física é o único obstáculo entre a formação de nossas faculdades para os animais: 1º) a ausência de mãos como as nossas; 2º) a maioria dos animais tem menor duração de vida que o homem; 3º) por estarem em maior conformidade física com seu *habitat* e para suprir suas necessidades, os animais não criam necessidades como nós e nem precisam tanto de invenção para sua sobrevivência; 4º) o homem é capaz de viver em diferentes lugares da Terra e está em maior número. Isso faz com que sua espécie esteja suscetível a diferentes experiências. Helvétius conclui que a organização física dos homens leva a sua perfectibilidade.

mesmo modo. Qual é, então, a explicação para a pluralidade de seres? O choque aleatório entre partículas gera e destrói diversas formações. Pode ser que, pelo período em que Helvétius escreveu especificamente sobre este tema, ele ainda não tivesse conhecimento científico suficiente para ultrapassar essa concepção de matéria. Ao contrário de seu crítico, não temos dados que comprovem que tenha ele estudado áreas da ciência como química e física.

Vemos que a natureza é descrita apenas *fisicamente*, ou seja, com leis que colocam o mundo necessariamente em movimento. Essa análise apenas física da matéria só é possível pela forma como Helvétius concebe a matéria: uma massa geral e indiferenciada, homogênea. Assim, toda e qualquer molécula age da mesma forma. O pertencimento do homem à natureza dá-se por sua condição material, por estar submetido às leis do movimento. A natureza põe o homem em constante movimento, e esse movimento segue as leis de impulsão, atração e inércia, mas não há definição prévia de quais elementos ou corpos formados encontrarão uns aos outros, tampouco a definição de como e a que corpos seremos atraídos ou repelidos, tratando-se de uma visão magra, minimalista e física da natureza<sup>22</sup>. A sensibilidade é parte importantíssima desse processo.

Se todo ser possui sensibilidade, não é necessário que ela seja ativa em todos eles, isso só ocorrerá caso sua organização física permita isso. Por exemplo, uma pedra, mesmo que seja composta de moléculas que tenham sensibilidade, é incapaz de sentir porque sua constituição física não tem canais sensoriais. Já o vegetal e a planta possuem tanta sensibilidade quanto sua organização física permite, e o ser humano a possui em maior atividade, pelos mesmos motivos que o distinguem do animal<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> É preciso considerar que sua noção de natureza de Helvétius está conforme o método que pretende utilizar e a constatação de que o ser humano tem acesso apenas à verossimilhança, e não a verdade. De linha baconiana, esse pensamento procura cautela e simplicidade ao afirmar apenas o que pode ser constatado pela experiência comum — não ainda a laboratorial: “Os princípios que estabeleci sobre este assunto estão, penso, de acordo com o interesse geral e a experiência. Foi pelos fatos que cheguei às causas” (Helvétius, 1973, p. 179). Helvétius não menciona em suas obras considerações acerca de experimentos laboratoriais sobre a matéria. Nessa breve descrição metodológica, vemos que ele parte da observação de como comumente a matéria comporta-se para dela retirar a hipótese mais plausível e conforme suas experiências. Tal distinção será importante quando compararmos sua visão da matéria com a de seu crítico Diderot.

<sup>23</sup> “Quantos milhões de vezes esse germe, caminhando ao propósito de produzir este homem, não terá servido à produção de todo tipo de indivíduos tanto do reino animal quanto do reino vegetal, por faltarem-lhe mais ou menos átomos para atingir seu fim? [...] Tudo o que é sente e vegeta” (Helvétius, 1775, p. 6, tradução nossa).

### 2.3 SENSIBILIDADE, ALMA E ESPÍRITO

Para entendermos como a sensibilidade resultará na importância do prazer e das paixões, precisamos compreender o sentido da redução à sensibilidade. Pensar e julgar se reduziriam a sentir<sup>24</sup>:

[...] afirmo que a sensibilidade física e a memória, ou, para falar com mais precisão, somente a sensibilidade produz todas as nossas ideias. Com efeito, a memória só pode ser um dos órgãos da sensibilidade física: o princípio que sente em nós deve ser necessariamente o princípio que se recorda, desde que se recordar, [...] é especificamente sentir (Helvétius, 1973, p. 183).

No trecho acima, a memória é reconhecida como a própria sensibilidade física. A radicalidade dessa afirmação faz com que muitas críticas surjam, por exemplo: se a memória é o mesmo que a sensibilidade, todos os seres sensíveis possuem memória? Pois a sensibilidade física seria uma característica intrínseca à matéria, presente em seres inertes ou ativos, em potência ou ato. Ela é o elemento natural determinante no desenvolvimento humano, dada a ausência de qualquer faculdade anterior a ela, como em Condillac<sup>25</sup>. Entretanto, antes de considerá-la como determinante natural, é preciso ressaltar que a sensibilidade física é entendida como um canal de acesso — praticamente neutro — às sensações. Ou seja, dadas as diferentes condições sensoriais dos seres humanos, o resultado na capacidade de desenvolvimento não é uma desigualdade determinante. Se a sensibilidade propicia o desenvolvimento da memória e da razão, direciona a atenção dos seres humanos a partir do estímulo ao prazer e da repulsa ao desprazer; e forma a concepção moral dos seres humanos muito mais a partir das sensações com as quais eles têm contato do que de uma condição prévia da sensibilidade física. Em *Le Vrai Sens du Système de la Nature*, Helvétius menciona os temas caros a muitos materialistas de sua época, como a influência da diferente organização dos órgãos e das moléculas, a influência do clima e da nutrição. Para ele, esses fatores podem, sim, gerar determinado temperamento no ser humano, influenciando sua forma de agir. Porém, são também modificáveis pela sensibilidade, já que também podem gerar sensações. O indivíduo isolado pode possuir determinadas características, mas, ao manter contato com os objetos e demais seres que o cercam, a

<sup>24</sup> Como veremos, a frase não resume o princípio do autor sem dificuldades. Ela pretende descrever um processo de desenvolvimento que ocorreria a partir da sensibilidade e que, apesar de aparecer assim em *De l'Esprit*, é definido de forma diferente e mais detalhada em *De l'Homme*. Mesmo assim, o princípio é considerado falso por Diderot.

<sup>25</sup> Condillac descreve a gênese das faculdades oriundas da sensação a partir da alegoria da estátua de mármore, que, ao ganhar sentidos gradualmente, desenvolve capacidades como memória e raciocínio. “O *Traité des sensations* mostra de forma inequívoca o primado da dimensão passional sobre a dimensão teórica [...] é na camada mais originária, a das afecções elementares, prazer/dor, das necessidades e dos desejos, que brota um sentido original, primordial, mas que será determinante” (Monzani, 1995, p. 208).

experiência faz com que ele possa compreender o elo entre eles, modificando, alterando o que pode ser entendido como sua própria natureza<sup>26</sup>. Tais elementos são entendidos por Helvétius como parte do contato sensível do ser humano com o que o cerca.

Nesse sentido, pode-se considerar a criança como um homem sensível ao prazer e à dor física, portanto, dotado de alma — *anima*, mas isso não confere à criança a mesma proporção de ideias e, conseqüentemente, de espírito do homem adulto. A alma é independente, primária, e suscita a possibilidade da formação do espírito. Enquanto o homem é sensível, possui a alma, ou a faculdade de sentir. A partir dela, seu princípio de vida, ele é capaz de sentir e, como efeito da recepção das sensações, pode formar a memória. Conseqüentemente, pode desenvolver o espírito durante toda a vida. É também pelo espírito que se diferenciam os homens, e não pela característica primária da alma. Logo, constatamos que os seres humanos são iguais em capacidade, o que não os torna exatamente iguais em sua constituição física.

Portanto, o que se entende por “alma” é a própria sensibilidade física, anterior ao espírito e, conseqüentemente, a todas as capacidades e ações do homem:

A existência de nossas ideias e de nosso espírito supõe a da faculdade de sentir. Esta faculdade é a alma mesma. De onde concluo que se a alma não é o espírito, o espírito é efeito da alma ou da faculdade de sentir<sup>27</sup> (Helvétius, 1989, p. 153, tradução nossa).

Há, então, uma anterioridade da sensibilidade física que a separa e coloca o espírito como efeito desta sensibilidade. A redução da sensibilidade física ao conceito de alma coloca-a em um patamar anterior ao de todas as outras faculdades. Já recebendo sensações a partir deste canal, o indivíduo é capaz de passar à atividade e desenvolver o sentir, o memorizar, o julgar, ou seja, o espírito. Segundo Natália Maruyama (2005), ao atrelar a sensibilidade física à alma, Helvétius coloca a sensibilidade física em um estado pré-racional. Essa anterioridade garante a ela papel primordial de princípio, e apenas com seu uso na percepção de objetos é possível direcionar a atenção para o prazer. Assim se inicia a memória e se aprimoram os sentidos e os julgamentos.

Já o espírito, segundo François Chatelêt, seria “pura exterioridade, um lugar que é efeito do físico humano”<sup>28</sup> (1973, p. 6, tradução nossa). O espírito não está no homem como um dado

<sup>26</sup> No capítulo IX de *Le vrai sens du système de la nature*, Helvétius dedica-se a comentar princípios naturais da sociabilidade, moralidade e da política. Ali, a figura de um temperamento natural aparece, mas é brevemente suplantada pelas modificações que sofre por tudo que nos cerca — a nutrição, educação, ideias que nos apresentam por meio da sensibilidade física. Por isso, o autor nos diz: “A razão é a natureza modificada pela experiência” (Helvétius, 1977, p. 18, tradução nossa).

<sup>27</sup> “L’existence de nos idées et de notre esprit suppose celle de La faculte de sentir. Cette faculte est l’ame elle-même. D’où jê conclus que si l’ame n’est pás l’esprit, l’esprit est l’effet de l’ame ou de La faculte de sentir.”

<sup>28</sup> “[...] pure extériorité, un lieu qui est l’effet du physique humain “ (Chatelêt. 1973, p. 6 ).



positivo, mas é uma possibilidade a ser concretizada conforme as experiências e as ideias. Essas experiências dependem menos da organização corpórea ou de qualquer causa orgânica do que das sensações, por intermédio das quais são adquiridas. São as sensações, portanto, nossas primeiras instrutoras, que variam conforme a localidade, as leis e a educação que direcionarão o ímpeto natural de cada um ao seu prazer.

Ao enfatizar as sensações como canal primeiro da formação humana, Helvétius não evoca o próprio aparato corpóreo e material, mas as consequências da influência do meio. Há a determinação do indivíduo pelo meio, mas tal determinação não pode ser medida, pois ele está exposto ao acaso, que rege quais serão as experiências. O resultado do reconhecimento do homem pelo princípio minimalista do prazer é a grande variabilidade psicológica e de conduta dos homens.

É como se a sensibilidade física, por intermédio do processo de interação *educacional*, pudesse relacionar o ser humano e seu meio. É nesse sentido que o autor escreve: “a razão é a natureza modificada pela experiência” (Helvétius, 1977, p. 18). A sensibilidade é o primeiro passo para que o ser humano a ultrapasse, adentrando o âmbito da razão, do espírito, da sociedade. A sensibilidade física não é estática, tampouco peculiar e definidora da relação com o ambiente, mas é um canal que a conecta com o ambiente, colocando o ser humano em movimento. O espírito coloca-se nesta exterioridade, pretendendo caracterizar o homem por sua possibilidade de modificação, pela capacidade de aquisição indefinida e por sua perfectibilidade ou educabilidade. Sua concepção da sensibilidade física como característica primária de canal de contato com elementos anteriores diferencia-se da aceção da sensibilidade enquanto característica determinante do caráter e do temperamento humano — e como característica necessária que submete o homem ao império do acaso.

O indivíduo está exposto a diversas possibilidades de modificações sobre como entender o prazer, a virtude ou a felicidade a partir dos objetos e das pessoas com os quais tem contato. É o que se observa no objetivo principal de *De l’Homme*: apresentar que é a instrução que os homens recebem — e não sua organização física — que dita o caráter e o temperamento. Esse posicionamento é importantíssimo para Helvétius, pois delega aos instrutores e aos legisladores o poder de formar bons cidadãos, e não à organização física. Esses temas serão trabalhados nos capítulos seguintes. Por ora, guardemos isso: se o homem é formado pela instrução, e não pela organização física, há a possibilidade de melhora dos indivíduos e de suas nações. Ao contrário, propor que a organização física dita o temperamento e as capacidades é o que há de mais pernicioso aos homens, pois se verão fadados a aceitar os desmandos da natureza sem que suas ações possam modificar suas vidas (Helvétius, 1989, p. 79).

## 2.4 DIDEROT: A MATÉRIA OU AS MATÉRIAS?

Uma questão muito importante para os materialistas era explicar como se dava o movimento da matéria, que, na concepção dualista, partia de fora da matéria. Para os materialistas, a matéria é capaz de mover-se por si só. Todavia, se o movimento é inerente ou essencial à matéria, como é possível existirem seres materiais que não se movem? A isso, pode-se responder que o que se considera matéria parada é apenas aparente. A inércia será explicada de algumas formas que são expostas por Michel Delon no capítulo “Energia ou inércia da matéria” (Delon, 1988, p. 157). Uma delas é a de que o movimento estaria em potência naquilo que está parado e em ato naquilo em que o percebemos. Em *La Mettrie*, o movimento será um princípio ativo naquilo que está se movendo e passivo naquilo que não está. No verbete *Epicurismo*, Diderot coloca o movimento interno como uma “força intrínseca” chamada de “ponderação”, termo que já aponta para a ideia de equilíbrio e que veremos novamente em breve. Aqui aparecem duas formas de movimento: o de ponderação, ou força intrínseca que não necessita de causa externa, e o de reflexão, que se mostra no encontro com outro<sup>29</sup>. Delon destaca que a *energia*, termo central de sua tese, se fortalece pela divulgação militante das teses materialistas em torno de 1770, mesmo período em que é publicado o *Système de la nature* (1770), de D’Holbach. Aqui já encontramos duas acepções de movimento, tornando a explicação da inerência do movimento a matéria mais fina e com nuances do tema. Segundo o autor, haveria um movimento de massa, que é o aparente e que envolve deslocamento, e um movimento interno aos corpos, ou uma energia própria. O Barão utilizará o termo *nisus* para descrever a segunda forma de movimento: um movimento em equilíbrio momentâneo, ou esforço de um corpo contra outro sem translação local.

Aqui temos um ponto importante: Delon vê no uso dos dois movimentos, um exterior e um interno, o da energia, movimento *nisus*, algo que reúne duas das noções de natureza que aqui investigamos:

[...] energia torna-se sinônimo de essência. Cada corpo do universo é caracterizado por sua energia própria que participa do dinamismo universal e assegura a heterogeneidade da matéria. Todas as forças, todas as essências, todas as energias são submissas à esta força central que é a natureza. Esta irresistível, esta necessidade

---

<sup>29</sup> “L’atome a deux mouvemens principaux; un mouvement de chute ou de pondération qui l'emporte ou qui l'emporteroit sans le concours d'aucune action étrangere; & le choc ou le mouvement de réflexion qu'il reçoit à la rencontre d'un autre” (Diderot, 2022, p. 781, *on-line*).

universal, esta energia geral, é uma forma da natureza das coisas que podemos incluir sobre o nome de natureza<sup>30</sup> (Delon, 1988, p. 163-164, tradução nossa).

O trecho acima traz 3 pontos importantes: O primeiro é o de que o reconhecimento de um movimento visível externamente e de um movimento interno, que seria a energia interna de cada corpo, resulta na constatação da heterogeneidade da matéria, o que também veremos em Diderot. O segundo é a primeira acepção que demarcamos como natureza dos corpos a partir de sua energia interna, do movimento *in nisu*. O terceiro é o da segunda acepção de natureza que mencionamos, desta energia geral, o dinamismo universal que caracterizaria o todo e seria a natureza. Ao tratar da energia própria ao corpo, falamos de sua natureza, ao falar da energia universal, falamos da natureza em si. Veremos que estes elementos reaparecerão em obras de Diderot, que, segundo Delon, teria participado da redação do *Sistema de Natureza*, e demarcam uma diferença da concepção de natureza de Helvétius.

Em *Pensées* encontramos a tese da heterogeneidade da matéria explicada também pela divisão de dois movimentos nos corpos: o visível e externo, que será chamado de translação, e o invisível e interno, chamado novamente de *nisus*. O sentido de *nisus* aqui não é mais o sentido físico. Apesar de manter a ideia de equilíbrio interno da matéria, Diderot, segundo Delon, o descreveria de forma química<sup>31</sup>. O processo do movimento interno é reconhecido como fermentação, uma força íntima e própria a cada molécula.

A fermentação aparece diversas vezes na enciclopédia, principalmente em três verbetes: *Fermentação* (química), de Venel (Venel, 2022, p. 6 – 517), *Fermentação* (economia animal) de d’Aumont (D’Aumont, 2022, p. 6 - 518) e *Ebulição, Efervescência, Fermentação*, atribuído à Jacourt (Jacourt, 2022, p. 5 – 216). No primeiro, Venel menciona a mudança que o termo apresenta para os médicos, físicos e químicos do período em relação à antiguidade. A fermentação é definida como: “a ação recíproca de diversos princípios pré-existentes conjuntamente em um único e mesmo corpo natural sensivelmente homogêneo, estando ali primeiro escondido, ocioso, inerte, e depois desenvolvido, desperto, posto em jogo” (Venel, *Fermentation* (chimie), 2022, p. 6-517). Dessa forma, o movimento interno e não aparente mostra um movimento muito plural, que demonstra a heterogeneidade da matéria e lida com diversos princípios inerentes ao corpo em questão. Venel faz referência a outro verbete de sua

<sup>30</sup> “Énergie devient ainsi synonyme d'essence. Chaque corps de l'univers est caractérisé par son énergie propre qui participe du dynamisme universel et assure l'hétérogénéité de la matière. "Toutes forces, toutes les essences, toutes les énergies sont soumises à cette force centrale qu'est la nature" Cette irrésistible, cette nécessité universelle, cette énergie générale” est une suite de la nature des choses qu'on peut subsumer sous le nom de nature” (Delon, 1988, p. 163-164).

<sup>31</sup> O *nisus* químico teria como fonte a prática de laboratório de Diderot nos cursos de Rouelle (cf. Delon, 1988, p. 165).

autoria, *Misto*, “corpos compostos pela união de diversos princípios elementares ou simples” (Venel; 2022, p. 10-585). De forma simplificada e tendo os verbetes como referencial, poderíamos compreender que os corpos dos quais Diderot fala seriam mistos, dotados de movimento de translação e de movimento em *nisu*, que ocorre pela fermentação, o que permite tanto a manutenção do corpo tal qual é sem cessar esse movimento, imperceptível aos olhos. Há sempre nos corpos uma heterogeneidade que não elimina a unidade do corpo. Aqui temos a análise da natureza dos corpos, mas, nos *Princípios Filosóficos sobre a matéria e o movimento*, Diderot também atribui uma fermentação geral à natureza no segundo sentido, como se observada de um olhar exterior, ou seja, a análise da matéria como um todo.

Poderíamos trazer aqui uma pergunta feita por Michel Delon que nos parece muito pertinente à nossa investigação. Ao tratar da energia interna aos corpos em Diderot, o autor questiona: “mas essa energia varia por ela mesma ou constitui-se como a propriedade inalterável da molécula viva?” (Delon, 1988, p. 165). Parece-nos que a questão poderia ser utilizada para descrever a divergências entre Helvétius e Diderot se considerarmos a natureza dos corpos descrita por Helvétius, que pode ser considerada homogênea e, conseqüentemente, tem em todos os corpos as mesmas propriedades que podem variar a partir de choque e dissoluções, mas permanecem as mesmas. Da forma como Diderot descreve a natureza dos corpos, as propriedades internas a um corpo já são plurais, tornando o próprio movimento interno plural e próprio a um corpo, sem abalar sua unidade. Por isso, poderíamos responder que há uma energia inerente à molécula, mas que ela, por si só, já é composta. Conseqüentemente, não teremos a energia atuando da mesma forma em todos os corpos, uma distinção em relação à teoria de Helvétius se considerarmos a homogeneidade da matéria.

Diderot, que se intitula físico e químico em *Princípios filosóficos sobre a matéria e o movimento*, é conhecedor dos então recentes experimentos laboratoriais sobre os elementos. É nesse cenário que o autor analisa o mundo. A conformação orgânica é compartilhada entre interno e externo e só ela permite a sensação. Se, para Helvétius, a sensibilidade propicia a criação humana, para Diderot, a materialidade e suas características intrínsecas se fazem presentes no desenvolvimento das sensações, ou seja, são características concomitantes à sensação que as direcionarão. Se, ao alimentar-me, ingiro moléculas que pertenceram a algo de sensibilidade inativa, elas passam a ser parte de um ser ativo. Ora, se compreendo os seres como um agrupamento de moléculas que, segundo *Princípios*, possuem características diversas de ação e reação, dada a heterogeneidade da matéria, essas características operarão diferentes possibilidades de

desenvolvimento<sup>32</sup>. Se a interação entre partículas é determinante para a atividade ou inatividade da sensibilidade, pode alterar a forma como um ser se relaciona com os demais elementos que o cercam, ou seja, como ele sente.

François Pépin, em *Le matérialisme pluriel de Diderot* (2016), opõe duas figuras que estariam presentes na obra de Diderot: um monismo materialista e uma grande pluralidade de interações na heterogeneidade irreduzível da matéria. Em vez de uma simples oposição entre unidade e pluralidade, encontramos dois níveis de discurso que descrevem a matéria contrapondo-se a diferentes teorias: de um lado, a unidade da matéria e suas características gerais intrínsecas visam eliminar a hipótese de um elemento externo à materialidade que diferenciaria os seres humanos de outros seres orgânicos. De outro lado, a heterogeneidade da matéria, além das comprovações laboratoriais, pode explicar a grande variabilidade de fenômenos e seres sem eliminar as propriedades existentes em toda e qualquer matéria. Podemos considerá-los como o primeiro e segundo aspecto da natureza.

Desde a *Carta sobre os cegos*, Diderot mostra o combate à concepção finalista de natureza. Nesse sentido, segundo Roberto Romano em *Moral e ciência: a monstruosidade no século XVIII* (2022), a investigação da natureza ocorre com a descrição dos processos de fermentação, com a investigação sobre os casos que teoricamente fogem às “leis da natureza”, como o cego, e a partir da grande importância da integração e da degeneração dos corpos, do encontro fortuito entre moléculas e do constante movimento. Para Roberto Romano, existem em Diderot duas naturezas: a natureza em si, infinita, do universo em sua totalidade, vedada ao homem (a experiência de infinito seria uma patologia para o ser humano), e este recorte ao qual temos acesso, onde se encontra uma estabilidade das formas e da ordem do mundo. As ciências serviriam ao “desejo da ordenação legal, da regularidade, do sentido” (Romano, 2022, p. 26) existente no homem para encontrar regras que, retiradas da experiência, poderiam esclarecer o homem sobre o funcionamento da natureza sem limitá-la. O filósofo reconhece a distância entre a natureza em si e a natureza recortada pela ciência. A ordem é impressa na natureza pelo ser humano, a partir de suas limitações e com a finalidade de expandir esse conhecimento, que se saberia limitado. Porém, os dois sentidos são complementares.

Mesmo que o movimento e a sensibilidade possam ser considerados características inerentes a toda e qualquer matéria, a forma como eles ocorrem depende de suas características particulares e dos elementos que se encontram. Sendo assim, há formas determinadas de sensibilidade e movimento que diferem qualitativamente. Nesse sentido, abrimos espaço para uma

---

<sup>32</sup> Sobre a passagem do estado inerte ao estado sensível por intermédio da digestão e a heterogeneidade da matéria, cf. Diderot (1989).

consideração da matéria que deve levar em conta uma história natural, no sentido literal. Ou seja, cada ser possui uma *proto-história* sobre o agrupamento das partículas que o constituem, das relações que ali ocorreram e que, assim, o constituíram como ser. Há uma história descrita em nossas células, nas capacidades de nosso diafragma, no tamanho de nosso cerebelo, que nos torna quem somos. Considerando a natureza observada como um todo, para Pépin, o materialismo de Diderot seria um “processo histórico e contextual unindo necessidade e contingência” (2016, p. 76). Isso porque temos as regras do movimento que ocorrem necessariamente e os efeitos das relações de agrupamento e choque entre elementos. Maria das Graças de Souza, em *Natureza e Ilustração: sobre o materialismo de Diderot* (2002), mostra que, desde a *Carta sobre os cegos*, Diderot faz um apelo à história natural como campo de investigação, e no *Diálogo*, à história do ser humano “desde seu estado embrionário, que permite compreender a natureza humana” (Souza, 2002, p. 74). A história natural, nesse sentido, mostraria que não há ruptura entre os seres, tampouco no próprio desenvolvimento humano.

Dada a heterogeneidade da matéria e a consideração de uma história natural, o afastamento entre Helvétius e Diderot fica ainda mais claro. Uma igual capacidade entre os seres da mesma espécie não seria possível para Diderot, já que cada ser carrega consigo uma reunião de características próprias que acarretarão diferenças invisíveis a olho nu, mas que não são irrelevantes.

## 2.5 O MATERIALISMO E A SENSIBILIDADE

Várias obras de Diderot investigam a sensibilidade, dentre elas, *Carta sobre os cegos para o uso dos que veem* (1749), *Diálogo entre Diderot e D'Alembert* (1830), *Sonho de D'Alembert* (1830) e *Princípios filosóficos sobre a matéria e o movimento* (1792). Em tais obras, Diderot estaria preocupado em compreender as relações entre a materialidade e o desenvolvimento humano, percurso no qual a sensibilidade física surge como ponto de investigação<sup>33</sup>. Qual seria então o cerne de sua crítica ao que considera o primeiro paradoxo, a saber, sobre a redução à sensibilidade física? É preciso retroceder à relação entre matéria e pensamento, que nos indica como o autor concebe os dois sentidos de natureza que aqui investigamos: da matéria como um todo e das interações que ocorrem entre elementos materiais.

---

<sup>33</sup> O envolvimento de Diderot com a ciência de sua época é muito diferente da de Helvétius. Também, a pluralidade de escritos também deve ser demarcada. Considerando o período entre os escritos, devemos ter em mente que a matéria e suas propriedades foram tema de reflexão detida por Diderot por muito mais tempo e mais profundamente que em Helvétius, nos deixando amostras do movimento de seu pensamento durante os anos (cf. Delon, 1988. p. 165).

Para refletir sobre as propriedades da matéria e sobre como ocorria a passagem entre a matéria e o pensamento, em *Princípios filosóficos sobre a matéria e o movimento*, Diderot enfatiza o movimento como atividade própria ou propriedade fundamental da matéria<sup>34</sup>. Em *Pensamentos sobre a interpretação da natureza* (1753), segundo Michel Delon em *L'Idée d'énergie au tournant des lumières* (1988), a *matéria viva* aparece definida como uma “matéria que se move por ela mesma”, que possui um “equilíbrio entre a energia das moléculas vivas” (Delon, 1988, p. 165). Aqui, podemos relacionar essa concepção com o conceito de *nisus*, presente na obra do autor, e também dentre outros autores interessados nas interações físico-químicas da natureza, como uma força interna, caracterizada por um equilíbrio momentâneo — sobre a qual retornaremos no decorrer do texto. Considerando isso, Delon (1988, p. 166) chama a atenção sobre o fato de a sensibilidade já estar posta para Diderot como parte constitutiva da matéria, associada ao movimento, mesmo que de forma latente, o que se aprofundaria em *Sonho de D'Alembert*.

Em *Diálogo entre Diderot e D'Alembert*, o autor dedica-se à explicação da suposição utilizada por Helvétius — considerada, na crítica, insuficiente para basear sua obra. Diderot assume a tarefa de explicar como a sensibilidade pode passar de um estado de inércia ao estado ativo pelo diferente encontro entre moléculas e como a matéria passa da sensibilidade ao pensamento:

E aquele que expusesse à academia o progresso da formação de um homem ou de um animal não empregaria senão agentes materiais cujos efeitos sucessivos seriam um ser inerte, um ser sensível, um ser pensante, um ser que resolve o problema da precessão dos equinócios, um ser sublime, um ser maravilhoso, um ser que envelhece, que enfraquece, que morre, dissolvido e restituído à terra vegetal (Diderot, 1973, p. 209).

Há uma continuidade entre a materialidade de um ser e sua capacidade de sentir ou de pensar. Diderot não aplica nenhum elemento exterior à matéria para justificar o pensamento, e mais ainda: o ser sensível é um estágio necessário para que o pensamento possa surgir. Porém, a passagem apenas lista as etapas do desenvolvimento de um ser, mas sem associá-las pela causalidade. Por isso, duas passagens não são esclarecidas ainda: a da matéria à sensibilidade e a da sensibilidade ao pensamento.

---

<sup>34</sup> “Voici la vraie différence du repos et du mouvement; c'est que le repos absolu est un concept abstrait qui n'existe point en nature, et que le mouvement est une qualité aussi réelle que la longueur, la largeur et la profondeur [...] La force, qui agit sur la molécule, s'épuise; la force intime de la molécule ne s'épuise point. Elle est immuable, éternelle. Ces deux forces peuvent produire deux sortes de nisus; la première [de fonte externa], un nisus qui cesse; la seconde [de fonte interna], un nisus qui ne cesse jamais. Donc il est absurde de dire que la matière a une opposition réelle au mouvement” (Diderot, 1875, p. 66).

A associação e a dissociação entre moléculas propiciaria que a sensibilidade passasse da inatividade à atividade. Diderot explica a passagem da sensibilidade inerte à ativa por processos de decomposição e composição natural: a digestão, o adubo, a nutrição da planta. A questão é: precisa haver determinado contato entre moléculas para que a sensibilidade possa passar da inércia à atividade. Sendo assim, a sensibilidade aparece no estágio anterior ao do pensamento, constituindo um importante passo, porém o processo se inicia antes de sua atividade.

No *Diálogo entre Diderot e D'Alembert*, a matéria com sensibilidade inerte passará à sensibilidade ativa ao nutrir um corpo nessa condição (Diderot, 1973, p. 51-52). Depois disso, Diderot explica como a matéria sensível passa à matéria pensante a partir da teoria de fecundação: os fluidos do pai e da mãe, ao serem reunidos, formarão um corpo capaz de pensar. No decorrer do diálogo, ele faz um elogio à maior verossimilhança que existe nessa suposição em relação à suposição de algo terceiro, não material, envolvido no processo.

Primeiramente, vemos a defesa da tese da sensibilidade como propriedade da matéria, tal qual vemos na obra de Helvétius. Nota-se como a sensibilidade é descrita no percurso de formação de um ser pensante como uma importante característica. Mesmo assim, as passagens mostram como a sensibilidade está coadunada com questões que tangem à consideração das propriedades da matéria — por exemplo, a origem da memória apontada não é a sensibilidade física, e sim “uma certa organização que cresce, enfraquece e se perde” (Diderot, 1973, p. 56). Se a organização for entendida como a coadunação de moléculas que resulta em atividade ou inatividade da matéria, a memória precisaria das mesmas condições que a sensibilidade para surgir, o que não faz com que a sensibilidade seja a causa da memória, como vimos em Helvétius, apesar de estarem relacionadas.

Pensemos então sobre a influência e a relação entre pensamento e sensibilidade. Na *Carta sobre os Cegos*, escrita no mesmo período que a primeira crítica aqui mencionada, no início, Diderot diz:

[...] como jamais duvidei de que o estado de nossos órgãos e de nossos sentidos tem muita influência sobre nossa metafísica e sobre nossa moral, e que nossas ideias mais puramente intelectuais, se posso assim exprimir-me, dependem muito de perto da conformação de nosso corpo (Diderot, 1973, p. 8).

O primeiro impulso durante a visita é o de reconhecer certa independência de nossas ideias em relação à sensibilidade. As ideias sobre as ciências, se formadas diferentemente entre o cego e o que vê, são igualmente satisfatórias, porém partem de formas de conhecimento da natureza distintas.



Até aqui, na *Carta*, vemos pontos em comum com a obra de Helvétius: há relação entre conhecimento e sensibilidade; e a moral, para um e outro, além de variar conforme a sensibilidade, estaria relacionada com a utilidade que apresentam ao indivíduo. Entretanto, quando o autor se aprofunda na consideração sobre o problema de Molyneux, faz-se necessário analisar a sensibilidade de modo que se diferenciem os sentidos e suas possibilidades; é disso que trata a consideração do tato como sensação basilar: ele nos mostra a *extensão*. O tato teria uma função primária em relação aos demais sentidos. Há a possibilidade de se pensar na experiência como hábito de fazer corresponder os objetos táteis com as imagens visuais, bem como uma crítica à experiência de Molyneux, por não ser necessária e por ser enganosa. A retina só pode receber sensações *análogas à sua conformação orgânica*. Se, no primeiro momento, vimos uma aproximação com a tese de Helvétius, agora vemos que, em vez de considerar a sensibilidade em geral, Diderot aponta para uma definição mais detalhada, mostrando características particulares que podem defini-la. Além disso, não se apresenta a ideia de causalidade entre a sensibilidade e memória.

Nestas obras da primeira parte do século XVIII e do início dos escritos de Diderot, encontramos certa aproximação com Helvétius no que se refere à importância da sensibilidade física em relação ao pensamento. Mesmo assim, já encontramos indícios que afastam os autores. Esses indícios são a consideração de que a matéria mesma e sua forma podem modificar o que se sente, fazendo com que outros elementos naturais sejam talvez igualmente importantes ao considerar as ideias dos seres humanos e sua capacidade de julgamento. Os elementos destacados que influenciam a concepção de sensibilidade são as interações que ocorrem na matéria, como digestão e fecundação. Além deles, temos a ordenação, compreendida como organização física da matéria, capaz de modificar a sensibilidade pela diferença orgânica e, conseqüentemente, as ideias, o que é exemplar no caso da *Carta sobre os cegos*.

A sensação constitui-se como um elo entre interno e externo, não apenas como conector, mas como revelador de uma unidade — ou ao menos uma harmonia — compartilhada entre essas duas instâncias. É pela ligação entre o ser humano, dotado de uma constituição interna específica, e um objeto externo que a sensação pode ocorrer. Isso nos remete ao entendimento do autor sobre a própria natureza: novamente o apelo à organicidade aparece.

## 2.6 AS DIFERENÇAS ENTRE OS SERES

Por uma diferente ligação de partículas, de diferentes elementos, um ser humano pode ser mais ou menos apto a pensar sobre determinados temas, sentir desta ou daquela forma.

Então, entre homens e animais, temos o mesmo fenômeno acontecendo: a formulação corpórea definirá as capacidades. Disso resulta que cada indivíduo está em um grau de capacidade diferente e, como veremos posteriormente, inalterável<sup>35</sup> — o degrau inultrapassável da natureza, mencionado nas *Refutações*.

No verbete *animal* da *Enciclopédia*, de autoria de Diderot e Daubeton, ao tratar da delicada divisão entre minerais, vegetais, animais e seres humanos, Diderot aponta para sua visão contínua da cadeia dos seres, sem intervalos, em que cada ser apresenta por *graus nuançados e imperceptíveis* em direção ao desenvolvimento. Ao comentar o elogio de Buffon a essa sucessão, renovação e durabilidade das espécies, lemos que:

[...] a matéria inanimada não tem sentimento, sensação ou conhecimento de sua própria existência, e que atribuir a ela alguma dessas faculdades seria dar-lhe o sentir, o agir e o pensar do mesmo modo que pensamos, agimos ou sentimos, o que é tão repugnante para a razão quanto para a religião (Diderot; D'Alembert, 2015, p. 147).

Nesse comentário, teríamos a negação da hipótese da sensibilidade inativa? Seria muito arriscado que atribuíssemos a própria sensação e o pensamento a seres inanimados. Por outro lado, a sentença é dirigida à sensação e ao conhecimento de sua própria existência, por isso não teríamos a negação, o que fica mais claro à frente:

No entanto, uma consideração que está de acordo com ambas, e que nos é sugerida pelo espetáculo da natureza nos indivíduos, é que o estado dessa faculdade de pensar, agir e sentir encontra-se em alguns homens em grau eminente, menos eminente em outros, enfraquece à medida que descendemos na cadeia dos seres, e aparentemente se apaga em algum ponto da cadeia, muito distante (Diderot; D'Alembert, 2015, p. 147).

A concepção da estreita ligação entre sensibilidade e pensamento permanece, apesar de aparecerem lado a lado, e não como relação de causa e efeito. Além disso, a consideração de oscilação do nível ou do alcance dessas faculdades não varia naturalmente apenas entre espécies, mas varia mesmo no interior das espécies — no caso dos homens, por exemplo. Essa cadeia, que é definida pelo *maior ou menor grau* de sensibilidade ou pensamento, hierarquiza a capacidade dos seres.

Assim, não é possível que Diderot concorde com Helvétius quando ele fala de uma igual capacidade entre os seres humanos. A composição orgânica, além de ser mais complexa do que a de Helvétius — baseada nas concepções físicas, apenas —, atribui um peso muito maior para as capacidades cognitivas e de interação com o meio, o que nos leva à área considerada de

---

<sup>35</sup> François Pépin refere-se a *Sonho de D'Alembert* — o ovo seria um conjunto de relações materiais construídas em um contexto e uma história (Pépin, 2016, p. 274). Em elementos de fisiologia, os animais e vegetais teriam em germe o que seriam quando desenvolvidos, o que se caracteriza pela coordenação de moléculas.

inovação para François Pépin na obra diderotiana: o peso dado à fisiologia. A heterogeneidade da matéria é um dos alicerces que permite — e torna necessário — que os indivíduos possam ser considerados fisiologicamente.

Mesmo com a tese de que não há ordenação própria ao movimento da natureza senão a própria dinâmica entre seus elementos, Diderot é um entusiasta do estudo das ciências nascentes em seu século, a Química e a Biologia, pois estas permitiriam ao ser humano compreender melhor sua constituição, ainda que de forma limitada. Entre a *Carta sobre os cegos* e os *Elementos de fisiologia*, por exemplo, vemos o afastamento do pensamento matemático/geométrico como primário para a explicação sobre a matéria, bem como vemos surgir a crítica da física como terreno prioritário da interação entre as moléculas. Em *Elementos de Fisiologia*, o autor menciona a dificuldade de tratar das leis dos movimentos dos corpos (físicamente) e a insuficiência de precisão e de conhecimento sobre corpos duros, elásticos, sensíveis, animados, organizados, viventes:

O animal, segundo alguns autores, é uma máquina hidráulica. Quantas tolices podemos dizer partindo desta única suposição!

As leis do movimento dos corpos duros são desconhecidas, pois não há nenhum corpo perfeitamente duro. As leis do movimento dos corpos elásticos não são seguras, pois não há nenhum corpo perfeitamente elástico. As leis do movimento dos corpos fluidos são precárias, e as leis do movimento dos corpos sensíveis, animados, organizados, vivos, não foram nem esboçadas.

Aquele que no cálculo desta última espécie omite a sensibilidade, a irritabilidade, a vida e a espontaneidade, não sabe o que faz<sup>36</sup> (Diderot, 2004, p. 120, tradução nossa).

As leis do movimento não podem ser exatas quando se trata de seres compostos e complexos, como animais. Nesse sentido, o próprio agrupamento ou a disjunção entre moléculas tem um nível de imprevisibilidade muito alto pelas variáveis condições em que elas se chocam, pelas propriedades das moléculas envolvidas etc. Por isso, a análise puramente mecânica da natureza é insuficiente, o que o leva a criticar também as possíveis consequências dessa análise, como a tese de que animais são máquinas. O aprofundamento da investigação sobre os seres demanda conhecimentos de tais variáveis. Por intermédio do experimento, do contato com a matéria e do testemunho de suas reações, as ciências como Biologia, Química e Medicina retiraram suas conclusões sem procurar fundar uma noção unificada ou totalitária da natureza. O

---

<sup>36</sup> “L’animal, suivant quelques auteurs, est une machine hydraulique. Que de sottises on peut dire d’après cette unique supposition!

Les lois du mouvement des corps durs sont inconnues, car il n’y a point de corps parfaitement durs. Les lois du mouvement des corps élastiques ne sont pas plus sûres, car il n’y a point de corps parfaitement élastiques. Les lois du mouvement des corps fluides sont tout à fait précaires ; et les lois du mouvement des corps sensibles, animés, organisés, vivants, ne sont pas même ébauchées.

Celui qui dans le calcul de cette dernière espèce de mouvement omet la sensibilité, l’irritabilité, la vie, la spontanéité ne sait ce qu’il fait. “(Diderot, 2004, p. 120)

estudo dos órgãos e das interações moleculares poderia possibilitar a descrição das atitudes humanas.

Diderot dedica o início de *Elementos de Fisiologia* ao comportamento e às interações que ocorrem na matéria: “Quantas metamorfoses escapam-nos! Vejo as mais rápidas. Por que não haveria outras em que os períodos fossem mais longos? O que acontece às moléculas insensíveis dos animais depois da morte?”<sup>37</sup> (Diderot, 2004, p. 108-109, tradução nossa).

Sobre as propriedades da matéria, Diderot é claro em dizer que elas não permanecem imutáveis, e a ciência ainda não pôde conhecer as metamorfoses da natureza em sua totalidade. Por exemplo, não vemos os mesmos resultados na análise das moléculas em separado do momento em que elas se chocam ou se unem a outras moléculas. Não se pode esperar que após a passagem das moléculas isoladas a um corpo vejamos as mesmas propriedades em atividade. Inclusive, pode haver propriedades que existem no corpo formado de várias moléculas que não vemos nas moléculas separadamente. Isso porque a interação se dá entre diferentes substâncias, que reagirão de formas diferentes (Diderot, 2004, p. 123, tradução nossa)<sup>38</sup>. No âmbito da investigação das metamorfoses da natureza e de como ocorrem a formação e perpetuação dos corpos, a sensibilidade é tema de investigação justamente nesses pontos em que se perde a ligação entre fenômenos, como a passagem do ser inanimado ao animado, ou do ser sensível ao ser que pensa.

Com um papel intrigante durante o livro, a sensibilidade é considerada em alguns momentos como ponto crucial para o desenvolvimento dos seres. Em outros momentos, é vista como consequência da composição orgânica. Novamente, a hipótese de a sensibilidade ser considerada propriedade da matéria aparece:

Pegue o animal, analise-o, remova todas as suas modificações, uma após a outra, e reduza-o a uma molécula que terá comprimento, largura, profundidade e sensibilidade. Remova a sensibilidade, você só terá a molécula inerte. Mas se você começar subtraindo as três dimensões, a sensibilidade desaparece. Chegará algum dia para mostrar que a sensibilidade ou o toque é um senso comum para todos os seres. Já existem fenômenos que levam a isso; então, a matéria em geral terá cinco ou seis propriedades essenciais, força morta ou viva, comprimento, largura, profundidade, impenetrabilidade e sensibilidade; eu teria acrescentado a atração, mas talvez ela seja

<sup>37</sup> “Combien de métamorphoses nous échappent ! J’en vois d’assez rapides: pourquoi n’y en aurait-il pas, dont les périodes seraient plus éloignées ? Qui sait ce que deviennent les molécules insensibles des animaux après leur mort?” (Diderot, 2004, p. 108-109)

<sup>38</sup> O grande elogio dado às metamorfoses da natureza que explica a variabilidade dos seres pode ser atribuído ao conhecimento de Diderot sobre elementos químicos, como o *nisus*. *Nisus* — Força do movimento local, energia potencial. Relaciona-se, segundo os *Princípios filosóficos sobre a matéria e o movimento*, com a força que age sobre o ser e a força íntima desse ser. Uma cessa, a outra não. Teria como equivalente mecânico a “força viva”. A conservação ou deterioração do *nisus* é o que explicaria, por exemplo, a mobilidade do animal frente à fixidez da planta. Enquanto a interação entre moléculas destruiu ou retardou a força vital na formação da planta, conservou-a no animal.

uma consequência do movimento ou da força<sup>39</sup> (Diderot, 2004, p. 123, tradução nossa).

Nessa passagem, Diderot menciona a ressalva que faz a Helvétius sobre o estatuto de hipótese dado à tese, mas a mantém como hipótese mais provável e espera que ela possa ser provada em breve. Além disso, a sensibilidade aparece na molécula, e não apenas no animal formado, propiciando sua atividade. Sem ela, a molécula seria inerte e incapaz de atividade. No entanto, se essa mesma molécula não tivesse a extensão (profundidade, largura e comprimento), seria incapaz de ser sensível, o que também submete a atividade a outras características da matéria. Sendo essa a hipótese mais provável, as características essenciais da matéria seriam força morta ou viva, largura, comprimento, profundidade, impenetrabilidade e sensibilidade.

Dada esta primeira significação, o autor lança mão de mais algumas no decorrer do livro: “A sensibilidade é uma qualidade própria do animal, que o adverte das relações que existem entre ele e tudo que o cerca”<sup>40</sup> (Diderot, 2004, p. 121, tradução nossa). O autor continua: “Tendo a crer que a sensibilidade não é outra coisa senão o movimento da substância animal, seu corolário, pois introduzo o torpor, a cessação do movimento em um ponto, e a sensibilidade cessa”<sup>41</sup>. Nessas duas definições, não há muita diferença da concepção, colocada por Helvétius, da sensibilidade como o que põe o ser em contato com os objetos ao seu redor. A relação intrínseca entre movimento e sensibilidade, que também fora levantada por Helvétius, coloca a própria sensibilidade como a tônica que dá ordem ou direcionamento ao movimento animal. Contudo, Diderot adverte sobre a existência prévia das relações além do reconhecimento da sensibilidade como movimento da substância animal, dando ênfase a outras propriedades da matéria, ou, como na citação acima, a fatores referentes ao corpo.

Mesmo que Diderot tenha muitas vezes reconhecido a hipótese da sensibilidade como o canal entre matéria e razão, a razão em si é colocada aqui de forma anterior (Diderot, 2004, p.

---

<sup>39</sup> “Prenez l’animal, analysez-le, ôtez-lui toutes ses modifications, l’une après l’autre, et vous le réduirez à une molécule qui aura longueur, largeur, profondeur et sensibilité. Supprimez la sensibilité, il ne vous restera que la molécule inerte. Mais si vous commencez par soustraire les trois dimensions, la sensibilité disparaît. On en viendra quelque jour à démontrer que la sensibilité ou le toucher est un sens commun à tous les êtres. Il y a déjà des phénomènes qui y conduisent; alors la matière en général aura cinq ou six propriétés essentielles, la force morte ou vive, la longueur, la largeur, la profondeur, l’impénétrabilité et la sensibilité ; j’aurais ajouté l’attraction, si elle n’était peut-être une conséquence du mouvement ou de la force” (Diderot, 2004, p. 123).

<sup>40</sup> La sensibilité est une qualité propre à l’animal, qui l’avertit des rapports qui sont entre lui et tout ce qui l’environne (Diderot, 2004, p. 121).

<sup>41</sup> “La torpeur est l’effet de la tension subite et uniforme de tout le système nerveux: peu à peu cette tension se relâche et la fin de la relaxation est suivie d’un tremblement Uà tous les membres” (Diderot, 2004, p. 121, tradução nossa). A sensibilidade depende da tensão do sistema nervoso, que, variando de corpo a corpo, pode por vezes levar o ser ao total entorpecimento.

121, tradução nossa)<sup>42</sup>, considerada um *instinto aperfeiçoável*. Nesse sentido, o que torna o homem aperfeiçoável não é aberto às circunstâncias, mas uma característica contida nele já com essa designação. Mesmo assim, Diderot aponta para a relação entre sensibilidade e razão:

Sua perfectibilidade nasce da fraqueza de outros sentidos, sendo que nenhum predomina sobre o órgão da razão. Se o homem tivesse o nariz de um cão, ele farejaria sempre; os olhos da águia, não cessaria de olhar. A orelha da toupeira, seria um ser ouvinte<sup>43</sup> (Diderot, 2004, p. 144, tradução nossa).

A perfectibilidade vem da predominância da razão em detrimento de sentidos. Essa relação não indica gênese, mas coexistência. É o desenvolvimento da razão que é influenciado pela sensibilidade, e não sua existência em potência, como faculdade. Por isso, tanto a razão quanto a sensibilidade estão submetidas à organização corpórea.

A comparação entre homens e animais poderia levar-nos a crer que o autor concebe uma razão genérica para toda a espécie humana. No entanto, a tensão dos nervos e a constituição genética dos seres humanos difere de um indivíduo a outro. Além do protagonismo do cérebro para a definição das sensações, temos a divisão entre sensações que partem do exterior — tal qual Helvétius menciona — e as sensações interiores, variáveis pela composição de cada órgão, da bile, da tensão do diafragma. Ou seja, são complexificadores da ordem natural, que inviabilizam a igualdade primária entre os seres humanos.

A hipótese epigenética apresentada por Diderot no *Sonho de d'Alembert* permite, além de enfrentar as dificuldades trazidas pela teoria da preexistência dos germes, colocar a sensibilidade desde a primeira formação embrionária. Ela seria composta do primeiro ponto que forma o embrião e seria acrescida da sensibilidade de cada uma das fibras, que originarão diferentes órgãos, dando forma ao ser. Esse primeiro feixe, originário, é um sistema sensível. Além disso, o pensamento também se originará deste primeiro sistema sensível. Segundo Maria das Graças de Souza, a sensibilidade permite “a formulação de uma hipótese mais geral que consiste em conceber o pensamento como resultado do arranjo progressivo de partículas de matérias dotadas de uma energia e de uma sensibilidade que lhe são inerentes” (Souza, 2002, p. 76).

É inegável a importância da sensibilidade para o processo de formação do ser, mas também é notável como não há unidade na sensibilidade física descrita por Diderot. São

<sup>42</sup> “La raison ou l’instinct de l’homme est déterminé par son organisation et par les dispositions, les goûts, les aptitudes que la mère communique à l’enfant, qui pendant neuf mois n’a fait qu’un avec elle” (Diderot, 2004, p. 144). A razão, definida como nada mais nada menos que um instinto, carregaria características de seu predecessor.

<sup>43</sup> “Sa perfectibilité naît de la faiblesse des autres sens, dont aucun ne prédomine sur l’organe de la raison; si l’homme avait le nez du chien, il flairerait toujours, l’oeil de l’aigle, il ne cesserait de regarder. L’oreille de la taupe, ce serait un être écoutant.” (Diderot, 2004, p. 144)

sensibilidades, sensibilidades dos órgãos que entrarão em choque ou em concordância, levando à ação do corpo.

Dada tal explicação da gênese da sensibilidade, algo como uma sensibilidade geral, homogênea ou passiva não pode ser concebido. Em *Elementos de Fisiologia*, após tratar da sensibilidade como propriedade da matéria, Diderot dedica o primeiro capítulo dos fenômenos do cérebro a descrever a sensibilidade. O primeiro ponto a ser notado é que ela pode resultar da maneira de ser da alma — entendida aqui como algo próximo da energia vital de um corpo, caso em que seria uma sensibilidade intrínseca ao ser —, ou de uma modificação no sistema nervoso — como na perda de conexão entre as partes do corpo, ou outra possível alteração que este venha a sofrer. O autor passa a descrever a sensação a partir de cada um dos cinco sentidos, cada um deles com suas particularidades. Não nos deteremos aqui nos detalhes de cada uma delas, mas sobre o tato, por exemplo, Diderot frisa que nem toda extensão de nosso corpo possui a mesma capacidade de tato, ela difere de parte em parte. Muitos exemplos da diferente sensibilidade em cada um dos seres humanos surgem sobre a visão: uma perda súbita da visão, o daltonismo, um dos olhos com maior capacidade que outro etc.

Sobre a possibilidade de modificação da capacidade dos sentidos, Diderot escreve:

Exercemos nossos sentidos como a natureza nos deu e como as necessidades e circunstâncias nos exigem. Mas não os aperfeiçoamos, não aprendemos a ver, a cheirar, a sentir, a escutar, a menos que nosso ofício nos force a isso. Tudo o que pertence a uma classe numerosa de homens pertence a todos, com diferenças muito pequenas. Alguém que jamais aprendeu a música, ouviria como o músico se seu ouvido fosse exercitado. Alguém que não vê como o selvagem, veria se seus olhos fossem exercitados<sup>44</sup> (Diderot, 2004, p. 282, tradução nossa).

O primeiro parágrafo mostra a conjunção entre a influência da natureza — como ela nos dá — e as circunstâncias — como elas exigem. A perfectibilidade, entretanto, recebe uma significação dúbia, pois Diderot não concebe que os sentidos possam ser aperfeiçoáveis, a não ser por uma influência cultural, representada ali pelo trabalho. Assim, aparentemente, as sensibilidades diferenciam-se não pela característica natural, mas pela atenção dada a determinados objetos no decorrer da vida. É o que aparece na sequência, quando Diderot diz que as diferenças entre as sensibilidades são muito pequenas e, apesar de negar o aperfeiçoamento da sensação,

---

<sup>44</sup> “Nous exerçons nos sens comme la nature nous les a donnés et que les besoins et les circonstances l’exigent : mais nous ne les perfectionnons pas ; nous ne nous apprenons pas à voir, à flairer, à sentir, à écouter, à moins que notre profession ne nous y force.

Tout ce qui appartient à une classe nombreuse d’hommes, appartient à tous, à de très petites différences près. Tel qui n’a jamais appris la musique, entendrait comme le musicien, Csi son oreille était exercé. Tel qui ne voit pas comme le sauvage, verrait comme lui, si son oeil était exercé.” (Diderot, 2004, p. 282).

conjectura que o exercício possa modificá-las, como nos exemplos do músico e do selvagem. Haveria aí uma concordância com Helvétius.

Como mencionado no *Sonho de D'Alembert*, na hipótese de as fibras que compõem o ser humano terem cada uma sua própria sensibilidade, em *Elementos* são os órgãos que variam de forma desconhecida no interior do ser humano:

A variedade de sensações é explicada, parece-me bastante, pela variedade de maneiras pelas quais o mesmo órgão pode ser afetado. [...] Seria muito extraordinário, dada a variedade de corpos e corpúsculos agindo, que os sentimentos fossem pouco variados. Sua diferença é aquela das impressões, e a das impressões tem a diferença nos objetos, dos órgãos, do *sensorium commune*. A afecção do órgão é mais ou menos forte, mais ou menos durável. A partir daí, o que é doloroso em um momento torna-se prazer em outro; a partir daí, o que é divertido para mim é difícil para você. Daí, vários julgamentos de um espetáculo, de um relato, de um poema, de um discurso, de uma história, de um romance, de uma pintura, de uma ação<sup>45</sup> (Diderot, 2004, p. 285, tradução nossa).

O mesmo órgão pode ter uma sensibilidade que varia de momento a momento, conforme a necessidade. Órgãos do mesmo corpo terão sensibilidades diferentes, voltadas a diferentes fins (como o estômago e o pulmão, por exemplo). Dois seres humanos — que possuiriam um *sensorium commune*, algo como a junção das sensações que fazem parte deles — terão uma sensibilidade diferente, voltada a determinados objetos e não a outros, mesmo que seus sentidos possuam capacidades semelhantes. Isso levará a uma variabilidade incontável de sensações por diferenças internas e externas, locais e totais. Aqui se mostra como a história natural de um ser, que reúne as circunstancialidades que o compuseram, define como ele sentirá de forma particular. Ao mesmo tempo, contudo, a interação descrita nesse processo mostra a reunião dessas partículas em um todo, de forma que: “Se as sensações exteriores, ou que me vêm de fora, e as sensações interiores, ou que emanam de mim, me fossem tão íntimas, tudo seria eu e eu seria tudo”<sup>46</sup> (Diderot, 2004, p. 286, tradução nossa).

Se aquilo que Helvétius julgou ser único – a sensibilidade considerada genericamente – se mostra como a conjunção de forças variáveis que se relacionam frequentemente e podem repelir ou buscar determinados objetos, o que traria unidade ao corpo? Sobre isso, a harmonia

<sup>45</sup> “La variété des sensations s’explique, ce me semble, assez bien par la variété des manières dont un même organe peut être affecté. [...] ce qui serait très extraordinaire, vu la variété des organes et des corpuscules agissants, c’est que les sensations fussent peu variées. Leur différence tient à celle des impressions et celle des impressions tient à la différence dans les objets, à la différence dans les organes, à la différence du *sensorium commune*. L’affection de l’organe en est plus ou moins forte, plus ou moins durable. De là, ce qui est peine dans un instant, devient plaisir dans un autre; de là, ce qui est plaisir pour moi, est peine pour vous: de là, jugement divers d’un spectacle, d’un récit, d’un poème, d’un discours, d’une histoire, d’un roman, d’un tableau, d’une action” (Diderot, 2004, p. 285-286).

<sup>46</sup> “Si les sensations extérieures, ou qui me viennent du dehors, et les sensations intérieures, ou qui émanent de moi, m’étaient aussi intimes, tout serait moi et je serais tout” (Diderot, 2004, p. 286).



mencionada nos *Elementos* esclarece a questão. O corpo harmonioso possui órgãos que se unem por hábito para realizar uma ação coerente com as suas sensações:

O hábito liga mesmo as sensações de outros órgãos. Assim como a memória imensa é a ligação de tudo que tivemos em um instante a tudo que teremos em um momento seguinte. Estados ligados pelo ato lembrarão um homem de tudo aquilo que sentiu durante sua vida<sup>47</sup> (Diderot, 2004, p. 298, tradução nossa).

Há, então, um uso da memória corporal de cada órgão que, por hábito, forma uma sucessão de movimentos que geram sensações, ligadas a determinados estímulos. Esse processo coordena os órgãos e dá unidade a suas ações, e assim funciona o corpo sadio. No entanto, a existência harmoniosa não elimina contradições internas menores. Então, as particularidades das sensações menores dos minúsculos seres que habitam em nós são resolvidas pelo hábito que as coordena a agir conjuntamente. O hábito é como a coordenação das sensações dos órgãos por meio da memória de sensações passadas. Podemos associá-lo — ao menos por analogia — ao *nisus*, movimento de equilíbrio que promove a permanência do agrupamento interno de um ser.

Em *Sensação inerte e sensação ativa em Diderot* (Castro, 2022), Clara Castro se debruça em torno do uso e dos significados de sensação, sensibilidade, movimento e força. A diferenciação entre sensibilidade e sensação em conjunto com as quatro forças<sup>48</sup> apresentadas pela autora nos demonstram alguns pontos: a concepção da organização de Diderot possui elementos que não aparecem em Helvétius. Isto, pois a sensibilidade como propriedade geral da matéria, relacionada com o todo do organismo é aquilo que aparece - de forma diferente, mas que consideramos próximas - em ambos os autores. Porém, ao mencionar a definição de forças que atuam em complementaridade, a autora lança luz sobre a passagem do ser inativo ao ser que age, mostrando diferentes formas de relação entre o ser e o que lhe cerca. Tornando isso mais palpável, Castro chama a atenção para um caráter próprio, talvez nem do indivíduo em questão, mas da relação entre os nervos e o cérebro deste indivíduo. Esta relação é variável em cada corpo, a variar de quem é dominante nesse processo, se os nervos ou se o corpo, e isso define a força neural do indivíduo (Castro, 2022, p.115). A força neural garante a passagem do que há na pedra, no vegetal e no animal para aquele que pensa e sente, já que é própria apenas dos indivíduos complexos. As forças - movimentos - possuem características e funções

<sup>47</sup> “L’habitude lie même les sensations des autres organes. Ainsi la mémoire immense, c’est la liaison de tout ce qu’on a été dans un instant à tout ce qu’on a été dans le moment suivant, états qui liés par l’acte rappelleront à un homme tout ce Rqu’il a senti pendant sa vie” (Diderot, 2004, p.298).

<sup>48</sup> Força in nisu (força morta); força de translação (força viva); força íntima (sensibilidade inerte) e força vital (sensibilidade ativa), (cf. Castro, 2022, p. 105).

próprias, enquanto em Helvétius temos uma acepção única de movimento e também de sensibilidade, que vão se metamorfoseando durante o processo de desenvolvimento.

A autora menciona a importância da força neural, contraposta à força vital. Enquanto a força vital seria aquela que reúne o corpo em um e que sustenta sua existência, uma força suplementar em comparação com a neural. Primeiro, para investigar a passagem quase indecifrável da pedra ao animal e do animal ao ser humano em Diderot, Castro coloca que tanto a pedra quanto o animal possuem a sensibilidade inerte – que pode ser entendida como propriedade geral da matéria, força viva e força morta. A força vital corresponde ao que mantém a vitalidade daquele ser e que se relaciona com sua totalidade, sua organização. Já a força neural comunica as partes ao cérebro e é encontrada apenas em contato com o cérebro e permite então o desenvolvimento da sensação, onde vemos a variabilidade de ações:

”Se a força morta e a viva estão relacionadas a fenômenos puramente mecânicos, se a sensibilidade inerte se refere à energia da molécula tomada individualmente e se a sensibilidade ativa se define como a força puramente vital de um composto de moléculas, a que, então, poderíamos atribuir a energia e a inércia dos sujeitos dos quais Diderot tanto fala em alguns *Salões*? A nosso ver, elas se atribuem à intensidade e à suavidade do conjunto de sensações que os indivíduos experimentam, ou, mais precisamente, à intensidade/suavidade da vibração de suas fibras neurais” (Castro, 2022, p. 118)

A autora inclusive relaciona o que encontra em *Elementos de Fisiologia* sobre as constatações do autor em *Salões* (apud., Castro, 2022, p. 118), onde a importância da *intensidade/suavidade das fibras neurais* se torna palpável pela característica apresentada pelos indivíduos.

Sendo assim, em ambas as áreas de investigação, no que tange à molécula ou à organização do corpo, a sensação é submetida à constituição corpórea. Diderot é explícito ao compreender o ser humano como um amontoado de seres que vivem em conjunto e exercem suas funções. Essa seria a teoria mais verossimilhante segundo a ciência da época. Os órgãos possuem uma sensibilidade própria, uma função própria e uma vitalidade própria. Tais características são condicionadas pela história das moléculas que os formam e condizionarão o comportamento, a sensibilidade e a tendência aos objetos do grande corpo que compõem. Na medicina, o termo *hábito* define a coordenação dos órgãos do corpo pela forma própria com que reagem aos estímulos externos<sup>49</sup>.

A partir da leitura de *Elementos de Fisiologia*, que foi escrito no mesmo período da finalização da crítica de Diderot a Helvétius, percebemos outros elementos muito particulares que também inviabilizam uma concordância entre os autores. Se a sensibilidade é concebida de

<sup>49</sup> O verbete *hábito* (medicina), atribuído a Louis, Chevalier de Jacourt, define o termo como a disposição dos corpos de um animal ou de um homem vivente, relativamente a suas qualidades exteriores, ou seja, àquelas da superfície, que recaem sobre os sentidos e que são suscetíveis de diferenças em relação aos diferentes indivíduos, tanto no estado de sanidade quanto no de doença (cf. Diderot; D'Alembert, 2017, *on-line*).

forma múltipla, interna e externa, trabalhando entre a harmonia e o choque entre as partes do corpo, reunidas pelo hábito deste frente aos estímulos externos, como é possível pensar que ela origina todas as nossas faculdades e, ainda mais, que há igualdade<sup>50</sup> entre seres humanos? Não é possível haver igualdade entre seres humanos, pois não há sequer o que poderíamos chamar de uma única sensibilidade para cada um deles. A multiplicidade de fatores orgânicos colocados na equação impossibilita a concepção de Helvétius.

## 2.7 A REFUTAÇÃO DE DIDEROT AO PRIMEIRO PARADOXO

Diderot começa a crítica a Helvétius sobre o livro *Do Espírito* e define qual seria seu primeiro paradoxo: “O autor de *Do Espírito* reduz todas as funções intelectuais à sensibilidade. Perceber ou sentir são a mesma coisa, segundo ele. Julgar ou sentir é a mesma coisa”<sup>51</sup> (Diderot, 1875, p. 269, tradução nossa).

Mais à frente, o crítico resume o primeiro paradoxo da seguinte maneira: “a sensibilidade é uma propriedade geral da matéria. Perceber, raciocinar, julgar, é sentir: primeiro paradoxo” (Diderot, 1875, p. 272, tradução nossa). Para o crítico, parece um contrassenso Helvétius afirmar que a sensibilidade é uma propriedade da matéria, que é o mesmo que o julgamento, mas que o julgamento não está presente nos demais seres materiais. Mesmo que Diderot aponte que o intuito de Helvétius — de deduzir com clareza as faculdades humanas a partir de uma propriedade geral da matéria, a saber, a sensibilidade física — seja *algo novo, difícil e belo*, sua crítica sobre o princípio de sensibilidade física também aponta para a impossibilidade de Helvétius considerá-la como *princípio* e dizer que sentir é o mesmo que julgar.

A crítica à redução das faculdades continua quando o livro a ser questionado é *De l’Homme*. Nessa parte da crítica, além da insuficiência apontada anteriormente, Helvétius, de acordo com Diderot, teria ignorado outras características essenciais da matéria e apontado como principal algo que faz parte de um processo, mas que não demarca seu início:

É preciso convir, a organização ou coordenação das partes inertes não conduz o todo à sensibilidade, e a sensibilidade geral das moléculas da matéria não é mais que uma

<sup>50</sup> Não nos referimos aqui à igualdade social, mas à igualdade primária, em relação à sensibilidade e às capacidades relacionadas às características intrínsecas aos indivíduos.

<sup>51</sup> La sensibilité est une propriété générale de la matière: Apercevoir, raisonner, juger, c’est sentir : premier paradoxe..(Diderot, 2004, p. 272).

suposição, que tira toda sua força das dificuldades que ela se livra, e não é suficiente para a boa filosofia<sup>52</sup> (Diderot, 2010, p. 482, tradução nossa).

Tomar a sensibilidade como essencial à matéria e, ainda mais, como *causa* da capacidade de pensar não passaria de uma suposição centrada na confusão entre causa e condição. Diderot percebe uma continuidade entre a passagem da matéria do estado de inércia ao estado de sensibilidade, porém a ligação necessária entre os dois estados escapa-lhe. Segundo ele, é possível perceber que é preciso sentir para julgar, ou raciocinar; mas seria essa a causa principal ou apenas uma dentre outras condições? Para o crítico, seria muito mais válido se Helvétius considerasse a sensibilidade física como uma “condição primitiva e essencial”<sup>53</sup> que, mesmo que seja relevante e opere em nós o princípio de prazer/desprazer, não seria suficiente para ser considerada causa única de nosso comportamento. Não se pode considerá-la um princípio, mas apenas uma entre as demais características. O próprio Diderot já havia utilizado a ideia de que a sensibilidade estaria presente em todos os seres de forma ativa ou inerte ao explicar a passagem da matéria ao pensamento por causas materiais<sup>54</sup>, mas, ao ler *De l'Homme*, Diderot critica-a por ser apenas uma hipótese.

Desta primeira e mais basilar crítica surgirão outros questionamentos por parte de Diderot, como veremos adiante. As duas questões mais próximas do primeiro paradoxo são a da diferença entre homens e animais e a da diferença entre seres humanos. Sobre os animais, dizer que sentir é o mesmo que julgar não seria conciliável com a ausência de julgamento nos animais, já que a hipótese de que apenas a organização física nos diferencia seria muito fraca para Diderot:

Ele não reconhece nenhuma diferença entre o homem e o animal além da organização. Assim, alongue o focinho de um homem, modele o nariz, os olhos, os dentes, as orelhas como as de um cão, cubra-o de pelos, coloque-o em quatro patas, e esse homem, mesmo que seja um doutor da Sorbonne, assim metamorfoseado, fará todas

<sup>52</sup> “Il faut en convenir, l’organisation ou la coordination de parties inertes ne mène point du tout à la sensibilité: et la sensibilité générale des molécules de la matière m’est qu’une supposition qui tire toute sa force des difficultés dont elle débarrasse, ce qui ne suffit pas en bonne philosophie” (Diderot, 2010, p. 482).

<sup>53</sup> “Sans doute, il faut être organisé comme nous, et sentir pour agir; mais il me semble que ce sont là les conditions essentielles et primitives, les données *sine qua non*, mais que les motifs immédiats et prochains de nos aversions et de nos désirs sont autre chose” (Diderot, 2010, p. 482).

<sup>54</sup> Em *Entretien de d’Alembert et Diderot*, Diderot enfatiza o movimento como atividade própria ou propriedade fundamental da matéria. A associação e dissociação entre moléculas propiciaria que a sensibilidade passasse da inatividade à atividade: “D’ALEMBERT. *Soit. Mais quel rapport y a-t-il entre le mouvement et la sensibilité? Serait-ce par hasard que vous reconnaîtriez une sensibilité active et une sensibilité inerte, comme il y a une force vive et une force morte? Une force vive qui se manifeste par la translation, une force morte qui se manifeste par la pression; une sensibilité active qui se caractérise par certaines actions remarquables dans l’animal et peut-être dans la plante; et une sensibilité inerte dont on serait assuré par le passage à l’état de sensibilité active.* DIDEROT. *A merveille. Vous l’avez dit.* D’ALEMBERT. *Ainsi la statue n’a qu’une sensibilité inerte; et l’homme, l’animal, la plante même peut-être, sont doués d’une sensibilité active*” (Diderot, 1875–1877, p. 106).

as funções de um cão, latirá ao invés de argumentar, roerá os ossos ao invés de resolver sofismas, sua atividade principal será escolhida pelo odor. Ele terá sua alma toda no nariz e seguirá um coelho ou uma lebre, em vez de abater um ateu ou um herege<sup>55</sup>.

Ironicamente, Diderot narra a transformação de um homem em um cachorro e vice-versa. Não parece que a natureza tenha deixado seres tão diferentes apenas pela organização física. A diferença entre homens e animais, mesmo sendo inegável que eles sintam, é mais profunda. O mesmo ocorreria entre os seres humanos. Ao ignorar a ressalva de Helvétius de que todos os homens semelhantemente organizados teriam as mesmas capacidades, Diderot atenta aos detalhes das diferenças entre seres humanos, dizendo que o *fèrmier* não pode considerar que elas distinguem homens de animais e ignorar que elas também diferenciem os seres humanos:

O que ele fará com esse homem, se a alteração, ao invés de ser acidental e transitória, é natural? 3º ele não viu que depois de ter preocupado toda diferença entre o homem e o animal na organização, é se contradizer não concernir a diferença entre um homem de gênio ao homem comum a mesma causa. Em uma palavra, todo o terceiro discurso me parece um falso cálculo, em que não temos nem todos os elementos, nem os elementos que empregamos por um justo valor. *Não vimos a barreira incontornável que separa o homem que a natureza destina à alguma função do homem que não possui o trabalho, o interesse, a atenção, as paixões*<sup>56</sup> (Diderot, 1875, p. 298, tradução nossa).

O mesmo grau incontornável que existiria entre os homens e os animais estaria presente entre os homens de gênio, os homens comuns e os homens estúpidos. Essa diferença não poderia ser resultado apenas dos objetos que os cercam, e sim da própria natureza. Helvétius teria cometido o erro de igualar inigualáveis, atribuir capacidades a quem não as possui e retirar capacidades daqueles que as têm em maior grau:

**Página 10** — “O homem nasce ignorante, não nasce idiota. E não é sem dificuldades que se torna.”

<sup>55</sup> “Il ne reconnaît de différence entre l'homme et la bête, que celle de l'organisation. Ainsi, allongez à un homme le museau; figurez lui le nez, les yeux, les dents, les oreilles comme à un chien; couvrez-le de poils; mettez-le à quatre pattes; et cet homme, fût-il un docteur de Sorbonne, ainsi métamorphosé, fera toutes les fonctions du chien; il aboiera, au lieu d'argumenter; il rongera des os, au lieu de résoudre des sophismes; son activité principale se ramassera vers l'odorat; il aura presque toute son âme dans le nez; et il suivra un lapin ou un lièvre à la piste, au lieu d'éventer un athée ou un hérétique...” (Assézat; Tourneux, 1875, p. 268, tradução nossa). Assézat sintetiza o diálogo criado por Diderot com Helvétius presente em *Réfutation d'Helvétius* (Diderot 1875, p. 334).

<sup>56</sup> “Que fera-t-il de cet homme, si l'altération, au lieu d'être accidentelle et passagère, est naturelle? 3º il n'a pas vu qu'après avoir fait consister toute la différence de l'homme à la bête dans l'organisation, c'est se contredire que de ne pas faire consister aussi toute la différence de l'homme de génie à l'homme ordinaire dans la même cause. En un mot, tout le troisième discours me semble un faux calcul, où l'on n'a fait entrer ni tous les éléments, ni les éléments qu'on a employés, pour leur juste valeur. On n'a pas vu la barrière insurmontable qui sépare l'homme que la nature a destiné à quelque fonction, de l'homme qui n'y apporte que du travail, de l'intérêt, de l'attention, des passions...” (Diderot, 1875, p. 271).

Eu diria quase o contrário. O homem nasce sempre ignorante, às vezes idiota. E quando não nasce, não há nada mais fácil do que se tornar, nem, infelizmente, mais conforme à experiência.

A estupidez e o gênio ocupam as duas extremidades da escala do espírito humano. É impossível deixar a estupidez e muito fácil deixar o gênio (Diderot, 2010, p. 457, tradução nossa)<sup>57</sup>.

Haveria, para Diderot, uma escala na qual somos inseridos pela natureza. Ultrapassar os limites dos degraus da escala é uma tarefa muito árdua, senão impossível. Os dois extremos, gênio e estúpido, aparentemente fugiriam à ordem da natureza imaginada pelos humanos, sendo ambos considerados monstros por suas peculiaridades<sup>58</sup>. O monstro, aquele que aparentemente corrompe a ordem da natureza, está tanto no gênio quanto no estúpido, já que ambos não respondem à justa medida reconhecida entre os demais na sociedade — estariam nas extremidades da escala da natureza. A origem da monstruosidade, nesse sentido, é natural para Diderot, o que inviabiliza toda a teoria de Helvétius, desde seus princípios até seu objetivo de organização social, tema do próximo capítulo.

Sendo assim, a sensibilidade exerce um papel concomitante a outras propriedades da matéria no que se refere à formação do pensamento nas concepções de Diderot, no período em que escreve as refutações. Existem vários elementos anteriores ou concomitantes a ela que podem definir quem será o indivíduo formado de moléculas. Essa visão distinta sobre a relevância da sensibilidade física mostra que, ao contrário do que Helvétius coloca, Diderot não consideraria que o desenvolvimento humano fosse fruto das sensações de forma prioritária. As sensações fazem parte do processo, mas as diferenças entre os seres humanos podem ser encontradas em sua organização material, anterior a qualquer sensação:

**Página 24.** “Os verdadeiros preceptores de nossa infância são os objetos que nos cercam.”

— É verdade, mas como eles nos instruem?

— Pela sensação.

— É possível que a organização sendo diferente, a sensação seja a mesma? Tal é a diversidade, que se cada indivíduo pudesse criar uma língua análoga ao que se é, teríamos tantas línguas quanto indivíduos. Um homem não diria nem bom dia, nem adeus como um outro (Diderot, 2010, p. 459, tradução nossa)<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> “Page 10. ‘L’homme naît ignorant, il ne naît point sot; et ce n’est pas même sans peine qu’il le devient.’ C’est presque le contraire qu’il fallait dire. L’homme naît toujours ignorant; très-souvent sot; et quand il ne l’est pas, rien de plus aisé que de le rendre tel, ni malheureusement de plus conforme à l’expérience” (Diderot, 2010, p. 457).

<sup>58</sup> “Há entre cada nível [da escala] um pequeno degrau impossível de se ultrapassar, e para corrigir a desigualdade natural, é preciso um trabalho obstinado de um lado e uma negligência quase contínua do outro” (Diderot, 1875, p. 268, tradução nossa).

<sup>59</sup> “‘Les vrais précepteurs de notre enfance sont les objets qui nous environnent.’ — Il est vrai: mais comment nous instruisent-ils? — Par la sensation. — Or est-il possible que l’organisation étant différente, la sensation

Diderot, ao mencionar um trecho de *De l'Homme*, simula um diálogo com o autor, no qual questiona as possibilidades da educação. Enquanto Helvétius enfatiza que a sensibilidade abre caminho para a instrução que virá dos objetos que nos cercam, Diderot o questionaria sobre a organização, determinante capaz de diferenciar os seres. Podemos depreender disso que o desenvolvimento humano não será compreendido da mesma forma pelos dois autores materialistas. O diferente estatuto dado à sensibilidade abre margem a duas concepções de ser humano distintas, uma em defesa do indivíduo e de suas particularidades, e outra, da igualdade primária entre os seres humanos. O trecho acima mostra que a instrução dos homens e, conseqüentemente, suas construções dependeriam de um elemento anterior. Por isso, a sensibilidade deve ser considerada uma *condição*, mas não temos elementos suficientes para considerá-la uma *causa*. Para isso, seria necessário o auxílio da ciência:

Eu daria vantagem ainda àquele que, por experiência ou observação, demonstrasse rigorosamente ou que a sensibilidade física pertence tão essencialmente à matéria como a impenetrabilidade, ou que a deduzisse sem remetê-la à organização.

Convido a todos os físicos e todos os químicos a buscar qual é a substância animal, sensível e vivente.

Vejo claramente no desenvolvimento do ouvido, e em outras operações da natureza, a matéria inerte em aparência, mas organizada, passar por agentes puramente físicos, do estado de inércia ao estado de sensibilidade e de vida, mas a ligação necessária desta passagem escapa-me (Diderot, 2010, p. 481, tradução nossa)<sup>60</sup>.

O apelo feito por Diderot pode ser encontrado em suas obras e no seu interesse nas ciências em desenvolvimento em sua época.

## 2.8 DIDEROT E HELVÉTIUS: MATÉRIAS E SENSIBILIDADES

Feito o balanço das duas noções de sensibilidade na obra dos autores, a recusa de Diderot fica mais clara. Seu pensamento, apesar de reconhecer a importância do meio, enfatiza que as características inerentes às moléculas presentes em um agrupamento, um corpo, levam a uma determinação, no sentido de causa e efeito que dará uma caracterização prévia a cada indivíduo, impossibilitando qualquer igualdade primária entre os seres humanos no que se refere ao sentir.

---

soit la même? Telle est sa diversité, que si chaque individu pouvait se créer une langue analogue à ce qu'il est, il y aurait autant de langues que d'individus; un homme ne dirait ni bonjour, ni adieu comme un autre" (Diderot, 2010, p. 459).

<sup>60</sup> "J'estimerai davantage encore celui qui, par l'expérience ou l'observation, démontrera rigoureusement ou que la sensibilité physique appartient aussi essentiellement à la matière que l'impenetrabilité, ou qui la déduira sans réplique de l'organisation. J'imite tous les physiciens et tous les chimistes à rechercher ce que c'est que la substance animale, sensible et vivante. Je vois clairement dans le développement de l'oeuf et quelques autres opérations de la nature, la matière inerte en apparence, mais organisée, passer par des agents purement physiques, de l'état d'inertie à l'état de sensibilité et de vie, mais la liaison nécessaire de ce passage m'échappe" (Diderot, 2010, p. 481).

A querela pode ser descrita a partir de diferentes polos. Pela perspectiva científica, temos um embate do primado do orgânico ou do mecânico. Embora nenhuma das teorias rejeite a existência de organicismo ou mecanicismo no funcionamento corpóreo, é de imensa diferença o tratamento dado a elas. O orgânico é, para Diderot, o cerne das características de um ser, enquanto o mecânico é a ordenação posterior dada ao corpo, para evitar a deterioração. Para Helvétius, o orgânico, composto homogeneamente, advém das características mecânicas da matéria, e tais leis mecânicas darão o tom dos movimentos feitos pelo corpo em direção ao externo e desconhecido por intermédio da sensibilidade<sup>61</sup>.

A relação com a sensibilidade física mostra duas considerações muito diferentes. A de Diderot, um componente orgânico múltiplo, ao lado de outras características, que se modificará e reagirá de determinada forma a cada momento e estímulo. A de Helvétius, um canal neutro e aberto de contato do indivíduo com o exterior que, mais do que comunicar reações, é capaz de modificar o indivíduo e gerar novas faculdades. É preciso então, após tratar do cenário aqui denominado natural, compreender como é a concepção dos autores no que se refere à relação com a sociedade e às experiências suscitadas por esse contato. Passaremos agora a ver como estas concepções de sensibilidades se relacionam com o prazer, as paixões, a moralidade e o desenvolvimento cognitivo.

---

<sup>61</sup> É preciso considerar que, apesar do pouco tempo que separa a vida dos dois autores, sua relação com as ciências naturais foi muito diferente. O contato que Helvétius teve foi muito mais com a ciência mecânica do que com as ciências mencionadas e admiradas por Diderot. Apesar de não ter a intenção ou o aprofundamento suficiente para escrever uma obra científica propriamente dita, como destaca Gerhardt Stengers, Diderot mostra-se interessado pelo advento das ciências *qualitativas* nascentes da Química, pelo contato com Montpellier e Gabriel François Venel, e da Biologia, associados ao pensamento de Lucrecio, propagado desde a *Carta sobre os cegos* (Cf. Stengers, 2016, p. 10-23).



### 3 O DESENVOLVIMENTO COGNITIVO, ARTÍSTICO E MORAL DOS INDIVÍDUOS

Os temas relacionados à natureza humana não se encerram na análise do corpo ou nos princípios que nos tornam humanos. Se a querela entre os autores está presente em temas da natureza, ela também aparece na relação dos indivíduos com o que os cerca: objetos, outros seres, hábitos, regras ou sistemas de governo, ou seja, o âmbito social.

Na reflexão sobre o que seria o ser humano, um passo importante é entender o que são as ideias, as habilidades e o caráter dos indivíduos, e como se formam. Para investigar tais questões, não é suficiente analisarmos a constituição da sensibilidade, mas é preciso também verificar o terreno moral e social ao qual ela abre caminho. Contudo, como é esperado dos autores materialistas, a natureza não é abandonada, o que nos leva à tênue linha entre a sociedade e a natureza.

Para isso, os paradoxos utilizados por Diderot para descrever a obra de Helvétius que nos orientarão no presente capítulo são o segundo, o quarto e, em certa medida, o terceiro<sup>62</sup>:

[...] não há nem justiça nem injustiça absoluta. O interesse geral é a medida da estima dos talentos e essência da virtude: segundo paradoxo [...] é a educação, e não a organização, que faz a diferença dos homens, e os homens fora das mãos da natureza, todos igualmente próprios a tudo: terceiro paradoxo [...] o último fim das paixões são os bens físicos: quarto paradoxo<sup>63</sup>.

Mesmo que o quarto paradoxo ainda esteja centrado no indivíduo que sente, a constatação de que é o prazer que guia nossas ações e formula nossas paixões é levada ao grau máximo no pensamento de Helvétius. É, em última instância, o prazer que nos levará a determinadas práticas, medíocres ou geniais, virtuosas ou viciosas. É o que leva o autor a afirmar que gênios (como Newton, Rousseau, Shakespeare, Racine...) são frutos do acaso, dos objetos com os quais se relacionaram e das experiências que tiveram. Diderot não pôde convir com o posicionamento de entregar às circunstâncias as obras mais belas e mais valorosas da humanidade. Esse pensamento, que seria tanto falso quanto pernicioso, desconsidera os reais elementos que originam as paixões, como caráter e capacidade, por exemplo. O mesmo ocorre com o segundo

<sup>62</sup> O terceiro paradoxo é colocado por relacionar-se ao tema deste capítulo no que concerne à capacidade dos indivíduos e sua origem. No entanto, será tema principal de nosso próximo capítulo, dedicado à educação.

<sup>63</sup> “Il n’y a ni justice, ni injustice absolue. L’intérêt général est la mesure de l’estime des talents, et l’essence de la vertu: second paradoxe... C’est l’éducation et non l’organisation qui fait la différence des hommes; et les hommes sortent des mains de la nature, tous presque également propres à tout: troisième paradoxe... Le dernier but des passions sont les biens physiques: quatrième paradoxe...” DIDEROT, Denis. *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*. In: ASSÉZAT, J.; TOURNEUX, M. (Orgs.). *Oeuvres complètes de Diderot*. Tome II. Paris: J. Claye, 1875, p. 272, tradução nossa.

paradoxo, em que Helvétius submete ao interesse geral toda noção de justiça e virtude, o que nos levaria novamente ao prazer — como veremos —, mas ligaria o prazer do indivíduo ao dos seres que o cercam, ideia que, apesar de estar presente em obras de Diderot, também foi considerada insuficiente.

Em primeiro lugar, o estatuto de paradoxo foi dado a ambas as teses na crítica diderotiana porque o autor parece julgar os elementos que se originam, a saber, a paixão e a justiça, como anteriores ou como existentes independentemente dos elementos que, segundo Helvétius, dariam origem àqueles: o prazer e o interesse geral. Se assim for, veremos em detalhes como tal distinção mostra noções diferentes de ser humano, de talento, de conduta e, consequentemente, de sociedade.

No tema das paixões, temos uma grande proximidade entre os dois autores, que é notada por Delon<sup>64</sup>. O autor destaca que ambos concordam sobre a importância da força das paixões para a moral e a sociedade. A paixão, nos *Pensamentos filosóficos* de Diderot, seria a *energia da natureza*, o que mostraria a *continuidade da natureza material no ser humano*<sup>65</sup>. Em *Do Espírito*, as paixões são o *germe produtivo do espírito* e geram os grandes feitos. As paixões mostram, em ambos os autores, a continuidade entre a natureza e a sociedade, a partir dos indivíduos. Vejamos como isso se desenrola mais detidamente em Helvétius, Diderot e nas *Refutações*. O caminho escolhido para isso vai do prazer para as paixões à formação cognitiva, ao estatuto do gênio e, por fim, à moralidade. O texto se organizará da seguinte forma: O pensamento de Helvétius sobre o tema, o de Diderot e em seguida, o que encontramos nas *Refutações*.

### 3.1 HELVÉTIUS: O PRINCÍPIO DE PRAZER COMO FORMADOR DA ATENÇÃO, DO INTELECTO, DOS TALENTOS E DA CONDUTA

Da primazia da sensibilidade decorre também a primazia da busca pelos prazeres e o afastamento da dor<sup>66</sup>. Na primeira concepção de educação (a educação dos sentidos), nossos sentidos seriam educados pelas sensações a sempre buscar os prazeres e evitar as dores, o que contribui para a manutenção da sobrevivência e a vivacidade dos indivíduos. Esse pilar da teoria

<sup>64</sup> “Diderot et Helvétius acceptent l’un et l’autre comme critère de la grande passion son pouvoir de mettre en jeu la vie et la mort” (Delon, M. L’Idée d’énergie au tournant de limuères, 1988, p. 350).

<sup>65</sup> “Le terme d’énergie souligne la continuité de la nature matérielle à l’être humain.” (Delon, M. L’Idée d’énergie au tournant de limuères, 1988, p. 349).

<sup>66</sup> Como mostra *Desejo e Prazer na idade Moderna* (1995), de Luiz Roberto Monzani, os prazeres são — para determinado grupo de autores — anteriores a qualquer desejo ou paixão, já que não haveria nada de inato além da capacidade de sentir. Por isso, os prazeres são a primeira forma e origem das paixões, entendidas como o desejo prolongado no decorrer da vida por determinada forma de prazer.

de Helvétius baseará a origem do amor de si, as suas modificações, as paixões e as ações humanas.

O princípio de sensibilidade, no que se refere à conduta humana, nos seus prazeres primários, formará o amor de si. O primeiro dos termos caros a esta análise é tematizado na Seção IV de *De l'Homme*: “O homem é sensível ao prazer e à dor física. Consequentemente, ele foge de um e procura outro, e é a esta procura constante que damos o nome de amor de si”<sup>67</sup> (Helvétius, 1989, p. 337). Ele é o único sentimento imediato da sensibilidade física, o que é importantíssimo para diferenciá-lo do orgulho e das demais paixões, que são, por vezes, consideradas naturais. Em *De l'Homme*, antes de referir-se ao amor de si, Helvétius esforça-se para demonstrar com exemplos históricos como a tese de Pascal é verdadeira: o caráter de cada homem não passa de nosso primeiro hábito (Helvétius, 1989, p. 323). Com isso, o amor de si, caracterizado apenas como o sentimento basilar de servirmos a nossos prazeres, é diversamente modificado pelos hábitos adquiridos. Toda e qualquer inclinação particular que determinado homem tenha é fruto de seus primeiros hábitos. O amor de si não pode ser identificado por inclinações específicas que ultrapassam a busca do prazer, como seria o caso das paixões ou da perpetuação da espécie. Ao contrário, ele é o pano de fundo que justificará ações diversas. A relevância do amor de si está em ser neutro e igualmente distribuído, permanente em todo e qualquer homem, e em ser o primeiro motivo de toda e qualquer ação. Por exemplo, somos honestos porque fomos instruídos por nossas experiências sobre os prazeres que a honestidade traz a nós mesmos. Isso ocorre igualmente com a inveja, a avareza, o amor ao próximo, a lealdade etc. Dessa forma, se formos instruídos de forma contrária, ações contrárias podem ser embasadas pelo mesmo amor de si.

Por esta característica tão móvel do amor de si, vemos a formação moral tomar corpo. Helvétius coloca outro passo na modificação do amor de si para as paixões. O amor pelo poder seria, para o autor, o primeiro móvel que direciona o amor de si a este ou àquele objeto, e é simplesmente entendido como o amor *pelo poder de tornar-se feliz*. Em um primeiro momento, não possuíamos nada além da busca pelo prazer, e posteriormente essa busca é reconhecida também como busca pelo poder, já que este, reconhecido na força e na violência, nas riquezas, nas honras, na justiça ou na virtude, propicia o alcance da felicidade. Porém, se até agora o uníssono nas teses de Helvétius é o império do prazer, mesmo que submisso aos desmandos de nossas experiências pelo acaso, e se o que se destaca no primeiro sentimento do homem é a sua

---

<sup>67</sup> L'homme est sensible au plaisir et à la douleur physique: en conséquence, il fuit l'un et cherche l'autre, et c'est à cette fuite et à cette recherche constante qu'on donne le nom d'amour de soi. HELVÉTIUS, *De l'Homme*, 1989, Fayard, p. 337, tradução nossa.

maleabilidade, a gênese das paixões nos mostra os efeitos do princípio e as modificações no amor de si.

É preciso que voltemos novamente às origens do termo amor de si e à interpretação de Helvétius sobre ele. Como aponta Pierre Force (2009), Helvétius tem uma grande influência de La Rochefoucauld como um propagador do pensamento epicurista. La Rochefoucauld usa termos muito próximos aos de Helvétius, que foram resgatados, mas com uma nova formulação. Reinterpretando o amor próprio presente nas *Máximas*, Helvétius nos diz:

Tomou-se o amor próprio como orgulho e vaidade e imaginou-se, em consequência, que M. de La Rochefoucauld colocava no vício a fonte de todas as virtudes. No entanto, era fácil perceber que o amor próprio ou o amor de si não era outra coisa a não ser um sentimento gravado em nós pela natureza (Helvétius, 1973, p. 195).

Helvétius argumenta que o amor de si não possui uma valoração perniciosa, nociva à convivência com os demais. Ele pretende retirar o peso negativo que o termo trazia consigo e, assim, distanciar-se do paradoxo de que o vício (como fora considerado o amor de si) seria a fonte de todas as virtudes<sup>68</sup>. Para Helvétius, o amor de si é neutro moralmente. Não se trata de vícios naturais no homem que poderiam ser transformados em virtudes, mas de um amor de si sem valoração moral, que poderia vir a trazer vícios ou virtudes<sup>69</sup>.

Assim, o amor de si só pode ter como significado o impulso de buscar os prazeres e afastar-se das dores, mostrando sua total ligação com a sensibilidade física. Como, então, os homens diferenciam-se? Quando, a partir da instrução pela experiência, o amor de si começa a modificar-se, formando as paixões. A partir delas, ele pode levar o homem ao vício ou à virtude.

### 3.1.1 A metamorfose das paixões

Vemos nas paixões um ponto marcante para o tema tratado aqui. Elas serão, como veremos, mobilizadas para impulsionar os indivíduos ao melhoramento social. Como as ideias, as

---

<sup>68</sup> Um representante desta noção de amor de si foi Bernard Mandeville. Em *A Fábula das abelhas*, temos, assim como em Helvétius, os vícios e virtudes balanceados para a contenção da sociedade. Também em ambos temos uma modificação do amor de si que se faz constituinte dos costumes e do cenário social. Porém, há uma diferença crucial entre seus escritos: desde o início da obra de Mandeville, o amor próprio é definido de forma natural e com uma prévia valoração moral. No prefácio de *A Fábula das Abelhas*, vemos que a colocação da motivação caracteriza-se pelo inverso das noções ligadas à piedade, ingenuidade ou bondade. Para Mandeville, a felicidade daquele homem visceral, analisado apenas por suas entranhas — uma caracterização que parte de uma analogia com a fisiologia —, parte de sua vilania e das mais odiosas qualidades. Assim, o amor de si é parte fundamental do homem, possui previamente características que independem do contato com o prazer e deve ser utilizado — instrumentalizado e cultivado para que daí surja a virtude da colmeia, ou seja, da sociedade.

<sup>69</sup> “La Rochefoucauld and Mandeville are right, but there is no paradox here, no vice becoming virtue; amour-propre is na impulse that is universal, natural and morally neutral” (Force, 2009, p. 107).

paixões constituem o espírito e são formadas a partir da sensibilidade física, mas, além disso, outro ponto é importante: “As paixões são na moral o que o movimento é na física: cria, destrói, conserva, anima tudo; sem ele, só há morte. São elas também que vivificam o mundo moral” (Helvétius, 1973, p. 262). É na força das paixões que podemos encontrar as inclinações e possibilidades do homem. A força das paixões seria proporcional à força de suas ações. O movimento do qual nos fala Helvétius é propriamente o que nos põe a agir e direciona-nos segundo o que nos faz apaixonados<sup>70</sup>. Ele acontece de forma dupla: a primeira, já colocada, em direção às paixões, e a outra contra a direção do tédio, que nada mais é do que ausência de estímulo, considerado uma dor. Então, ainda lidamos com a dupla inclinação vinda da sensibilidade física, que, levando em consideração as paixões formadas no cenário público, que levam os cidadãos a agirem por esta ou aquela paixão, vivifica o mundo moral, mas de forma mais complexa, por meio de paixões formadas em nosso espírito. “O momento em que a paixão desperta mais fortemente em nós constitui aquilo que chamamos sentimento. Entende-se por paixão apenas uma continuidade de sentimentos da mesma espécie” (Helvétius, 1973, p. 294). Dessa forma, enquanto o sentimento<sup>71</sup> é localizado e pontual, a paixão seria a reunião de sentimentos pelo mesmo objeto. O sentimento acontece imediatamente ao depararmos-nos com uma sensação prazerosa; na recorrência desse sentimento, apaixonamo-nos por este tipo de sensação e, a partir disso, somos impulsionados a procurar o objeto que provoca tal paixão. Ela exige certa constância de sentimentos e, se regulada, pode levar à constância nas ações.

A impulsão ocorrerá a partir de dois tipos de paixões: naturais — da necessidade — e fictícias — criadas na sociedade. As paixões naturais são as que atendem apenas às nossas necessidades físicas imediatamente. São compartilhadas por todos os seres humanos, e a data de sua origem é a mesma da sensibilidade física (respeitadas todas as diferenças moldadas pelos hábitos, todos possuem tais paixões). Já as paixões fictícias são as que conhecemos como amor, ambição, ganância etc. Têm como objetos de desejo artificios, pessoas, coisas ou ações. Mesmo que essas paixões sejam construídas socialmente, na verdade, sua raiz é comum às paixões naturais: a busca do prazer e a fuga da dor. É o que vemos nessa passagem de *Do Espírito*:

Vou, portanto, seguindo a metamorfose das penas e dos prazeres, tais como a avareza, a ambição, o orgulho, a amizade, cujo objeto não parece fazer parte dos prazeres dos

<sup>70</sup> Conforme o primeiro capítulo, a vivificação do mundo moral garante a saúde e manutenção da sociedade, o movimento deve ser mantido pelas paixões, por isso, elas devem ser incentivadas.

<sup>71</sup> Os sentimentos são divididos entre os que se referem a necessidades físicas — chamados sensações — e os que se referem às paixões construídas. Dessa forma, vemos que, diferentemente Diderot, a diferença real entre sensação e sentimento é apenas classificatória, mas ambas são consideradas sentimentos. Não há diferenciação entre elas a não ser no objeto a que se referem.

sentidos, é, no entanto, sempre a dor e o prazer físico que buscamos ou de que fugimos (Helvétius, 1973, p. 269).

Helvétius vê nas paixões ditas fictícias uma metamorfose de objeto. Ou seja, o homem passa a considerar o meio para saciar seus prazeres o próprio objeto de desejo, dessa forma, um prazer fictício.

Vemos, nessa divisão das paixões entre naturais e fictícias, a passagem clara entre o sensualismo e os âmbitos social e moral. Primeiramente, possuímos as paixões naturais, compartilhadas por todos, e, posteriormente, desenvolvemos as paixões fictícias, que se formam socialmente e variam entre os homens. As paixões que serão desenvolvidas são dependentes da sociedade em que se vive e da instrução que se recebe. É o que fica claro quando, no segundo capítulo de *Do Espírito*, Helvétius faz uma relação entre a forma de governo e a necessidade das artes. Os governos que reprimem determinados sentimentos ou paixões, que não os exaltam, fazem com que seus cidadãos busquem imagens de tais sentimentos nas artes. “Nos países em que os germes de certas paixões e sentimentos se acham abafados, o público só pode vir a conhecê-los nos quadros dos escritores célebres e sobretudo através dos poetas” (Helvétius, 1973, p. 295). Ou seja, a paixão é excitada por determinadas sensações com as quais temos contato. Caso essas sensações sejam reprimidas pela legislação, os homens só as conhecerão recorrendo à arte, que aparece como um ponto de escape no qual o campo da experiência pode estender-se, de certa forma.

A formação das paixões é então sujeita às experiências vivenciadas pelos indivíduos. Quando se aproxima do prazer, há uma chance maior de que ele forme uma paixão por determinado objeto caso o desejo por ele se repita ao longo da vida. Não há nenhuma paixão inata própria à constituição do indivíduo, dada a neutralidade do amor de si, diferentemente do que foi colocado pela tradição que trabalhou com o tema. Contudo, isso não significa que, no decorrer de toda a vida, os indivíduos tenham igual tendência a determinadas paixões, ou que todos estejam igualmente suscetíveis às mesmas paixões. Isso pode ser verdadeiro em relação ao homem geral, universal, fora de contexto. Entretanto, a partir da primeira experiência — que não pode ser exatamente a mesma em dois ou mais indivíduos —, o ser humano será direcionado não só pelos acontecimentos e objetos ao seu redor, mas também por sua história, pela reverberação das experiências passadas nos momentos presentes. Assim, com o auxílio da memória — também em desenvolvimento no decorrer da vida —, o indivíduo passará da passividade à atividade.

Antes de chegarmos aos exercícios cognitivo e artístico, e aos pensamentos morais, é preciso esclarecer o tamanho do percurso que antecede essas formações. Isso para que a máxima

do autor, que diz que toda ação ou todo desejo moral baseia-se na obtenção de um prazer físico, não seja mal interpretada como uma imediata, planejada e consciente direção ao prazer físico. Tanto não é imediata que o processo de formação a partir do prazer começa ainda na barriga da mãe. É esse tipo de direcionamento às necessidades e ao prazer — quase automatizados no corpo em formação — que passará à ação, à atenção, ao hábito da busca por determinados objetos, às paixões, e então à formação de um talento, uma profissão ou um caráter.

Primeiramente, o prazer surge com a satisfação das necessidades e começa a ser recebido a partir dos sentidos. A memória começa a ser formada, como uma compilação de sensações recebidas. Isso fará com que o corpo se atraia por determinados sons, gostos etc., e rejeite outros. A razão surgirá disso. O corpo começa a formar primeiro as ideias simples sobre o que experimenta, e, à medida que é posto em contato com diversos objetos e seres, ideias mais complexas surgem, e ele é capaz de interagir com seu meio, compreendendo regras, questionando-as, formando as paixões.

Há uma aparente passividade do ser humano nesse processo, porém, a formação da atenção do indivíduo coloca-o em atividade. Obviamente, não se trata de uma liberdade metafísica, mas da ação do indivíduo, direcionada por suas próprias experiências, pelos prazeres e dores que o ensinaram a agir de determinada forma.

A atenção é protagonista nesse processo. A atenção do indivíduo forma-se em suas primeiras experiências com prazer e dor, que o colocarão em movimento em direção a determinados objetos e o farão exercer determinadas ações e atividades. O que ecoará nos temas principais deste capítulo são as atividades artística e cognitiva, e a conduta moral.

### 3.2 DIDEROT — DAS FIBRAS AO MEIO: UMA INDIVIDUALIDADE PLURAL

Em *Elementos de Fisiologia*, além de toda a pluralidade expressa na sensibilidade física, encontramos outros elementos que direcionarão os prazeres do ser humano, como razão, paixão, simpatia e entusiasmo. Nesse ponto, a recusa da sensibilidade física como causa da razão é muito importante, pois dá a ela um peso maior no desenvolvimento do indivíduo, além de uma origem distinta: “A razão ou o instinto do homem é determinado por sua organização e pelas disposições, os gostos, as aptidões que a mãe comunica à criança, que durante nove meses torna-se um com ela”<sup>72</sup> (Diderot, 2004, p. 144, tradução nossa). Esse trecho, uma das primeiras frases

---

<sup>72</sup> Em nota, Paolo Quintili acrescenta a citação das Refutações: 64 Cf. Réfutation d’Helvétius, dans OP, p. 590: “L’homme est aussi une espèce animale, sa raison n’est qu’un instinct perfectible et perfectionné; et dans la carrière des sciences et des arts il y a d’autant d’instincts divers que des chiens dans un équipage de chasse”.

sobre a razão, mostra primeiro uma anterioridade da razão, passada de mãe para filho. Além disso, a razão é ontologicamente anterior, considerada um *instinto aperfeiçoável*. Nesse sentido, o que torna o homem aperfeiçoável não é a abertura às circunstâncias dada pela sensibilidade, apesar de sua importância no processo, mas uma característica contida nele. Dotado de razão, o ser humano conta ainda com uma fraqueza dos sentidos, que permitem que a razão possa se desenvolver melhor. Se tivesse um olfato tão apurado quanto o do cão, por exemplo, seria incapaz de formular ideias tão complexas quanto as que formula. A dinâmica entre sentidos e razão resulta na possibilidade de aperfeiçoamento desse instinto, que não deixa de guardar limitações e inclinações próprias. É claro, a presença do papel da sensibilidade para o desenvolvimento do raciocínio é muito grande e chega até a assemelhar-se a trechos da obra de Helvétius, mas a ressalva feita por Diderot é a de que a capacidade de raciocínio pode ser estimulada ou freada, mas não modificada como um todo. A sensibilidade não é a causa da gênese da razão, mas é utilizada por ela para o desenvolvimento da memória, dentre outros.

Não só a razão e a sensibilidade constituem a formação de um ser humano e de suas ideias. As paixões serão importantes para a definição das ações e também da capacidade de raciocínio e sensibilidade. Note-se que a paixão, associada à afecção e ao entusiasmo, por exemplo, pode ser comumente associada ao meio e à sociedade, mas se origina no movimento das fibras e no estado corpóreo. No *Manuscrito de São Petersburgo*, apresentado no mesmo volume que *Elementos de Fisiologia* por Paolo Quintili (Diderot, 2004), a paixão é sinônimo de *ação do corpo sobre a alma* (Diderot, 2004, p. 441) e está relacionada à simpatia, definida como atração entre partes do corpo, entre diferentes pessoas. A paixão é atribuída à ausência de bile circulando no fígado, o que obscureceria nossas ideias e poderia fazer-nos agir de uma forma, ou pararmos uma ação por conta desta sensação. Aqui a paixão é definida como causa interna que pode tornar seres humanos alegres, rancorosos, melancólicos, sentimentais etc., e mesmo que a causa cesse, não é garantido que o efeito também pare. A isso, Diderot acrescenta sua consideração sobre a simpatia. Termo descrito também em *Elementos*, aqui ele denomina tanto o efeito que um órgão causa no outro quanto o efeito que uma pessoa causa na outra, como bocejo ou vômito. Contudo, o autor vai além: a simpatia pode ser vista em um grande grupo de pessoas inflamadas por um fim, o que pode causar um “terror popular” (Diderot, 2004, p. 441). Aqui, a dinâmica física é reconhecida também na dinâmica social.

Mesmo assim, em *Elementos de Fisiologia*, Diderot dá uma definição primária de paixão: a da intenção de ser feliz. O que se modifica entre os seres humanos são os objetos reconhecidos para atingir este fim. Essa noção, diferente da do manuscrito, não é oriunda da medicina e procura dar uma designação ao que se denomina paixão. Essa acepção está conforme,



por exemplo, à variabilidade de formas de prazer e paixões que encontramos relacionadas, além da sensibilidade física, ao entendimento e à moralidade. No entanto, Diderot segue tipificando os possíveis efeitos que a presença de um objeto, no presente ou na memória, que desencadeie uma paixão pode alterar no estado do corpo, fazendo aumentar a pulsação ou até levar a adoecer. Ali, no entanto, Diderot não se preocupa, como Helvétius havia se preocupado, com a gênese das paixões. Ele atesta que elas começam diversamente, apesar de todas serem simplesmente a busca pela felicidade. Ele constata que todas alteram o estado do corpo e podem, bem ou mal medidas, levar ao vício ou à virtude, mas também coloca: “Em toda paixão, houve do objeto, necessidade que nasce dos órgãos ocultos, desejo, desejo involuntário, às vezes, permanente. Existem causas que agem sobre nós tanto interiormente como exteriormente” (Diderot, 2004, p. 326). Ora, nesse sentido, o movimento dos órgãos ao que os satisfaz é reconhecido como origem das paixões, mesmo que a causa desse movimento seja interna ou externa. Com essa designação visceral das paixões, Diderot alia novamente a dependência de uma predisposição orgânica às paixões com a existência de objetos externos que as desencadeiem, o que pode ou não perdurar.

No verbete *Afecção (Fisiologia)* (Diderot, 2015, p. 32), Diderot menciona que a afecção denomina a impressão que o corpo tem a partir de determinado estímulo. Ele separa em ao menos três formas de afecção: a do prazer e do desprazer, a da observação de um quadro e a de uma ação heroica. Ou seja, temos prazeres físicos, referentes ao espírito e prazeres morais. Após nosso contato com o estímulo, nosso corpo age com aumento das palpitações, vibração das fibras etc. É a afecção. Contudo, além de poder variar frente ao objeto que a estimulou, ela pode variar de pessoa para pessoa. Segundo Diderot: “No mecanismo do corpo deve-se buscar pela causa da diferença de sensibilidade dos diferentes homens em relação ao mesmo objeto” (Diderot, 2015, p. 32). Compara-nos, como já havia feito em *Carta sobre os cegos para o uso dos que veem*, a um instrumento musical. Existem cordas mais agudas e mais graves, assim como sensibilidades mais sensíveis do que outras<sup>73</sup>.

A isso, ele acrescenta ainda: “Nossa constituição, nossa educação, nossos princípios, nossos sistemas, nossos preconceitos, tudo modifica nossas afecções e os movimentos do corpo que se seguem delas” (Diderot, 2015, p. 32). Disso segue uma recomendação: que tenhamos cautela ao julgar os homens por ações feitas em estado de violenta paixão. São tantas as

---

<sup>73</sup> “Sob esse aspecto, parecemo-nos com instrumentos musicais cujas cordas distendem-se diferentemente: os objetos exteriores estão para essas cordas como arcos, e estamos para cordas que emitem sons mais ou menos agudos” (Diderot, D. Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios. Organização de Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza. 2015, p. 32. v. 5: Sociedade e artes.)

variantes que é preciso julgá-los como fracos para que não sejamos excessivamente severos na retaliação. Aqui é nítida a relação entre natureza e meio. A natureza dá certa disposição à sensibilidade, mas os estímulos recebidos podem alterar as afecções. Nem sempre a ação tomada define o caráter de um indivíduo, já que uma violenta paixão pode levá-lo a ações não pensadas.

Até aqui, além da limitação do instinto da razão, não há impeditivo de que qualquer ser humano tenha aptidão para diversas atividades, já que seríamos todos passíveis de ser acometidos pelas paixões. Porém, a constituição física de nossos órgãos, prioritariamente de nosso cérebro ou de nosso diafragma, criará uma tendência a determinadas paixões.<sup>74</sup> Uma fibra mole no diafragma torna o ser mais sensível, uma fibra mais bem constituída no cérebro propicia o desenvolvimento cognitivo. Como veremos nas *Refutações*, a questão é o quão fortes as circunstâncias devem ser para alterar os ditames da natureza. A paixão, assim considerada, pode interferir na construção de ideias e na conduta dos indivíduos. Aparentemente, ela suaviza a fronteira entre natureza e meio ou sociedade, por necessitar da ligação entre o corpo do indivíduo e o que o cerca. Vejamos se isso ocorre no exemplo do gênio, nas ideias morais e na conduta.

### 3.2.1 As refutações de Diderot: a proteção na natureza contra a artificialidade

A formação do indivíduo, que tem grande importância na obra de Helvétius, também será um pano de fundo para muitas das críticas de Diderot, aparecendo nos quatro paradoxos principais trabalhados pelo autor. Sobre a formação das ideias e capacidades dos indivíduos em sociedade, tema do presente capítulo, os paradoxos principais versam sobre os prazeres, a justiça e a educação.

Esclarecendo as relações dos paradoxos com a formação dos indivíduos, vejamos como cada um deles separadamente se liga com as ideias morais e das capacidades. O paradoxo sobre a justiça e o interesse parece colocar uma questão ao próprio entendimento de Helvétius. Diderot estaria, ao defini-lo como paradoxal, considerando o interesse se não como a própria justiça absoluta, ao menos como guia para que nos aproximemos de uma justiça absoluta. Por outro lado, Diderot poderia estar desassociando interesse de justiça, apontando para a existência de uma justiça absoluta em si que, não possui relação necessária com o interesse. Veremos, no decorrer do texto, como algumas partes das *Refutações* iluminam essa questão. De todo modo,

---

<sup>74</sup> “Il y a une sympathie très marquée entre le diaphragme et le cerveau. Si le diaphragme se crispe violemment, l’homme souffre et s’attriste; si l’homme souffre et s’attriste, le diaphragme se crispe violemment: diaphragme, cerveau, organes peu connus” (Diderot, *Elementos de Fisiologia*, 2004, p. 341).

o paradoxo em pauta toca a formação das ideias morais no seguinte sentido: se há justiça absoluta e se ela é distinta do interesse, a forma como apreendemos conteúdos morais e agimos em relação aos demais não pode ser apreendida da forma como Helvétius a retrata, a partir de uma educação sensorial. Agora, se a justiça não é oposta ou separada do interesse, teremos o problema de como a apreensão da significação de justiça por todos os seres humanos poderia partir de sensações tão individuais. Em todos os casos, a apreensão de ideias morais e formas de agir a partir da sensação parecem insuficientes para explicar a conduta dos seres humanos.

Segundo Diderot, Helvétius teria falhado ao dizer que não há nada de natural para servir de base sobre o que é o justo ou injusto. Talvez, Diderot temesse que a justiça sem amparo natural fosse confundida com a conveniência do mais forte, ou do interesse mal compreendido. Considerar que a justiça é construída apenas socialmente e que não há base segura para ela pode apresentar um grande perigo. Deve haver uma lei primária que caracterize as ações que ultrapassam o princípio de prazer e que nos dê a possibilidade de combinar ideias para encontrarmos uma noção de justiça. Novamente, não há aqui uma ruptura, Diderot reconheceu os erros de Helvétius como a intenção de lutar com os preconceitos da sociedade<sup>75</sup>.

O último paradoxo, o dos prazeres como fim último das paixões, toca diretamente a conduta dos indivíduos. A simplificação dos objetivos de nossas ações e paixões traria, para Diderot, um problema para paixões que parecem ir contra a obtenção do prazer e, consequentemente, outras motivações para a formação das paixões, do caráter ou temperamento seriam esquecidas. Propomo-nos a apresentar aqui como um diferente olhar sobre o indivíduo e sua formação torna as diferenças palpáveis entre os autores.

### 3.3 GENIALIDADE

O gênio põe uma questão para a forma como a educação será posteriormente formulada. Sobre-tudo, ele põe uma questão a como se considera o ser humano. Se tem um gênio ou se é um gênio, se ele é fruto da natureza ou do acaso, se o esforço é inato ou não.

---

<sup>75</sup> O paradoxo sobre a educação será analisado de forma mais detalhada no próximo capítulo, mas toca diretamente na formação dos indivíduos. A crítica diderotiana frisa o poder aparentemente ilimitado da educação dada a igualdade entre os homens. A igualdade aqui será um ponto-chave, pois embasa o plano de educação institucional de Helvétius e toca em temas muito caros a Diderot, como o já mencionado gênio. Veremos no decorrer do capítulo que a noção de gênio em Helvétius é muito problemática para Diderot, chegando a ser perniciososa.

### 3.3.1 Helvétius — a construção da genialidade: como propiciar o desenvolvimento das ciências e das artes?

As atividades artística e cognitiva dependem do direcionamento da atenção que o indivíduo teve no decorrer de sua vida. É inegável a necessidade de exercício, estudo e meditação para o aprimoramento nessas áreas, mesmo quando se considera que o indivíduo tem uma aptidão inata ou prévia para ela. Dada a teoria de Helvétius, a atenção e o exercício contínuo tornam-se ainda mais relevantes para o desenvolvimento das habilidades necessárias. A questão é: como as paixões dos indivíduos e, conseqüentemente, sua atenção acabam por tomar as artes e as ciências como objeto?

Para responder à questão, precisamos esclarecer o que Helvétius entende por gênio e como é possível transformar um pupilo em um gênio. Sabe-se que o tema do gênio é muito caro ao período aqui estudado<sup>76</sup> e ao período que o antecede, seja no questionamento sobre o papel do gênio no desenvolvimento artístico e científico, seja na sua relação com o gosto para o desenvolvimento das mesmas artes. Trata-se de escolher entre o elogio da espontaneidade, da inventividade e da criação do novo, ou a métrica, o bom gosto, o regramento trabalhado durante anos de desenvolvimento cultural contínuo. Ali se opõem a cultura, representada pelo aprimoramento do gosto, e a natureza, representada pela criação desregrada e sem limitações do gênio. De todo modo, a relação entre gênio e gosto não foi negada e, no período, se intensificam os questionamentos sobre como se pode emular ou estimular o gênio. O gosto, entendido como o conjunto daquilo que foi realizado através dos tempos, pode ser um auxiliar da prática. Porém, deve-se tomar cuidado para que o gosto não abafe o frescor do gênio<sup>77</sup>.

Nesse cenário, o posicionamento de Helvétius sobre o gênio parece drástico, a ponto de ele considerar, por consequência, que aquele elemento indecifrável, a dádiva da natureza que

<sup>76</sup> Kamila Babiuki, em *O debate sobre o gênio no Iluminismo francês: o caso Diderot*, menciona que ocorre no iluminismo a passagem entre considerar um gênio algo sobrenatural, a parte do artista como algo que o próprio artista detém (cf. Babiuki, 2019, p. 6).

<sup>77</sup> Sem mencionarmos as acepções de genialidade que aparecem entre os antigos, podemos lembrar da acepção de Joseph Addison, em 1711, na *The Spectator*, em que a separação entre o gênio e o gosto é feita — tidos anteriormente como complementares por Longino e por outros autores que consideravam o regramento e a depuração das técnicas imitativas como auxiliares ao gênio — e marca a ideia de gênio na modernidade. Segundo Addison, era preciso atentar ao perigo do abafamento que o gosto poderia trazer à potência imaginativa e natural da individualidade do gênio. Ver: ADDISON, Joseph. On genius (n. 160, monday, 3 september 1711). *The Spectator, Volume 1. Eighteenth-Century Periodical Essays: Joseph Addison and Richard Steele*. Project Gutenberg, 2005. Voltaire, que escolhe a sutileza do bom gosto para regram a violência do gênio, retrata a genialidade desregrada na figura de Shakespeare, o que teria tornado sua obra baixa, violenta. Ver: BRANDÃO, R.. Voltaire sobre Shakespeare e Newton ou o gênio e o gosto nas artes e ciências. *Discurso*, 1(44), p. 161-188, 2014. Dubos defendia as características naturais da genialidade atribuindo-a a causas físicas. Ver: DUBOS, Jean-Baptiste (1670-1742). *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*. [Par J.-B. Dubos.]. 1740.

proporciona ao gênio um olhar diferenciado, se não for inexistente, é ao menos ineficaz para o desenvolvimento das ciências e das artes, e que aqueles considerados gênios pela história, como Newton, não difeririam dos homens comuns em formação orgânica, apenas teriam passado por acidentes no decorrer da vida que os fizeram desenvolver uma atenção diferente. Ou seja, para Helvétius, a genialidade também é um produto do meio.

Na introdução de *De l'Homme*, ao descrever os objetivos de sua filosofia, o autor diz que ela deve centrar-se no “princípio simples e produtivo de suas faculdades intelectuais e de suas paixões”<sup>78</sup> (Helvétius, 1795, p. 3, tradução nossa), a fim de estabelecer o grau de excelência que podem atingir nossas leis e a instrução, revelando a potência da educação.

Como já anunciado, a fonte das paixões não difere da das faculdades, o que fica claro quando o autor esclarece: “considero o espírito, a virtude e o gênio como produto da instrução”<sup>79</sup> (Helvétius, 1989, p. 44, tradução nossa). Primeiro, o gênio não possui uma facilidade inerente a ele para determinadas atividades. Segundo, não há distinção, no que se refere à formação humana, entre os campos moral, artístico ou cognitivo. Eles se originam a partir do mesmo princípio, como sabemos, a sensibilidade, que nos permite sermos seres educáveis. Por isso, o acaso terá grande importância, atuando como um professor.

Em *De l'Homme*, o acaso aparece repetidas vezes associado ao rumo da vida dos homens, a suas escolhas e ao desenvolvimento de suas faculdades, ideias e paixões. Uma de suas causas é o “encadeamento diferente de eventos, circunstâncias e de posições dos diversos homens”<sup>80</sup> (Helvétius, 1989, p. 309, tradução nossa), que seria capaz de modificar qualquer caráter. Também é a fonte de toda nova ideia. As suposições que um homem possa ter são efeitos de uma palavra, uma leitura, uma conversação, um acidente: nada além do acaso. A abrangência do acaso é destacada inclusive como algo que influencia a instrução do homem.

Tendo em vista que o homem é definido apenas como ser sensível que se desenvolve pelo contato com objetos externos, ele é então educado por esses objetos, definido apenas por acaso: “O acaso tem, sob nossa educação, uma influência necessária e considerável. Os eventos de nossa vida são frequentemente fruto dos menores acidentes”<sup>81</sup>. Aqui, ele aparece associado à nossa educação, mostrando a importância das circunstâncias para o desenvolvimento do indivíduo.

<sup>78</sup> “Dans l’homme j’ai regardé l’esprit la vertu et le génie comme le produit de l’instruction” (Helvétius, 1989, 44).

<sup>79</sup> “[...] j’ai regardé l’esprit la vertu et le génie comme le produit de l’instruction. (Helvétius, 1989, p. 44)

<sup>80</sup> “[...] l’enchaînement différent des événemens de circonstances et des positions où se trouvent les divers hommes (Helvétius, 1989, p. 309).

<sup>81</sup> “Le hasard a donc sur notre education une influence nécessaire et considerable. Les événemens de notre vie sont souvent le produit des plus petits hasards” (Helvétius, 1989, p. 71).

O caráter e o temperamento humanos são contingentes e dependem de uma infinidade de pequenos acidentes, não da formação material ou fisiológica. Pelos diferentes objetos com os quais ele tem contato, pelo diferente encadeamento de circunstâncias em que a vida humana altera a atenção pelos mesmos objetos, mesmo quando impostos aparentemente pela mesma educação (Helvétius, *De l'Homme*, 1989, p. 57-79). Essa interpretação não enfatiza, como d'Holbach, o contato com determinado clima ou alimentação, mas com os costumes e as leis sob as quais os homens desenvolvem-se; os prazeres e desprazeres com os quais se tem contato na formação cognitiva do ser humano.

Sobre a definição de gênio, poderíamos rapidamente concluir que, para um materialista sensualista, a fineza dos sentidos deveria ser muito relevante para o gênio. Se nos desenvolvemos a partir das sensações, sensações mais finas produziriam maiores feitos. Como já mencionamos, entretanto, Helvétius considera os homens semelhantemente bem-organizados iguais em possibilidades. Seres humanos são diferentes dos demais animais pela organização, mas, quando se compara seres da mesma espécie, esta diferença não é relevante devido a todos possuírem capacidades semelhantes de desenvolvimento. O autor retorna ao tema em *De l'Homme* quando trata da questão do gênio. A tese de que os homens difeririam em capacidade e pela fineza dos órgãos e dos sentidos é negada por Helvétius. O autor considera o desenvolvimento do espírito independente da fineza dos sentidos, dizendo que todos possuem o necessário para fazer grandes descobertas científicas, por exemplo. Para justificar-se, o autor escreve:

Mas, suponhamos em um homem um senso extremamente fino. O que lhe aconteceria? Que este homem provaria sensações desconhecidas aos homens comuns. Que ele sentiria o que um maior grau de fineza na organização não permite aos outros sentirem. Ele teria mais espírito? Não. Porque estas sensações seriam sempre estéreis no momento em que as comparamos, conservando sempre entre elas as mesmas relações. Suponhamos o espírito proporcional à fineza dos sentidos. Há verdades que não poderiam ser percebidas por mais que dez ou doze homens da Terra, os mais bem organizados. O espírito humano não seria então suscetível de perfectibilidade. Eu acrescentaria que estes homens tão finamente organizados chegariam necessariamente nas ciências a resultados incommunicáveis aos homens ordinários<sup>82</sup> (Helvétius, 1989, p. 204-205, tradução nossa).

---

<sup>82</sup> “Mais supposons dans un homme un sens extrêmement fin; qu’arriveroit-il? Que cet éprouveroit des sensations inconnues au commun des hommes; qu’il sentiroit ce qu’un moindre degré de finesse dans l’organisation ne permet pas aux autres de sentir. En auroit-il plus d’esprit? Non: parce que l’on les compare, conserveroient toujours stériles jusqu’au moment où l’on les compare, conserveroient toujours entr’elles les mêmes rapports. Supposons l’esprit proportionné à la finesse des sens. Il est vérités qui ne pourroient être apperçues que de dix ou douze hommes de la terre lee mieux organisés. L’esprit humain ne seroit donc point susceptible de perfectibilité. J’ajouterai même que ces hommes si finement organisés parviendroient nécessairement dans les sciences à des résultats incommunicables aus hommes ordinaires” (Helvétius, *De l'Homme*, 1989, p. 204-205, tradução nossa.) Este mesmo trecho será comentado por Diderot. Como veremos adiante, ele estaria entre os autores que atribuem ao gênio uma diferente organização física.

Essa passagem exalta alguns pontos importantes para Helvétius. É importante salientar que o autor está excluindo a possibilidade de associarmos a fineza dos sentidos à genialidade e, para isso, utiliza três pontos: o das relações, o da perfectibilidade e o da incomunicabilidade. O primeiro, talvez o mais problemático, é sobre as relações entre as sensações. O trecho aponta para a ideia de que o trabalho do gênio tem mais importância na relação que faz (ou descobre) entre as sensações do que nelas próprias. Sendo assim, o desenvolvimento do espírito depende mais das relações entre sensações que sentimos do que de sua fineza ou profundidade, já que o homem com sentidos mais finos teria proporcionalmente a mesma percepção da relação entre suas sensações que um ser humano comum. O segundo ponto, já conhecido, é o de que a tese criticada colocaria um empecilho ao desenvolvimento humano, uma vez que, se dependêssemos unicamente na fineza dos sentidos, não seríamos perfectíveis ou aperfeiçoáveis. Além disso, a grande importância do gênio destaca-se na sociedade. Ou seja, a incomunicabilidade de ideias ou sensações tão aprimoradas tornaria a vantagem natural vã para o desenvolvimento das ciências. Disso se segue que os homens considerados de gênio — que contribuíram para o desenvolvimento das ciências e das artes — não o são por um dom da natureza, já que, se assim fosse, não poderiam comunicar suas descobertas aos homens comuns. Eles são fruto de pequenas ou grandes circunstâncias e da instrução que delas receberam. Por isso a definição de gênio de Helvétius tem um caráter relacional muito forte. Não há genialidade sem a influência do meio e não há genialidade sem que ela influencie seu meio. Julga-se o gênio pelas relações que possui e pode proporcionar.

Qual é a diferença entre o gênio e o homem comum? Nenhuma além da atenção dedicada a uma única paixão:

Muitos filósofos adotam, sobre esse ponto [a origem do gênio], minha opinião. M. Bonet<sup>83</sup>, como eu, compara o gênio ao vidro ardente, que queima apenas em um ponto. O gênio, segundo nós, só pode ser produto de uma atenção forte e concentrada em uma arte ou uma ciência; mas a que reportar esta atenção? Ao gosto vivo, que sentimos por esta arte ou ciência. Ora, este gosto não é um puro dom da natureza. Nascemos sem ideias? Nascemos também sem gosto. Podemos então considerá-los como aquisições devidas às posições em que nos encontramos. O gênio é o produto distante dos eventos ou das circunstâncias que já mencionei<sup>84</sup> (Helvétius, 1989, p. 75, tradução nossa).

<sup>83</sup> Autor de *Essay analytique des facultes de l'ame*.

<sup>84</sup> “Plusieurs philosophes adoptent sur ce point mon opinion. M. Bonnet., comme moi, compare le génie au verre asdent qui ne brûle communément que dans un point. Le génie, selon nous, ne peut être que le produit d’une attention forte e concentrée dans un art ou une science; mais à quoi rapporter cette attention? au goût vif qu’on se sent pour cet art ou cette science. Or ce goût n’est pas un pur don de la nature. Nâit-on sans idées? on nâit aussi sans goût. On peut donc les regarder comme des acquisitions dues aux positions où l’on se trouve. Le génie est donc le produit éloigné d’événemens ou de hazards à ceux que j’ai cités. (Helvétius, 1989, p. 75, tradução nossa).

Não há, para Helvétius, uma privilegiada relação com a natureza, nenhuma excelência física que defina o gênio, apenas o hábito de dedicar-se atentamente, formado por uma paixão e aliado a circunstâncias favoráveis de desenvolvimento. Não há predisposição natural, o gênio é entregue aos costumes. Após enumerar uma série de acontecimentos que teriam despertado a genialidade e tornado ilustres nomes renomados como Racine ou Rousseau, Helvétius procura definir o gênio na comparação com o vidro ardente: ele queima em um só ponto, assim como a atenção do gênio é voltada apenas para uma ciência ou arte, a fim de nela atingir excelência. A atenção do gênio — o fogo — precisa ser direcionada, estimulada ou incentivada, já que não é natural. Exige exercícios e condições favoráveis para seu florescimento. Por esse motivo, conseguiríamos encontrar na história de cada gênio um momento, um ambiente ou um estímulo que direcionou sua atenção para aquele ofício específico.

Nota-se aqui que essa noção de gênio não difere em natureza da noção de gosto. Poderíamos dizer que Helvétius reduz o gênio — tal qual considerado por outros autores do período, uma força da natureza — ao gosto, não em sua potência criadora, mas na forma em que pode ser obtido. Na passagem acima, o gosto é descrito como a paixão por uma arte ou ciência, que, caso conte com uma forte atenção do indivíduo, pode tornar-se gênio. A passagem entre gosto e gênio é de intensidade ou de grau. Se o gosto por uma arte intensificar-se a ponto de direcionar a atenção fortemente para ela, poderemos ver surgir o gênio.

Não é possível objetar que Helvétius pretende que todos os indivíduos pensem da mesma forma. Ao contrário, a formação da atenção não pode ser a mesma entre dois indivíduos, porque as experiências não podem ser as mesmas entre dois indivíduos, mesmo que tenham recebido aparentemente a mesma educação. O livro — que é repleto de exemplos — tenta mostrar que a percepção de prazer e dor, se é entendida com neutralidade no início do processo, passa por uma metamorfose que delineará os indivíduos de formas diferentes pelo acaso. É ao acaso que ele atribui a diferença entre os seres humanos. Não são previsíveis, tampouco calculáveis, os ambientes em que os seres circulam, os outros seres com os quais se encontrarão, os objetos que estarão em seu caminho, o momento e a intensidade em que isso ocorrerá:

É uma punição ou um acaso semelhante que seguidamente decide o gosto de um jovem homem em pintar flores, dando-lhe algum conhecimento de sua beleza e, enfim, o amor das pinturas deste gênero. Ora, a quantas fatalidades e acidentes semelhantes a educação da infância não é submissa? E como imaginar que ela pudesse ser a mesma para dois indivíduos? Quantas outras causas opõem-se a que as crianças,



seja nas escolas, seja na casa dos pais, recebam as mesmas instruções!<sup>85</sup> (Helvétius, 1989, p. 64, tradução nossa).

A punição referida é a de permanecer em um quarto, provavelmente de castigo, que contém apenas um vaso de flores. A variabilidade das circunstâncias chega aos detalhes como a posição que duas pessoas ocupam em uma sala, ou as experiências anteriores a uma atual. Por esse mesmo motivo, não vemos os cidadãos com a mesma conduta moral, aptidão aos estudos ou às artes. Primeiro porque as experiências não são as mesmas para todos. Segundo porque as pequenas circunstâncias que formam os gênios estavam longe — e ainda estão — de serem acessíveis. O estudo árduo, o incentivo à prática, o cuidado com as ideias morais, esses três emuladores de gênios são raros e precisam enfrentar a contrariedade da educação de sua época (retornaremos a esse ponto no próximo capítulo). Helvétius percorre fatos da vida dos que foram considerados gênios para enumerar momentos em que foram levados a exercitar determinadas artes ou que tiveram a oportunidade de conquistar renome. É na ligação entre a atividade cognitiva, artística ou moral e os prazeres que a formação de um gênio — ou ao menos de cidadãos bem-instruídos — pode ocorrer. Seu projeto não falhará se nem todos se tornarem gênios, ao menos teremos cidadãos cada vez mais ilustrados.

Dada a variabilidade das circunstâncias, como é possível aceitar a indicação de Helvétius de que é possível incentivar e ampliar o gênio? Ele utiliza o exemplo de irmãos gêmeos expostos a uma educação muito semelhante, mas que obtêm diferentes resultados. Na justificativa dessas diferenças, o autor coloca o diferente afeto dos pais, dos mestres, as diferentes amizades, a saúde etc.:

Na carreira das artes e das ciências, que ambos [os gêmeos] percorreram no mesmo passo, se o primeiro é parado por uma doença qualquer e o segundo torna-se muito avançado em relação a ele, o estudo torna-se odioso. Uma criança perde a esperança de distinguir-se? É forçada a reconhecer um certo número de superiores a ele em determinado gênero? Ela se torna, nesse mesmo gênero, incapaz de trabalho e de uma aplicação animada. O próprio medo da punição é, então, impotente. Esse medo faz com que a criança contraia o hábito da atenção, faz com que ele aprenda a ler, faz com que ele execute tudo o que lhe é ordenado; mas ela não inspira esse ardor estudioso, a única garantia de grande sucesso. É a emulação que produz os gênios, e é o desejo de ilustrar quem cria talentos. Este é o momento em que o amor da glória se faz sentir em um homem e desenvolve-se nele, no qual podemos datar o progresso de sua mente.

---

<sup>85</sup> C'est une punition ou un hazard pareil, qui souvent décide le goût d'un jeune homme, en fait un Peintre de fleurs, lui donne d'abord quelque connoissance de leur beauté, enfin l'amour des tableaux de cette espece. Or à combien de hazards et d'accidens semblables l'éducation de l'enfance n'est qu'elle puisse être la même pour deux Individus? que d'autres causes d'ailleurs s'opposent à ce que les enfans, soit dans les colleges, soit dans la maison paternelle, reçoivent les mêmes instructions!

Eu sempre pensei que a ciência da educação talvez seja apenas a ciência dos meios para excitar a emulação<sup>86</sup> (Helvétius, 1989, p. 68, tradução nossa).

Esse trecho, apesar de longo, traz alguns detalhes que podem delinear o pensamento do autor sobre a genialidade e seu entendimento sobre o acaso. O primeiro detalhe — que será importante posteriormente — é a saúde ser colocada no âmbito das circunstâncias, e não em relação a uma saúde frágil própria da natureza de um indivíduo. Em segundo lugar, a prática capaz de formar gênios não é apenas disciplinar, mas envolve uma dimensão afetiva. Ele coloca a definição de educação como *emulação do gênio*, a inspiração do educando a esforçar-se mais para seu próprio prodígio. Isso se faz pela estima da glória, pelo forte desejo de instruir-se. A origem dos gênios que existem é das experiências que os levaram a tal emulação, circunstancialmente ou planejadamente.

### 3.3.2 Diderot: a ambiguidade do gênio

O gênio foi um tema muito trabalhado por Diderot. Nos escritos materialistas, bem como nos escritos estéticos, encontramos a recorrência do termo, mesmo que nem sempre acompanhado da recorrência de significado. Ora o autor pretende definir a genialidade, ora pretende colocar formas práticas de atingir a excelência do gênio. Aqui, trataremos não do gênio em determinada área, mas de limitar a origem da genialidade e diferenciá-la de sua prática.

Na *Encyclopédia* (Diderot, 2015), o verbete *Gênio (Filosofia e Literatura)* foi escrito por Saint Lambert. Acreditamos que, além da aceitação da publicação do verbete por parte de Diderot, temos alguns elementos análogos ao pensamento dele no que se refere à origem do gênio<sup>87</sup>. O gênio seria aquele que possui amplidão do espírito, força da imaginação e atividade da alma privilegiada. Seu privilégio estaria no fato de que sua alma, mais grandiosa, é tocada pelas sensações de *todos os seres* (Diderot, 2015, p. 323). Por isso, pelo interesse e imaginação

---

<sup>86</sup> “Dans la carrière des Arts et des Sciences que tous deux parcouroient d’abord d’un pas égal, si le premier est arrêté par quelque maladie, s’il laisse prendre au second trop d’avance sur lui, l’étude lui devient odieuse. Un enfant perd-il l’espoir de se distinguer? est-il forcé dans un genre de reconnoître un certain nombre de supérieurs? il devient dans ce même genre incapable de travail et d’une application vive. La crainte même du châtement est alors impuissante. Cette crainte fait contracter à un enfant l’habitude de l’attention, lui fait apprendre à lire, lui fait exécuter tout ce qu’on lui commande; mais elle ne lui inspire pas cette ardeur studieuse, seul garant des grands succès. C’est l’émulation qui produit les génies, et c’est le désir de s’illustrer qui crée les talents. C’est du moment où l’amour de la gloire se fait sentir à l’homme et se développe en lui, qu’on peut dater les progrès de son esprit. Je l’ai toujours pensé, la Science de l’éducation n’est peut-être que la Science des moyens d’exiter l’émulation” (Helvétius, 1989, p. 68).

<sup>87</sup> Não atribuímos total concordância de Diderot ao verbete, mas vemos que, no que se refere à caracterização do gênio artístico, há uma concordância.

mais vívidos, ele é capaz de atingir a representação do sublime. Saint Lambert diferencia gênio de gosto. Segundo ele,

O gênio é um dom puro da natureza, o que ele produz é obra de um momento. O gosto é a obra do estudo e do tempo, diz respeito a uma multidão de regras estabelecidas ou supostas, e permite a produção de belezas que apenas são convencionais (Diderot, 2015, p. 325).

Ora, tal divisão também pode ser vista pela ótica dos limites e relações entre natureza e sociedade. A natureza forneceria mais vivacidade às impressões do gênio do que às do homem comum. Já o estudo detido e as convenções sociais sobre o belo, por exemplo, fornecem o desenvolvimento do gosto, que pode trazer alguns entraves para a atividade do gênio, como o alto regramento dedicado à determinada área. Por isso, sendo fruto de um dom da natureza, o gênio lida com o momento, o contexto e o gosto de sua época, ao qual sua obra é apresentada, podendo parecer irregular, abrupto, selvagem, por estar mais próximo da natureza do que dos costumes.

Na filosofia e na ciência, o gênio também pode passar como falso, mas seu êxito é o de alcançar um voo maior em direção à verdade, mesmo que o pinte com tintas muito vívidas.

No entanto, Saint-Lambert aponta para um detalhe: o gênio que pode mostrar a maneira correta de conduzir os seres humanos em certas épocas não terá tanto êxito ao conduzi-los. Por isso, a extrema sensibilidade do gênio torna-o mais apto a fundar ou destruir Estados do que a mantê-los (Diderot, 2015, p. 328). Novamente, a natureza do gênio difere da manutenção e da estabilidade dos costumes. Saint-Lambert conclui:

Nas artes, nas ciências e na condução dos assuntos públicos, o gênio parece alterar a natureza das coisas: seu caráter espalha-se por tudo que toca; suas luzes, lançando-se para além do passado e do presente, clareiam o futuro. Ele toma a dianteira do século que não pode segui-lo, deixa para trás o espírito que o critica com razão, mas que em sua marcha regular jamais abandona a uniformidade da natureza (Diderot, 2015, p. 329).

A ambiguidade do gênio desvela-se quando é comparada com o gosto. Sua aparente rudeza e seu descompasso com as convenções aparentam evidenciar um distanciamento da natureza, quando, na realidade, são um mergulho nela. O gênio possui a capacidade, nessa sensibilidade alargada, de sentir melhor sua consonância com os demais seres e com outros tempos, por isso seu descompasso com a sociedade.

Em *O paradoxo do comediante*<sup>88</sup>, o diálogo trata do ofício do comediante, em específico, do bom comediante, daquele que é capaz de imprimir no coração dos espectadores as paixões que está representando. Demarca-se que o bom comediante em cena não experimenta a sensação que representa; ao contrário, utiliza-se de sangue frio para não ser levado pela paixão, o que o torna mais apto a imitá-la detalhadamente. A genialidade dele alcança sua excelência não no furor do entusiasmo, mas no controle regrado deste e na detida observação dos sinais das paixões. Contudo, a prática do estudo do homem medíocre não pode atingir o nível de observação e de frieza que o gênio é capaz de atingir:

Compete à natureza dar as qualidades da pessoa, a figura, a voz, o julgamento, a sutileza. Compete ao estudo dos grandes modelos, ao conhecimento do coração humano, à prática do mundo, ao trabalho assíduo, à experiência e ao hábito do teatro aperfeiçoar o dom da natureza (Diderot, 1973. p. 353).

O dom da natureza, a genialidade, deve ser exaltada e estimulada pelo estudo e pelo hábito da arte em questão. Ao comediante cabe uma prática muito específica para que se aprimore sua função, mesmo que a natureza o tenha agraciado com certa facilidade para com ela. Poderíamos concluir, por extensão, que o ambiente em que o gênio vive pode influenciá-lo a levar a cabo sua destinação natural ou levá-lo ao fracasso em uma prática à qual não foi destinado. Nessa dinâmica entre natureza e cultura/sociedade, é possível encontrar menção à relação entre o corpo e o estado dos seres humanos, como é o caso desta definição de sensibilidade:

A sensibilidade, conforme a única acepção concedida até agora ao termo, é, parece-me, esta disposição companheira da fraqueza dos órgãos, consequência da mobilidade do diafragma, da vivacidade da imaginação, da delicadeza dos nervos, que inclina alguém a compadecer-se, a fremir, a admirar, a temer, a perturbar-se, a chorar, a desmaiar, a socorrer, a fugir, a gritar, a perder a razão, a exagerar, a desprezar, a desdenhar, a não ter qualquer ideia precisa do verdadeiro, do bom e do belo, a ser injusto, a ser louco (Diderot, 1973. p. 389).

Essa passagem poderia estar nas *Refutações*, por questionar a importância e o que se entende por sensibilidade em Helvétius. No entanto, Diderot descreve aqui a sensibilidade — que possui origem orgânica — a ser controlada pelo ator. O ator excelente é aquele capaz de fazer bom uso de sua sensibilidade, controlar a mobilidade de seu diafragma e manter a frieza necessária para não ser afetado pela sensação que deve imitar, a fim de que sua atuação não

---

<sup>88</sup> Temos em mente que o paradoxo sobre o comediante destina-se à prática do ator e não ao gênio em geral; contudo, como aponta Marilena Chauí, na tradução do texto apresentada na coleção Os Pensadores, existem indícios de que a obra possa apresentar uma “teoria geral da sensibilidade”, tese apresentada por alguns comentaristas. Dispomo-nos aqui apenas a apresentar de forma exemplar a dinâmica entre a natureza do gênio e sua prática, desenvolvida em seu meio. Ver: DIDEROT, D. O paradoxo do Comediante. In: *Diderot*. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Abril, 1973, p. 352.

seja alterada e possa sempre tocar os demais. Se a fibra de seu diafragma for muito mole, mais árdua é a missão de que o sangue frio possa controlar um possível ataque passional<sup>89</sup>. Franklyn Matos, em *A cadeia e a guirlanda* (2001), conclui que Diderot separa a definição de gênio da execução da tarefa do gênio. Sendo assim, o hábito do estudo das diversas faces das paixões humanas seria o papel do meio do gênio ator. Porém, sua pronta capacidade de leitura dessas faces origina-se de capacidades anteriores ao aprendizado, diferenciando medíocres e gênios. Natureza e cultura operam, ou devem operar, em continuidade para a efetivação do talento do gênio. A cultura pode tornar-se um obstáculo para o que a natureza havia preparado, trazendo, entre as esferas, a necessidade de cumplicidade, mas também a possibilidade de um atrito.

Além desta aparente ambiguidade da figura de gênio, temos a que foi descrita nas *Refutações*, da concepção de gênio como propensão dada pela natureza, mas como uma criação monstruosa, que parece escapar à regularidade. É essa monstruosidade, como uma *deformidade às avessas*, que lhe dá um modo único de ver o mundo e o direciona a determinado ofício, ciência ou arte. Em *Elementos de Fisiologia*, o gênio aparece associado a estados específicos da organização física:

A prontidão é a marca do gênio. Esse homem é inepto em tal estado e destaca-se em outro. Se alguém vê a coisa como é na natureza, é filósofo. Se formamos o objeto de uma escolha de partes dispersas, o que faz delas a sensação mais forte na imitação do que teria sido na natureza, é poeta (Diderot, 2004, p. 290).

Um direcionamento a uma forma de saber ou expressão que é típica, ágil, em um indivíduo caracteriza o gênio<sup>90</sup>.

Quando a genialidade surge como um lapso, um momento único de um ser que na realidade não é gênio, ela aparece associada a uma afetação dos órgãos que lembra muito o delírio: “os exemplos de homens idiotas no estado de sanidade e de plena vivacidade de espírito e eloquência durante a febre não são raros. É que todos os talentos que supõem o entusiasmo tocam a loucura. O entusiasmo é uma espécie de febre” (Diderot, 2004, p. 145). O entusiasmo, que já

---

<sup>89</sup> Alguns elementos do verbete *Gênio* escrito por Saint Lambert são encontrados também no paradoxo sobre o comediante. Além da já mencionada necessidade do estudo e do controle do entusiasmo, vemos a significação de gênio, em geral, como o bom imitador da natureza, que a ela observa com primor, que no verbete seria um contato privilegiado com a natureza (cf. Diderot, 1973, p. 360).

<sup>90</sup> A memória também exerce uma importante função, tanto na conduta quanto na genialidade: sua extensão e vigor podem permitir sensações mais vívidas e, conseqüentemente, uma conduta mais atenta com seu passado ou uma interpretação dos objetos que o cercam mais precisa: “La mémoire est une source de vices et de vertus. Elle est accompagnée de peine et de plaisir. Un son de voix, la présence d’un objet, un certain lieu et voilà un objet, que dis-je, un long intervalle de ma vie rappelé. Me voilà plongé dans le plaisir, le regret ou l’affliction. Cet empire s’exerce soit dans l’abandon de soi, soit dans le milieu de la distraction. La mémoire est-elle la source de l’imagination, de la sagacité, de la pénétration, du génie? La variété de la mémoire fait-elle toute la variété des esprits? On a beau voir, entendre, goûter, flairer, toucher, si l’on n’a rien retenu, on a reçu en pure perte” (Diderot, 2004, p. 302).

havia sido considerado de grande importância para caracterizar o gênio em escritos estéticos, aparece aqui como um tipo de febre que, ao acometer um indivíduo, pode levá-lo à genialidade. Se o entusiasmo for próprio dele em vez de ser fruto de uma alteração corpórea momentânea, essa febre torna-se característica de um indivíduo, e aí temos o gênio<sup>91</sup>. Nesse sentido, a genialidade não depende do estudo, da força de vontade, e sim de uma predisposição a dedicar-se exclusivamente a uma arte ou ciência, a ponto de tornar-se capaz de grandes feitos. Disto, Diderot conclui, como vimos também nas *Refutações*, que é impossível ao estúpido forjar o gênio, por faltar-lhe entusiasmo, salvo em casos próximos ao delírio. Aqui, a neutralidade da genialidade, tão cobiçada para o exercício do bom ator, não aparece e dá lugar a uma designação que coloca, gênio e estúpido, ambos como deslizamentos da natureza. Há na genialidade um ponto de contato com a loucura. Ambas as condições fogem do grau de normalidade dos medíocres, atingindo extremos. São monstros.

Vemos que, apesar da necessidade da concentração e da dedicação para que o gênio possa de fato desenvolver-se, a possibilidade de tornar-se um gênio e a origem da genialidade estão ligadas a uma propensão natural da sensibilidade ao desenvolvimento da genialidade, podendo ser ou não estimulada pelo meio. Deve haver, para que a genialidade aflore, uma continuidade entre a propensão natural e o meio apropriado, que, como veremos no próximo capítulo, pode ser estimulada pela sociedade. Demarca-se uma distinção, em relação a Helvétius, em que há total ausência de uma propensão anterior a qualquer estímulo externo, onde o meio é o grande agente para fazer surgir a genialidade. Este tema será objeto de muitos comentários nas *Refutações*, como veremos em breve.

### 3.4 A MONSTRUOSIDADE DO GÊNIO: OS DEGRAUS INSUPERÁVEIS DA NATUREZA

Sobre a ideia de Helvétius mencionada anteriormente — de que o gênio é produto da educação —, Diderot diz que é falsa e que a experiência o comprova. Contudo, supondo um diálogo direto com Helvétius, o autor faz uma ressalva:

- P 3.** — Eu considero o espírito, o gênio e a virtude como produto da instrução...  
 — Apenas?  
 — Essa ideia sempre me pareceu verdadeira.  
 — Ela é falsa, e é por esta razão que não será jamais provada.

<sup>91</sup> “Voilà une nouvelle définition de ce qu’est le ‘génie’ dans la perspective de la physiologie matérialiste: la ‘volonté’, le savoir, la conscience *ne sont rien* — n’agissent effectivement que sous l’impulsion de déterminations hétéronomes — et l’organisation ‘*fait tout*’” (Quintili, 2004, p. 60).

- Compreendo que a educação tem sobre o gênio, sobre o caráter dos homens e dos povos mais influência do que se crê.  
 — É tudo que posso lhe conceder<sup>92</sup> (Diderot, 2010, p. 456, tradução nossa).

De início, há uma influência do meio sobre o gênio, mas ele não pode ser o produtor da genialidade. O autor é mais explícito ao tratar a influência da organização física nas capacidades dos seres humanos. Helvétius considera que todos nascem ignorantes, mas não estúpidos. Sobre isso, Diderot comenta que alguns dos homens nascem, sim, estúpidos, enquanto outros nascem com capacidades mais avançadas. “A estupidez e o gênio ocupam as duas extremidades da escala do espírito humano. É impossível deixar a estupidez e muito fácil deixar a genialidade”<sup>93</sup> (Diderot, 2010, p. 457). Além de atribuir a estupidez ou a genialidade ao âmbito natural, um ponto interessante do trecho é a menção de Diderot a uma escala do espírito humano. Mostra-se aqui a consequência da negação da igualdade primária entre os seres humanos. Como mencionamos no primeiro capítulo, para Diderot, é um erro que Helvétius considere as diferenças físicas determinantes apenas entre espécies — no caso, entre nós e os demais animais. Uma vez reconhecida essa diferença, ela é relevante na diferenciação entre quaisquer indivíduos. Por isso, a escala do espírito humano possui os menos aptos à excelência — os estúpidos — e os mais aptos — os gênios. Aqui também o autor indica onde seria colocada a influência do meio sobre o gênio. Enquanto o grau da estupidez é incontornável, o da genialidade pode ser perdido se não houver estímulo do meio para o desenvolvimento de um talento, por exemplo. Isso não significa que o meio pode formar um gênio, apenas que será indiferente a genialidade do indivíduo que estiver no topo da escala natural do espírito humano, caso ele não tenha condições para seu desenvolvimento, tornando-o um indivíduo medíocre como tantos outros.

Tratar indivíduos de níveis diferentes da escala da mesma forma, esperando a melhora de ambos, poderia trazer alguns problemas:

Há entre cada nível [da escala] um pequeno degrau impossível de se ultrapassar, e para corrigir a desigualdade natural, é preciso um trabalho obstinado de um lado e uma negligência quase contínua do outro.  
 O homem que a natureza colocou sobre seu nível sustenta-se sem esforços. O homem que é lançado a um nível superior àquele que a natureza o colocou cambaleia e está

<sup>92</sup> “P. 3 *J'ai regardé l'esprit, le génie et la vertu comme le produit de l'instruction.* — Seule? — Cette idée me paraît toujours vraie. — Elle est fautive, et c'est par cette raison qu'elle ne sera jamais assez prouvée. — On m'a accordé que l'éducation avait sur le génie, sur le caractère des hommes et des peuples plus d'influence qu'on ne l'aurait cru. — Et c'est tout ce qu'on pouvait vous accorder.”

<sup>93</sup> “La stupidité et le génie occupent les deux extrémités del'échelle de l'esprit humain. Il est impossible de déplacer la stupidité; il est facile de déplacer le génie”.

sempre desconfortável. Ele medita profundamente o problema que outro resolve enquanto enlaça um embrulho<sup>94</sup> (Diderot, 2010, p. 458, tradução nossa).

Ao supor que o esforço criará um gênio, não se faz mais do que colocar indivíduos estúpidos ou medíocres em uma situação desconfortável e ineficaz. A dinâmica entre a natureza e o meio para superar tal situação deveria ser tão específica que é impossível pensarmos em sua realização. Aqui, a desigualdade natural ganha um grande peso, em que o meio pode apenas auxiliar ou prejudicar a genialidade, enquanto os demais indivíduos deveriam respeitar os limites de suas capacidades<sup>95</sup>. A igualdade dos indivíduos no meio, mesmo por intermédio de um trabalho obstinado para superar as desigualdades naturais, dependeria de uma ausência ou da anulação da natureza individual, o que seria perigoso.

### 3.5 MORAL

#### 3.5.1 Helvétius — a formação das ideias morais e da conduta dos indivíduos

Na formulação das ideias morais que basearão a conduta, o indivíduo compara suas percepções de prazer e dor com a situação que lhe ocorre para saber como agir. Aparentemente, nada garante que ele não aja apenas para seu próprio benefício em detrimento dos demais. Isso pode ocorrer com o indivíduo que não recebeu uma educação moral, ou com o que recebeu uma educação deturpada e só teve benefícios prejudicando os demais (como a religiosa, que boicota os desejos, ou a autoritária, que privilegia determinada hierarquia). Porém, no caso da educação moral regulada pelo interesse geral, o indivíduo percebe a importância da sociedade para que seus prazeres e suas necessidades sejam alcançados.

As ideias morais também são geradas a partir do meio, mas sofrem de um problema talvez maior do que o mencionado nas ciências e as artes. Além da escassez de estímulo para tal área, que também ocorre com as ciências e as artes, os cidadãos enfrentam contradições nos preceitos morais:

---

<sup>94</sup> “Il y a entre chaque échelon un petit degré impossible à franchir, et pour pallier l'inégalité naturelle, il faut un travail opiniâtre d'un côté, et une négligence presque aussi continue de l'autre. L'homme que la nature a placé sur son échelon s'y tient ferme et sans effort. L'homme qui s'est élancé sur un échelon supérieur à celui qu'il tenait de la nature, y chancelle, y est toujours mal à son aise; il médite profondément le problème que l'autre résout tandis qu'on lui attache des papillottes.”

<sup>95</sup> “*Cuide de si mesmo... Preguiçoso...* Se Helvétius tivesse pesado bem estas expressões de caráter, anteriores a toda educação, da época dos ossículos, teria sentido que é a natureza que fez estas crianças assim, e não a lição. A arte de transformar chumbo em ouro é uma alquimia menos ridícula que a de fazer um régulo do primeiro vindo. Todas as linhas do autor não passam do pó da projeção” (Diderot, *Réfutations d'Helvétius*, 1877, p. 280, tradução nossa).



Os preceitos da educação serão incertos e vagos enquanto não se reportarem a um fim único. Qual pode ser esse fim? A maior vantagem pública, ou seja, o maior prazer e maior felicidade do maior número de cidadãos. E se perdem este objetivo de vista? Erram aqui e ali nos caminhos da instrução. A moda é seu único guia. Eles a apreendem para tornar seu filho um músico, precisam pagar um professor de música e ignoram que para lhe dar ideias natas de virtude é preciso, paralelamente, pagar um professor de moral. Enquanto uma mãe é encarregada da educação de sua filha, ela lhe diz pela manhã, colocando seu batom, que a beleza não é nada, que a bondade e os talentos são tudo. Neste momento, entram no banheiro da mãe. Cada um repete à pequena filha o quanto ela é bonita. Ninguém diz nenhuma vez no ano sobre seus talentos e sua humanidade. Além disso, as únicas recompensas prometidas à sua aplicação, às suas virtudes, são adornos, e, no entanto, queremos que a menina seja indiferente a sua beleza. Que confusão uma tal conduta deve colocar em suas ideias!<sup>96</sup> (Helvétius, 1989, p. 88, tradução nossa).

O autor comenta a educação moral das mulheres no trecho mencionado acima. A incongruência das práticas frente à teoria e o baixo estímulo ao estudo ou à moralidade é que têm tornado parte das mulheres de seu período frívolas. Se fossem estimuladas à virtude e aos grandes feitos, seria diferente. É pelos erros na educação das meninas, principalmente nas contradições, que encontramos a origem de as mulheres serem muito raramente associadas à genialidade, como veremos no próximo capítulo.

Então, a prática da virtude (como as ciências e as artes) é estimulada pelo artifício da educação, que, nesse âmbito (domiciliar), funcionaria como uma regulação da relação social. Mesmo que seja artificial, a educação baseia-se no natural movimento que ocorre dos seres humanos à sociedade para a manutenção da vida. Os primeiros humanos teriam se agrupado para manter-se seguros contra predadores e, a partir das experiências, teriam percebido que seus prazeres são maximizados na convivência em grupo.

---

<sup>96</sup> “Les préceptes de l'éducation seront incertains et vagues, tant qu'on ne les rapportera point à un hut unique. Quel peut être ce but ? le plus grand avantage public, c'est — à — dire le plus grand plaisir et le plus grand bonheur du plus grand nombre des citoyens. Les parens perdent — ils cet objet de vue, ils errent çà et là dans les voies de l'instruction. La mode seule est leur guide. Ils apprennent d'elle que pour faire de leur fille une musicienne, il faut lui payer un maître de musique et ils ignorent que, pour lui donner des idées nettes de la vertu, il faut pareillement lui payer un maître de morale. Lorsqu'une mère s'est chargée de l'éducation de sa fille, elle lui dit le matin, en mettant son rouge, que la beauté n'est rien, que la bonté et les talents sont tout (1). On entre en ce moment à la toilette de la mère; chacun répète à la petite fille qu'elle est jolie: on ne la loue pas une fois l'an sur ses talens (2) et son humanité. D'ailleurs, les seules récompenses promises à son application, à ses vertus, sont des parures: et l'on veut cependant que la petite fille soit indifférente à sa beauté. Quelle confusion une telle conduite ne doit- elle pas jeter dans ses idées!” (Helvétius, 1989, p. 88). Por esta passagem, como veremos no próximo capítulo, já podemos demarcar que Helvétius aponta aos erros na criação das meninas, que têm as afastado das ciências e das artes e que muito raramente são associadas à genialidade.

### 3.5.2 Metamorfose do interesse: a construção do interesse geral a partir das relações sociais entre seres sensíveis

Além das contradições da instrução moral, um empecilho para a virtude dos cidadãos é a má compreensão do que significa interesse. Suas bases, assim como boa parte da teoria de Helvétius, teriam uma raiz ancestral ligada aos sentidos, a necessidade física:

Para engajá-lo a semear, era necessário que a colheita pertencesse ao agricultor. Para esse fim, os cidadãos fizeram entre eles convenções e leis. Essas leis fortaleceram os laços de uma união baseada em suas necessidades, foi efeito imediato da sensibilidade física. Mas a sociabilidade deles não pode ser considerada uma qualidade inata, uma espécie de bela moral? O que a experiência nos ensina sobre isso é que tanto no homem como no animal a sociabilidade é efeito da necessidade. Se o que se defende reúne em um rebanho ou sociedade os animais de pasto, como bois, cavalos, etc., a necessidade de atacar, caçar e lutar contra a presa, similarmente, reúne animais carnívoros, como raposas e lobos<sup>97</sup> (Helvétius, 1989, p. 181-182, tradução nossa).

A necessidade que une os seres humanos forma o interesse geral que delineará a sociedade. A necessidade que sentimos de proteção — como os animais sentem — desperta nosso desejo de união com outros seres humanos, assim como a certeza de que o ganho do trabalho do agricultor será revertido a si próprio inspira-o a semear<sup>98</sup>. Pode ser que esse sentido de necessidade esteja deturpado frente à maior complexidade das relações sociais, mas ele permanece como fundo comum das ações humanas. Resta aos que pretendem melhorá-la conscientizar os cidadãos dessa necessidade e da benfeitoria que o bem do próximo pode trazer.

O interesse<sup>99</sup> mantém-se mesmo com todas as metamorfoses que pode sofrer por conta da variabilidade das paixões. É o pano de fundo que todos os homens recebem igualmente da

<sup>97</sup> “Pour l'engager à semer, il fallait que la récolte appartînt à l'agriculteur. A cet effet, les citoyens firent entre eux des conventions et des lois. Ces lois resserrèrent les liens d'une union qui, fondée sur leurs besoins, était l'effet immédiat de la sensibilité physique. Mais leur sociabilité ne peut — elle pas être regardée comme une qualité innée, une espèce de beau moral ? Ce que l'expérience nous apprend à ce sujet, c'est que, dans l'homme comme dans l'animal, la sociabilité est l'effet du besoin. Si celui de se défendre rassemble en troupeau ou société les animaux pâtreurs, tels que les bœufs, les chevaux, etc., le besoin d'attaquer, chasser et combattre leur proie, réunit pareillement en société les animaux carnassiers, tels que les renards et les loups” (Helvétius, 1989, p. 181).

<sup>98</sup> Como é que a melhora de vida de um camponês poderia auxiliar a vida de um aristocrata? Segundo Helvétius, a ociosidade em demasia vai contra a fermentação das paixões, fazendo com que o indivíduo passe de um pico de prazer a um pico de tédio, reconhecido como uma dor. Os momentos de inércia e prazer exacerbados são prejudiciais no sentido de que não levam à felicidade, pelo contrário. Sendo assim, um uso do tempo dividido entre atividades para saciar as necessidades, desenvolver suas faculdades e alcançar prazeres é o ideal. Isso aponta para toda uma reforma social em que o camponês ou trabalhador passaria não só a dedicar-se ao seu árduo sustento e tampouco o aristocrata dedicaria seu tempo apenas aos prazeres frívolos (Helvétius, 1989, p. 88).

<sup>99</sup> Poderíamos criticar o autor por dar uma significação perniciosa ao gênero humano em geral, ao dizer que tudo que nos move é o interesse. Isso apenas se considerarmos o interesse algo vil, que prejudicará os demais sempre que necessário para o próprio benefício, visão que tem aval na teoria da época, se pensarmos em autores como La Rochefoucauld, mencionado por Helvétius e Bernard Mandeville, autor de *A Fábula das Abelhas* — dos

sensibilidade: “o leitor esclarecido sentirá que tomo esta palavra [interesse] em um sentido mais extenso e que a aplico geralmente a tudo o que nos pode proporcionar prazeres ou nos evitar dores” (Helvétius, 1973, p. 202). O interesse assim colocado pelo autor pode ser reduzido ao princípio da sensibilidade física, pois o ser humano é sensível e desenvolve o interesse que o guiará em suas ações, como uma categoria intermediária entre paixão e a razão no que diz respeito à motivação humana. O termo traria algumas vantagens para a regulamentação moral. A primeira delas é a de uma neutralidade moral; a segunda é de previsibilidade e constância. O interesse funciona como via correta de conduta, que, quando é conhecida, permite prever e calcular as formas de agir<sup>100</sup>. A terceira seria a possibilidade de articulação entre os interesses pessoais, formando o interesse geral.

Segundo Jacques Domenech, Helvétius é “o primeiro que fundou a moral sobre a base inabalável do interesse pessoal” (1989, p. 35). Haveria uma necessidade primordial na fundamentação da moral a partir do interesse: coadunar os interesses pessoais para que se possa viver em sociedade: “Em matéria de moral como em matéria de espírito, é o interesse pessoal que dita o juízo dos indivíduos e o interesse geral que dita o das nações” (Helvétius, 1973, p. 203). A citação mostra-nos que, nos âmbitos em que as influências que sofremos são incontornáveis e onde o acaso rege nossa formação social, impera a relação entre o interesse individual e o interesse geral, ou, talvez, a relação entre sensibilidade e moral. Porém, como, diante das constatações de variabilidade, pluralidade e maleabilidade, seria possível a conformidade sobre o que se considera interesse geral?

O interesse geral e o interesse pessoal devem estar articulados e não podem ter grandes discordâncias. Para que a moral fundamentada no interesse pessoal possa ser posta em prática, o interesse geral não pode estar em confronto com o interesse pessoal — ao contrário, deve ter estreita ligação com ele. Tal ligação entre o interesse pessoal e o interesse geral é o que Domenech chama de *interesse bem compreendido* (Domenech, 1989, p. 35). Trata-se, então, de que

---

*vícios privados ao benefício público*. Aí, a busca pelas próprias necessidades aparece como uma raiz perniciosa do ser humano, mas verdadeira. Se vemos os escritos sobre o termo interesse, inclusive na *Enciclopédia*, encontraremos uma acepção semelhante. Hirschmann, entretanto, comenta que Helvétius teria sido o primeiro a operar uma modificação no termo, concedendo a ele *neutralidade*. Destituído de seu significado pejorativo, o interesse parecia algo muito mais palpável e mais fácil de ser regulamentado do que as teorias de controle das paixões, estas consideradas naturalmente mais difíceis de serem controladas, e sem a frieza e rigidez da razão sozinha (Hirschmann, 1979, p. 34). Essa mudança é de grande importância, já que o interesse passa a não mais precisar ser abafado ou regulado a partir do comércio, mas passa a ser incentivado e religado à comunidade dos indivíduos. A grande questão é como reunir tantos interesses conflitantes em um só, o que nos auxilia a entender a importância da formulação das ideias morais para Helvétius.

<sup>100</sup> Segundo Hirschmann (1979, p. 52), essas vantagens passaram a ser notáveis com a associação direta do interesse com a obtenção de lucro, significação que Helvétius rejeita desde *De l'Esprit*. Por isso, a ênfase que Helvétius dará é na articulação de interesses pessoais para que se atinja o interesse geral.

se compreenda o princípio do interesse de forma mais ampla, se ultrapasse a noção de interesse pessoal e se atinja o âmbito público. Assim, o interesse pessoal que se refere ao indivíduo não pode ser visto desconectado dos interesses dos demais, pois, se assim fosse, ele não teria sua completude. Do mesmo modo, o interesse geral só pode ser definido como a conjunção entre interesses pessoais.

### 3.5.3 Helvétius — a metamorfose das paixões e a vivacidade da sociedade: a formação do interesse geral

As paixões devem ser reguladas para proporcionarem equilíbrio e longevidade à vivacidade: “Para Helvétius, na política, o equivalente da força vital que sustenta organismos vivos é a paixão” (Force, 2009, p. 110, tradução nossa). A competição entre paixões internas no coração dos homens coloca-os em movimento, a competição entre as paixões dos homens em sociedade também proporciona movimento à vida política. O grau de paixões de um corpo político<sup>101</sup> determinará sua vivacidade.

Vemos que o que reúne a natureza — a vivacidade, fertilidade, prosperidade — à sociedade — corpo político de cidadãos — é a relação entre esses seres ser voltada ao aumento de prazeres e da possibilidade de todos saciarem suas necessidades básicas e atingirem a felicidade. Isso só ocorre por uma reunião que exige o artifício para que não seja deturpada: a dos interesses pessoais ao interesse comum. Por isso o meio em que um indivíduo se desenvolve é tão influente em suas concepções morais. Para Helvétius, a natureza reverbera na regulamentação da sociedade pelo apelo ao prazer, e será mantida pela reunião e pela fermentação desses prazeres.

Ao percorrer a obra de Helvétius, podemos destacar alguns pontos importantes que serão considerados na crítica diderotiana. Tanto a formação da noção de moralidade do indivíduo quanto seu desenvolvimento cognitivo ou artístico dependem da interação com o meio em primeira instância, dada a primazia da busca pelo prazer. Sendo assim, o ser humano é levado a formar-se por sua relação com o prazer e a dor, a partir de suas experiências sensíveis — prazer este que se desenvolverá em outras formas de prazer, mesmo que tenha sempre o prazer físico como base. Dada tal base, as ações do ser humano podem levá-lo a desenvolver uma boa

---

<sup>101</sup> O exemplo dado por Helvétius para mostrar como essa vivacidade afeta o funcionamento social é o de como ela opera em diferentes formas de governo, que lidam com as paixões de forma diferente. O Estado despótico privilegia o equilíbrio pelo abafamento das paixões, o que não consegue prolongar essa vivacidade, causando a insatisfação dos indivíduos, tornando árduo o alcance da felicidade. Nesse Estado, a fermentação é diminuta, impossibilitando seu crescimento e avanço. O Estado que privilegia o comércio exalta as paixões individuais e consegue equilíbrio pela troca: “À que causa atribuir a extrema potência da Inglaterra? Ao movimento, ao jogo de todas as paixões contrárias” (Helvétius, 1989, p. 141, tradução nossa).

conduta e à obtenção de habilidades, se houver uma relação saudável com o meio que o cerca, que tragam a ele felicidade.

Disso decorre que as noções de virtude justiça são reguladas pela reunião dos interesses do indivíduo, o interesse geral. É por isso que a noção de justiça não tem fonte metafísica. Ao contrário, depende da sociedade e da realização da felicidade dos indivíduos para que seja avaliada. Se a ligação entre o interesse particular e o interesse geral for feita sem prejuízo para ambas as partes, teremos uma sociedade justa e que faz florescer entre seus membros as habilidades cognitivas, artísticas e a virtude.

Para expandirmos a busca do prazer do indivíduo e torná-la benéfica para o grupo de seres que convive em sociedade, é preciso adequar o interesse individual ao interesse geral por intermédio de meios que apresentaremos no próximo capítulo. Essa perspectiva, que posteriormente foi associada ao utilitarismo, exige que a igualdade presente na natureza dos indivíduos seja preservada na sociedade, caso contrário os interesses não poderão entrar em acordo. Sendo assim, a igualdade é condição necessária para uma sociedade justa, na perspectiva de Helvétius. Esta tese traz alguns pontos, considerados frágeis em sua base e perigosos em suas consequências, que Diderot menciona em sua crítica.

### 3.6 DIDEROT E AS IDEIAS MORAIS

Tanto a excelência na arte ou na ciência quanto a conduta e os julgamentos morais que um ser humano exerce fazem parte de seu desenvolvimento. Todavia, nem sempre são os mesmos elementos que contribuem para um e outro desenvolvimento. Em *O Sobrinho de Rameau*, vemos a oposição entre a figura do gênio, com uma sensibilidade refinada, e a figura que é incapaz de sentir prazer pelo conhecimento da moral, no caso o mesmo indivíduo:

EU — Como é possível que com um tato tão fino, uma sensibilidade tão aguçada para as belezas da arte musical sejais tão cego para as belas coisas da moral, tão insensível aos encantos da virtude? ELE — Aparentemente porque parece haver para elas um sentido que não tenho, uma fibra que não me foi dada ou que é tão frouxa que não adianta beliscá-la porque não vibra. Ou talvez porque tenha vivido sempre entre bons músicos e má gente, e, assim, meu ouvido tornou-se muito fino e meu coração, surdo. E depois parece que a raça também conta. O mesmo sangue corre nas veias de meu pai e de meu tio. A molécula paterna deve ter sido dura e obtusa e esta maldita primeira molécula deve ter sido assimilada por todo o resto (Diderot, 1973c, p. 181).

O sobrinho, ao explicar o que afastaria sua imensa capacidade mimética de sua capacidade moral, atribui tanto causas físicas como sociais. São três suposições: a primeira, de que ele não possui uma fibra que o faria desenvolver a moral; a segunda, de que foi o meio em que

viveu que o tornou assim. A terceira vem separada das duas primeiras, parecendo carregar um peso diferente. Se pudermos associar as causas, veremos que uma molécula paternal dura e obtusa ocasionaria a ausência da fibra. Associado a isso, temos um meio ambiente que não estimula o indivíduo a desenvolver suas virtudes, e sim seus vícios. Dessa fórmula surgiria tal indivíduo como o sobrinho. No entanto, mesmo que essas causas estejam ali enumeradas separadamente e não associadas, podemos conceber que são causas possíveis para a falta de tato moral do sobrinho. Sendo assim, a origem da moralidade não é apresentada de forma clara, distinta ou única.

O interesse de Diderot sobre a moralidade e a noção de justiça aparece em vários de seus escritos, seja nas peças, como no *Sobrinho*, que se preocupa com o desenvolvimento do indivíduo, seja nos textos que refletem sobre a moral de outros povos, como o *Suplemento à viagem de Bougainville*. Temos algumas indicações que apontam para a possibilidade de existência de um caráter primário — ou natural — e também de sua relação com o meio, o que auxilia a esclarecer a diferença entre sua concepção da propagação moral pela educação e a proposta por Helvétius. Além deste ponto, citaremos obras em que Diderot elogiou princípios morais, a fim de esclarecer seu posicionamento sobre a ausência de justiça na obra de Helvétius.

Apontamos como hipótese de que a moral, para Diderot, deve estar ligada à natureza, caso contrário, não tem validade e encaminha os seres ao vício. Essa natureza é descrita de forma a integrar todos os seres, fazendo com que a moral tenha uma preocupação reportada ao todo, o segundo sentido de natureza do qual mencionamos. No indivíduo, esse panorama reflete-se em sua maior ou menor ligação com a natureza, que destina seu corpo ao vício ou à virtude, o que nos permitiria falar em indivíduos naturalmente maleficientes — e até em uma autorregulação da natureza, diminuindo a expectativa de vida de seres assim nascidos, concentrando-se no terceiro sentido de natureza aqui proposto, sobre o que há de natural — referente à matéria — nos seres humanos, que reflete sobre o grau de determinação ou de maleabilidade da matéria frente a temas do âmbito humano. No entanto, a sociedade em que o indivíduo vive pode abafar tal disposição, tornando-o virtuoso em conduta. Sendo assim, é preciso analisar as atitudes morais dos indivíduos e como elas devem ocorrer segundo o autor. Para isso, analisaremos alguns verbetes escritos por Diderot, a saber: *Constância (Moral)*; *Hábito (Moral)*, *Insensibilidade (Moral)* e *Vício (Direito Natural, Moral)*<sup>102</sup>.

---

<sup>102</sup> Em um primeiro momento, baseamo-nos na edição brasileira de *Enciclopédia* (Diderot; D'Alembert, 2015), na qual todos os verbetes aparecem com a possível autoria de Diderot. Porém, segundo o ENCCRE (*Édition Numérique Collaborative et Critique de l'Encyclopédie* ou *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751–1772) (disponível em: <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/>), os artigos *Hábito*

A constância nas ações, ou virtude da constância, é tão importante que Diderot dedica a ela um verbete: *Constância (Moral)* (Diderot, 2015, p. 45). Nele, a constância aparece como o que mostra o vínculo com o que consideramos bom, belo, decente e honesto. Se em outros escritos a bondade não tem existência independente, aqui ela aparece na manutenção das ações benevolentes durante a vida, que dão unidade às ações em uma sociedade. De fato, não é apenas a constância que define o que pode ser entendido como bom, pois, se a noção de bondade está deturpada, a constância das ações viciosas passa a ser considerada teimosia. Duas coisas devem ser notadas: a ligação com o bem é relatada aqui em relação às ações, e não em relação ao pensamento ou às intenções de alguém. Em segundo lugar, essa constância moral é entendida como a conduta ideal de um ser humano, mas ela é dependente de uma conquista que não parte apenas de um conhecimento prévio do bem em si. Disso decorre a importância do hábito.

O hábito, que aparece nos escritos sobre Medicina e Fisiologia, também aparece em relação à moral. No verbete *Hábito (Moral)* (Diderot, 2015, p. 69), Diderot descreve-o como uma “inclinação adquirida pelo exercício dos mesmos sentimentos ou repetição frequente das mesmas ações” (Diderot, 2015, p. 69). Ele é capaz de desafiar a razão ou a sensibilidade, tornando agradável ou justo o que, por esses dois elementos, não seria considerado como tal. Sendo assim, se o hábito é benéfico, pode fortificar o ser e suas paixões; se é o contrário, degrada-o. Diderot faz uma ressalva, entretanto: o único prazer que não pode ser deturpado pelo hábito é o de fazer o bem, pois ele é maximizado pela reflexão. Existem, segundo o verbete, duas formas de hábito: do corpo ou da alma, mesmo que eles tenham a mesma origem: uma disposição original ou adquirida dos órgãos do corpo.

O hábito também é visto em noções de educação — tal qual designada por Helvétius, uma educação não institucional. As crianças podem, por assemelharem-se aos seus pais, ser bem-nascidas ou malnascidas, dependendo das inclinações hereditárias (não duvidemos de sua existência, pede-nos Diderot). No entanto, a passagem que denota a hereditariedade da benevolência ou da maleficência dá sequência a uma indicação muito próxima de educacional: façamos com que as crianças sejam *máquinas* de dizer a verdade, de fazer o bem. Assim, na idade adulta, terão gozo em praticar algo que faziam mecanicamente. Um dos recursos a serem utilizados é o do elogio.

---

*(Moral)* e *Insensibilidade (Moral)* não possuem autoria declarada, enquanto *Vício (Direito Natural, Moral)* teria sido escrito por Jacourt. Apenas *Constância (Moral)* permanece com a autoria de Diderot. Sobre o verbete *Vício*, a versão brasileira da *Enciclopédia* chega a separar o trecho que teria sido escrito por Jacourt do que teria sido escrito por Diderot de forma precisa. Contudo, mantemos nossa posição de utilizarmos os verbetes em conjunto com outras obras decididamente escritas por Diderot para encontrarmos um uníssono.

Esses dois verbetes apresentam um pouco do que Diderot compreende como o terreno da moral. O hábito pode levar os indivíduos a desenvolverem paixões benéficas à sociedade se for bem orientado. Disso se seguiria a constância moral, que, quando virtuosa, é desejável como conduta ideal dos seres humanos. Contudo, não é apenas ao estímulo do meio que devemos os atos e pensamentos sobre moralidade.

O verbete *Insensibilidade (Filosofia Moral)* (Diderot, 2015, p. 74), apesar de lidar com as condições dadas pela sensibilidade física, parece apresentar algo além deste terreno. A insensibilidade é um vício que impede o surgimento de paixões benéficas, tais como a humanidade ou a própria amizade. Ela impede que um indivíduo crie laços com sua sociedade. É claro que tal noção origina-se de uma sensibilidade física inerte, mas não se resume a ela. A insensibilidade *cria monstros*, mas não pode ser total em um indivíduo, pois “é essencial a um ser animado ter sentimento”. Há uma conservação da sensibilidade para o que nos toca pessoalmente. O preconceito e o costume podem levar os seres humanos a forjarem insensibilidade. O elogio à imutabilidade frente às dores e aos prazeres corrompe e prejudica os homens. Ou seja, uma característica natural pode também ser incentivada pelos costumes, levando os seres humanos a dissimulá-los. Como trata-se de um vício (original ou adquirido), vejamos o que o autor entende sobre esse termo.

Ao ler o verbete *Vício (Direito Natural, Moral)*, de Jacourt e Diderot (Diderot, 2015, p. 157), vê-se, primeiramente, que o verbete se refere ao direito natural. Esta é a forma de vício com a qual Jacourt inicia seus escritos: é como uma sarda, que não torna feia a pessoa, mas a impede de ter uma beleza perfeita. Esse vício, vindo de uma má organização, pode ser disfarçado, mas permanece com o indivíduo. Ele pode ser corrigido, o que deve ser feito logo, sob pena de tornar-se um grande vício irreversível. Este origina-se do temperamento e do caráter natural mais do que da moral. O vício, segue Diderot, parece ser incontrolável aos homens e origina-se de tudo que não podem controlar:

[...] consegue um homem dominar-se para não ser pusilânime, voluptuoso, colérico, mais do que para não ser vesgo, corcunda ou beberrão? Quanto mais concordamos com a organização, com a educação, com os costumes nacionais, com o clima, com as circunstâncias que dispuseram nossa vida desde o instante que fomos lançados do seio da natureza até este em que existimos, menos podemos nos vangloriar das boas qualidades que possuímos (Diderot, 2015, p. 159).

Não podemos vangloriar-nos, tampouco julgar os outros por seus vícios. Ao invés de nos referirmos a maus ou bons seres humanos, deveríamos dizer: malnascidos e bem-nascidos: “Tendes piedade de um cego; e o que é um malvado senão um homem que tem a vista curta e que não enxerga para além do momento que age?” (Diderot, 2015, p. 159). Poderíamos dizer



que os malnascidos que agirão de forma má também ocupam, assim como gênios, estúpidos ou cegos, uma extremidade na escala da natureza. Sobre as passagens acima, mesmo que os elementos circunstanciais estejam ali mencionados, os exemplos sempre fazem referência a características corpóreas, de nascença ou, se adquiridas, que fazem com que o corpo seja o modificado.

Podemos relacionar este ponto às indicações que aparecem em *Elementos de Fisiologia*. Talvez, pela possível monstruosidade do ser humano mau é que Diderot associe a moralidade e a saúde em uma sociedade:

De toda sensação, toda afecção sendo corporal, segue-se que há um medicamento físico igualmente aplicável aos corpos e à alma. Mas eu a considero/creio/acho/quase impraticável, pois ele teria a última perfeição da fisiologia, tendo alcance a todos os órgãos, dos órgãos à sua correspondência. Em uma palavra: quase à molécula elementar, que previne os perigos dessa prática.

Eu não sei se não é na moral, assim como é na medicina, que começou a se aperfeiçoar à medida que os vícios do homem tornaram as doenças mais comuns, mais complicadas e mais perigosas.

Quando os costumes nacionais são puros, os corpos são saudáveis e as doenças, simples. Os preceitos dessa moral delicada e edificante, a ciência dessa medicina sutil e profunda, não são comuns e não há nenhum interesse em pesquisá-los. Onde você encontrará então grandes doutores e grandes moralistas? Nas sociedades mais numerosas e mais dissolutas, nas capitais dos impérios<sup>103</sup> (Diderot, 2004, p. 354, tradução nossa).

As doenças físicas e imperfeições corporais reverberam na alma. Talvez por isso encontremos, em uma sociedade mais corrompida, um maior número de doenças físicas, tanto quanto um maior número de malfeitores, e é nessa sociedade que o desenvolvimento da moral e da medicina é mais necessário.

Se vemos que há complementariedade entre o pensamento moral e fisiológico nas passagens acima, também vemos que elas reverberam nas concepções da sociedade, pois variam, conforme o meio, entre sociedades simples e complexas, por exemplo. Porém, quando se trata de olharmos ao indivíduo que não se portaria bem moralmente em sociedade, o “monstro moral”, novamente vemos um apelo primário à fisiologia.

---

<sup>103</sup> Toute sensation, toute affection étant corporelles, il s'ensuit qu'il y a une médecine physique également applicable au corps et à l'âme; mais je la crois presque impraticable, parce qu'il n'y aurait que la dernière perfection de la physiologie, portée du tout aux organes, des organes à leur correspondance: en un mot presque jusqu'à la molécule élémentaire, qui prévient les dangers de cette pratique.

Je ne sais s'il n'en est pas de la morale ainsi que de la médecine qui n'a commencé à se perfectionner qu'à mesure que les vices de l'homme ont rendu les maladies plus communes, plus compliquées et plus dangereuses. Quand les mœurs nationales sont pures, les corps sont sains et les maladies simples. Les préceptes de cette morale délicate et relevée, la science de cette médecine subtile et profonde ne sont pas communs et l'on n'a point eu d'intérêt à les rechercher. Où trouverez-vous, donc, des grands médecins et des grands moralistes? Dans les sociétés les plus nombreuses et les plus dissolues, dans les capitales des empires. (Diderot, 2004, p. 354)

Tratando-se de monstros, a natureza, pensada em toda a sua amplitude, dá cabo de solucionar os problemas que podem surgir com a existência de seres como estes. É por isso que a longevidade de um ser insensível, ou que possui paixões que não são voltadas à sua vitalidade e a dos que os cercam, é frequentemente menor do que a dos seres regulares. A natureza não faz perpetuar um corpo melancólico, por exemplo:

Uma longa vida deve-se a uma organização forte e igual. Desigualdade ou contradição entre a força dos órgãos, princípio de morte; peito delicado e caráter violento, passa rapidamente. Melancólico e infeliz, passa rapidamente. Espírito ativo, ardente, penetrante e máquina frágil, passa rapidamente. A natureza deixa pouco durar os descontentes; conserva muito tempo os seres nascidos com pouca sensibilidade, com a fortuna, gostos moderados, os ineptos etc.<sup>104</sup> (Diderot, 2004, p. 129-130, tradução nossa).

Tanto o monstro moral como o monstro genial, pela desproporção da vitalidade da máquina e do pensamento, não duram e não aparecem com tanta frequência quanto os seres humanos comuns. Vemos aí uma autorregulação da natureza agindo, o que nos faz questionar o lugar e os fins da moralidade. Se pensarmos na crítica à ausência de virtude na obra de Helvétius à luz desse apelo a certa moralidade na constituição física dos indivíduos, podemos questionar se, para Diderot, a moralidade pertence à sociedade. Aparentemente, ela só é conforme ao corpo, conforme à natureza e a certo impulso à vitalidade que deve estar presente no conjunto dos seres existentes. Sendo assim, podemos nos questionar sobre onde a virtude e a justiça podem ser encontrados. Sabemos que existem fatores fisiológicos e ambientais que moldam a conduta do indivíduo, mas poderíamos conceituar a justiça e a virtude para além? É o que aparece em textos nos quais o autor trata do que se considera virtude, ou quando compara a moralidade de sua sociedade com a de outras sociedades.

O autor da crítica não menciona nas *Refutações* nenhuma justiça universal que ultrapasse o interesse, mas aponta para a ideia de que existiriam parâmetros morais calcados na natureza em obras como *Jacques, o Fatalista, O filho Natural* e *Suplemento à Viagem de Bougainville*. No caso do *Suplemento*, vemos a repercussão das leis da natureza, como a fertilidade, ampararem as leis de um povo distante dos europeus — que possui certa superioridade moral pela coerência de seu sistema diante da imposição da moral francesa.

O diálogo entre A e B mostra como ocorre a recepção dos escritos de Bougainville sobre a viagem ao Taiti, tematizando os costumes taitianos e sua relação com a sociedade francesa e

---

<sup>104</sup> Une longue vie tient à une organisation forte et égale. Inégalité, ou contradiction entre la force des organes, principe de mort ; poitrine délicate et caractère violent, passe vite. Mélancolique et malheureux, passe vite. Esprit actif, ardent, pénétrant et machine frêle, passe vite. La nature laisse peu durer les mécontents ; elle conserve longtemps les êtres nés avec peu de sensibilité, avec de la fortune, des goûts modérés, les inéptes etc. (Diderot, 2004, p. 129-130)

com a natureza. Enquanto os costumes franceses são mencionados como imposição da religião, sem justificativas além do poderio religioso, rigor e pudor, os costumes taitianos — mesmo que não sejam tomados como ideais — mostram a conformidade com a natureza e o recanto da liberdade e da felicidade. Os bons costumes são julgados pela conformidade com a natureza e a fertilidade. Por exemplo, em relação ao casamento, os costumes do estrangeiro são considerados:

Não vês que confundiram, em teu país, a coisa que não tem sensibilidade, nem pensamento, nem desejo, nem vontade; que se larga, que se toma, que se guarda, que se troca sem que ela sofra e sem que ela se queixe, com a coisa que não se troca, que não se adquire, de modo algum; que tem liberdade, vontade, desejo; que pode dar-se ou recusar-se para sempre; que se queixa e que sofre; e que não poderia tornar-se uma letra de câmbio, sem que seja esquecido o seu caráter e que se faça violência à natureza? (Diderot, 1973. p. 137).

Porém, depois da leitura dos depoimentos de Oru e do Capelão, A e B questionam a moralidade: quais seriam os critérios para julgar a boa moral? A lei civil e a religiosa devem estar submetidas à lei natural, por sua prevalência e anterioridade: a lei religiosa torna-se supérflua e a lei civil deve ser a enunciação da lei da natureza. Quando A menciona que a lei da natureza estaria gravada em nossos corações, o que mostraria alguma forma de inatismo nas leis, B corrige-o:

Não trazemos ao nascer senão uma similitude de organização com outros seres, as mesmas necessidades, a atração para os mesmos prazeres e uma aversão comum às mesmas penas: eis o que constitui o homem como ele é, e deve fundamentar a moral que lhe convém (Diderot, 1973. p. 137).

B, ao mencionar as características que deveriam basear a moral, considera as que seriam comuns a todos os seres humanos e que não teriam um conjunto de regras rígido e pré-formulado, mas que suscitariam, logicamente, uma compreensão da moral.

Na *Carta a Landois*, lemos um enervado Diderot dirigindo-se a Landois, que reclama dos infortúnios da vida culpabilizando pessoas ao seu redor, julgando-os moralmente. Frente a isso, Diderot dirige-se a Landois a fim de desmistificar o que pensa sobre virtude. Primeiramente, acerca da responsabilidade de tais autores sobre os acontecimentos — o que só seria verdadeiro se eles tivessem liberdade para agir de forma diferente do que agiram —, Diderot esclarece sua visão determinista, que elimina a possibilidade de liberdade. Somos todos levados por causas físicas — desconhecidas ou não — a agir como agimos. Além destas, temos causas que decorrem delas, de ordem histórica e circunstancial, as quais não controlamos. Por isso, a liberdade é, na realidade, uma confusão com a voluntariedade das ações. Em *Elementos de Fisiologia*, Diderot diferencia o batimento cardíaco do levantar de um braço pela

voluntariedade da ação, o que não indica que ela não seja determinada por algo e, portanto, não livre. Na *Carta*, são ações mais complexas que são voluntárias, por não serem automáticas, mas que mesmo assim não são livres, por serem determinadas por causas internas e externas ao corpo.

Além de derrubar a tese do julgamento moral de Landois, Diderot critica sua noção de virtude, que seria desligada dos interesses particulares e da busca pela felicidade, de modo a ser necessário frear as paixões para que a virtude se mostre em um homem. Ao contrário, Diderot vê a busca pela felicidade como uma realização da natureza que nos impulsiona ao que é benéfico (nem bom nem mal) a partir do prazer. Nossas paixões, quando orientadas pela razão a alcançar o bem de toda nossa espécie, levam-nos à virtude. Nunca há virtude separada deste ímpeto. O que ocorre é que, na conjunção de seres humanos, essa busca pela felicidade amplia-se à felicidade da espécie. A felicidade do indivíduo está naturalmente ligada à da espécie, sendo maléfico que um ser humano abra mão de sua felicidade para que se torne supostamente virtuoso. A verdadeira virtude está na conjunção entre a própria felicidade e a felicidade da espécie humana.

Dados estes dois pontos, não há como julgarmos seres humanos como bons ou maus. Diderot fala de seres maléficos ou benéficos. Aqui, o ser maléfico deve ser eliminado, e não corrigido, já que é fisicamente determinado a assim sê-lo. Mesmo assim, Diderot reconhece a influência do exemplo e da educação, e sugere que um ser maléfico seja eliminado para que outros seres saibam e evitem ter o mesmo destino. Os benéficos, que cumprem a tarefa de ligarem sua felicidade à felicidade do todo, devem ser exaltados. Como ficam então os infortúnios sofridos por Landois? Bom, a dinâmica natural entre seres ocorre entre seres fortes e fracos. Caso sofra um infortúnio, é o fraco que se deixa sofrer por ele. O forte age apenas como a natureza o assume. Natureza essa que, de tão variada, pode não ter produzido nenhum ser que se assemelhe, inclusive entre seres da mesma espécie. Diderot, como salientou na crítica a *Helvétius*, acredita que não há um indivíduo que se assemelhe ao outro, dando o exemplo da linguagem, em que cada um tem seu tom devido ao caráter único, individual que possui, o que é mais um impeditivo para o julgamento moral proposto por Landois. Mesmo assim, a modificação de um malfeitor — nascido assim — não é rejeitada por Diderot, por isso o elogio aos bons exemplos.

O próprio conceito de ação moral como uma ação que envolve escolha fica abalado a partir dessa conotação de vício, já que existem causas conhecidas e desconhecidas que nos determinam. Sendo assim, o limite entre natureza e moralidade é tão tênue que também acaba por não distinguir necessidade e aleatoriedade, pois ambas, desconhecidas ou pouco conhecidas

pelo ser humano, nos determinam. Para o homem, tudo o determina, e a aleatoriedade submete-o necessariamente desde a junção de seus átomos, não havendo, assim, intervalo entre a natureza e a sociedade. Mesmo elementos morais e sociais são como que cravados na pele, dificilmente eliminados, minimizando assim a diferença entre o que é inato ou de organização e o que é adquirido ou social.

No verbete *Direito natural* (Diderot, 2015, p. 102), alguns dos questionamentos aqui mencionados são tratados com maior clareza. O que é a justiça? Qual a possível fonte da maldade ou da bondade? Diderot começa passo a passo, buscando esclarecer o que pode ser chamado de direito natural. Para isso, explica: se somos seres determinados e sem liberdade, não teremos bondade ou maldade morais, mas poderemos ter bondade e maldade naturais — a tendência a prejudicar ou a auxiliar os demais com os atos que beneficiam a si próprio. Mais à frente, Diderot define-nos como *animais que raciocinam*, e é dessa capacidade de raciocínio que vem a escolha de agirmos a despeito de nossas boas ou más inclinações naturais.

Sendo assim, é necessário que raciocinemos sobre o que é a justiça para compreendermos o que chamar de direito natural. Por isso, ao *raciocinador violento* que brada: “A voz da natureza nunca se manifesta mais fortemente do que quando fala ao meu favor. Não é em meu coração que ela se faz ouvir com a mesma violência?” (Diderot, 2015, p. 103), procurando justificar seus atos igualando suas vontades particulares às dos demais, dizendo que é justo fazer ao outro o que não gostaria que o fizessem porque o outro pode fazer o mesmo a ele, responderíamos que não há justiça em igualar vontades particulares. A justiça reporta-se à vontade geral, que não é a reunião das vontades particulares, e sim as vontades cabíveis a toda a espécie humana; isso pelo interdito de comunicação com os outros animais que a natureza nos impôs, caso contrário, teríamos uma vontade animal. O ser humano que age de forma injusta responde a toda a ordem e continuidade da espécie humana. Os direitos naturais e a justiça reportam-se à humanidade:

Mas, se tiramos do indivíduo o direito de decidir sobre a natureza do justo e do injusto, onde apresentaremos essa grande causa? Onde? Diante do gênero humano; é a ele que cabe decidi-la, porque o bem de todos é sua única paixão. As vontades particulares são suspeitas; elas podem ser boas ou más, mas a vontade geral é sempre boa, nunca se engana, nunca se enganará (Diderot, 2015, p. 105).

Aqui encontramos os dois âmbitos de moral e justiça que Diderot cobra de Helvétius: essa bondade ou maldade natural, que pode ser modificável com a razão e o hábito, mas que nunca mudará a condição mais íntima do indivíduo; e um passo adiante da moral de Helvétius, a permanência e rigidez exigidas para a definição de justiça que representa a vontade geral de

toda a humanidade em vez do interesse geral composto pelas necessidades e anseios dos cidadãos de uma sociedade. Para além dos costumes, não é uma noção metafísica de justiça, mas sim uma noção cosmológica que se reporta à matéria e a seus seres de forma ampla, buscando um princípio atemporal que deveria, inclusive, abarcar outros seres. A partir de sua perspectiva, os prazeres particulares são pouco para sustentar uma moral artificial como a de Helvétius.

Podemos associar isso que chamamos de noção cosmológica de justiça ao que Maria das Graças de Souza chama de naturalismo:

O naturalismo materialista de Diderot amplia a exigência da crítica racional da representação teológica do mundo, atribuindo à totalidade material existente tudo o que a tradição havia atribuído à transcendência. A matéria, cuja energia é imanente, produz os seres; o homem, totalidade orgânica material, age, como todos os animais, para preservar o ser, para garantir sua sobrevivência e a da espécie. Do ponto de vista desse naturalismo, não há nem mesmo a transcendência do político. A vida pública e a história são determinadas pelas necessidades materiais (Souza, 2002, p. 168).

Sendo assim, a vida pública e a história são determinadas pelas necessidades materiais, não só dos que ali habitam, mas de toda a espécie. O político reporta-se ao resgate ou à manutenção da segurança da espécie. Não há espaço para a circunstancialidade e a construção de uma sociedade, a não ser para o próprio reestabelecimento da matéria.

### 3.6.1 A origem das paixões e do caráter

Desvelada a desigualdade natural, é preciso entender como ela se manifesta nas capacidades dos seres humanos. De origem orgânica, como mencionamos no primeiro capítulo, essa desigualdade estaria manifestada nos desejos e inclinações dos seres humanos, o que na crítica diderotiana inscreve-se no último paradoxo: os prazeres são o fim último das paixões. Além de denotar uma circularidade no movimento entre paixões e prazeres, ao nomear este paradoxo, Diderot coloca em outro lugar a fonte das paixões:

Sr. Helvétius, uma pequena questão: Aqui estão cinquenta crianças que acabaram de nascer: vamos abandoná-las para serem educadas à sua descrição. Diga-me, quantas o Sr. tornará homens de gênio? Por que não cinquenta? Guarde bem suas respostas e verá que, em última análise, elas se resolvem pela diferença de organização, fonte primitiva da preguiça, da agilidade, da teimosia e dos outros vícios ou paixões<sup>105</sup> (Diderot, 1877, p. 279, tradução nossa).

<sup>105</sup> “Monsieur Helvétius, une petite question: Voilà cinq cents enfants qui viennent de naître; on va vous les abandonner pour être élevés à votre discrétion; dites-moi combien nous rendrezvous d'hommes de génie? Pourquoi pas cinq cents? Pressez bien toutes vos réponses, et vous trouverez qu'en dernière analyse elles se résoudront dans la différence d'organisation, source primitive de la paresse, de la légèreté, de l'entêtement et des autres vices ou passions” (Diderot, 2010, p. 462).

Nem todos os seres humanos seriam suscetíveis ao mesmo desejo de aprender, e cada ser teria inclinações primárias a determinados ofícios, nos quais podem atingir a excelência ou não, dependendo de suas capacidades. Por isso, não basta estudar para tornar-se gênio e também não bastam experiências que mostrem o prazer que o estudo pode proporcionar para tornar-se gênio. É preciso possuir uma paixão por essa atividade, uma capacidade fisiológica para a longa meditação e um impulso a praticá-la. O mesmo ocorreria com as artes ou demais ofícios.

O trecho em que Helvétius fala da criança em um quarto com um vaso de flores também é comentado por Diderot. Simplesmente, o autor atribui a reação da criança a seu caráter, sendo que outra criança, diferentemente nascida, dormiria ou faria outra coisa, por ser preguiçosa, ou esbravejaria contra seu professor, se for vingativa.<sup>106</sup> É uma paixão primária presente na organização desse indivíduo que direciona sua ação, mais do que o estímulo exterior:

**P 44.** — O acaso é grande parte da formação do caráter. Mas, aos três anos, uma criança é dissimulada, triste ou alegre, vívida ou lenta, teimosa, impaciente, colérica etc. No resto de sua vida, o acaso se apresentaria sem cessar como um forçado, afastaria a natureza sem modificá-la. *Naturam expellas furcâ, tamen usque recurret*<sup>107</sup> (Diderot, 2010, p. 462, tradução nossa).

### 3.6.2 As fronteiras entre a natureza e o meio

Em vários trechos em que Helvétius coloca o ambiente — ou especificamente a educação —, Diderot o substitui pela natureza. É o caráter que define prioritariamente as paixões dos indivíduos e, conseqüentemente, suas capacidades. Nas *Refutações*, o autor não chega a explicar a gênese ou a origem do temperamento ou do caráter, preocupando-se apenas em derrubar as teses de seu adversário com suas objeções.

Vemos certa oposição ou afastamento dos campos da natureza e do meio, mas essa divisão não é tão clara em ambos os autores, e eles não parecem concebê-la da mesma forma. Sobre a influência da nutrição na primeira infância, Helvétius nos diz ser grande, pelo caráter da ama de leite, e atribui essa influência ao meio. Por outro lado, Diderot objeta que a influência da diferente nutrição altera a organização dos pequenos irmãos, atribuindo a primeira nutrição

<sup>106</sup> “**P. 32** — Trancamos uma criança em um quarto, ela está só, vê as flores, as considera...

Concordo. Mas uma outra criança nascida diferentemente, ou adormecerá, se é preguiçosa, ou resmungará palavras injuriosas contra seu pai ou professor, se é vingativo. Preguiçosa ou vingativa, ela nem sequer saberá que há um vaso de flores ao seu lado” (Diderot, 2010, p. 460).

<sup>107</sup> “Mais à trois ans un enfant est sournois, triste où gai, vif ou lent; têtu, impatient, colère, etc.; et dans le reste de sa vie, le hasard se présenterait sans cesse avec une fourche, qu’il repousserait la nature sans la réformer: *Naturam expellas furcâ, tamen usque recurret* [expulsa a natureza com um forçado, ela continuará retornando]” (Diderot, 2010, p. 462).

ao âmbito natural<sup>108</sup>. Além disso, como mencionamos anteriormente, Helvétius vê a doença também como um fenômeno do acaso, mais do que um constituinte do indivíduo:

**Página 38** — Na carreira das ciências e das artes que ambos percorrem igualmente, se o primeiro for impedido de continuar por qualquer doença, se o segundo tornar-se muito mais avançado que ele, o estudo torna-se odioso.

Se o primeiro é impedido de continuar por qualquer doença? E há algo mais constante, mais incurável que a fraqueza ou qualquer outro vício da organização corpórea?

Se o segundo tornar-se muito mais avançado? Não existem crianças naturalmente avançadas ou atrasadas?<sup>109</sup> (Diderot, 2010, p. 461, tradução nossa).

Não só as paixões, mas também a fraqueza ou saúde de um corpo determinam sua capacidade de aprimoramento. Nesse sentido, podemos ver que parte da condição física dos indivíduos é considerada por Helvétius um aspecto da influência do meio, tanto quanto as paixões seriam. Já Diderot atribui esses elementos, incluindo a primeira fase do desenvolvimento humano, ao âmbito da organização corpórea ou da suscetibilidade do corpo a doenças. Ao menos nesse período de intersecção, os autores podem até concordar com a influência de uma doença ou da nutrição, mas a atribuem a âmbitos diferentes, dando mais fixidez ou mais maleabilidade ao desenvolvimento humano.

### 3.6.3 A educação como emulação do gênio, o interesse como formador de caráter

Sobre as propostas práticas de Helvétius — explicitadas em objetivos e princípios mais do que em um método de educar ou legislar —, Diderot também sente que não pode calar-se. Haja vista o distinto entendimento sobre a organização e o gênio, os meios para ilustrar os cidadãos propostos por Helvétius seriam, na melhor das hipóteses, inúteis.

Não importa como a educação seja feita, ela não colocará o gênio onde ele não está, ou seja, se o educando não possuir a aptidão natural de desenvolvimento, seu esforço será vão. O

---

<sup>108</sup> Voltaremos a esse trecho no próximo capítulo: Diderot também não reconhece a amplitude do termo educação para Helvétius: O momento em que a criança está sendo amamentada, recebendo não só a nutrição, mas também a sensação, faz parte da educação no primeiro estágio, a educação dos sentidos: “A diferença de idade é o único fator que parece pôr em medida sua instrução. Que seja. Mas possuem eles a mesma ama (de leite)? O que importa? Importa muito, como duvidar da influência do caráter da ama sobre aquele que ela amamenta? Não, Sr. Helvétius, não importa nada, porque, segundo o Sr., a educação repara tudo. Tente entender-se. Raciocinaria justamente se convir que a diversidade da primeira nutrição, afetando a organização, o mal é sem remédio. Mas não é esse seu parecer” (Diderot, 2010, p. 461, tradução nossa).

<sup>109</sup> Page 38. — Dans la carrière des sciences et des arts que tous deux parcouraient d'abord d'un pas égal, si le premier est arrêté par quelque maladie, s'il laisse prendre au second trop d'avance sur lui l'étude lui devient odieuse. Si le premier est arrêté par quelque maladie? Et en est-il une plus constante, plus incurable que la faiblesse ou quelque autre vice d'organisation? S'il laisse prendre trop d'avance? Et n'y a-t-il pas des enfants naturellement avancés ou retardés? (Diderot, 2010, p. 461)



autor inclui-se no exemplo, dizendo que qualquer que fosse a grandeza do interesse que tivesse em vista de alguns feitos, não se arriscaria a fazer o que não é capaz:

**Página *ibid*** — É a emulação que cria os gênios e o desejo de ilustrar-se que cria os talentos.

Meu querido filósofo, não diga isso, mas diga quais são as causas que o fazem desabrochar e ninguém o contradirá.

A emulação e o desejo não colocam o gênio onde ele não está.

Há mil coisas que estão acima de minhas forças que a esperança por um trono, o desejo de salvar minha própria vida não me fariam tentar. E o que digo neste momento, não há nenhum instante de minha existência em que não tenha assim sentido e pensado<sup>110</sup> (Diderot, 2010, p. 461-462, tradução nossa).

Os exemplos dados na crítica diderotiana remetem à ideia de que a função da educação é estimular o esforço para atingir a excelência no interesse particular e, também, no interesse geral. Mas Diderot reforça que não há interesse que faça alguém ultrapassar seu degrau na escala do espírito humano. Ele pode mascarar um caráter, mas nunca forjar a genialidade. Não se pode confundir o caráter de um indivíduo com os atos que cometeu durante sua vida, pois a dissimulação de um caráter, para agir conforme as circunstâncias, não altera a natureza do indivíduo, apenas a abafa:

**Página 23.** — Os caracteres mais fragmentados são por vezes o produto de uma infinidade de pequenos acidentes.

É um grande erro tomar a conduta de um homem, mesmo sua conduta habitual, por seu caráter.

Alguém é naturalmente covarde, tem o tom e mantém-se como um homem corajoso, mas é corajoso por isso?

Alguém é naturalmente colérico, mas em circunstância de decência, o interesse prescreve a paciência, ele se contém, é paciente por isso?

Os caracteres de empréstimo são mais fragmentados que os caracteres naturais.

Pergunte ao médico, ele lhe dirá que o caráter que temos não é sempre aquele que mostramos, e que o primeiro é produto da fibra dura ou mole, do sangue suave ou escaldante, da linfa espessa ou fluida, da bile acre ou saponácea, e do estado das partes duras ou fluidas de nossa máquina. Sua criança é voluptuosa? Faça-a caçar todos os dias e faça-a beber uma decocção de nenúfar, isso valerá mais que um capítulo de Sêneca<sup>111</sup> (Diderot, 2010, p. 462, tradução nossa).

<sup>110</sup> Page *ibid*. — C'est l'émulation qui crée les génies, et c'est le désir de s'illustrer qui crée les talents.

Mon cher philosophe, ne dites pas cela; mais dites que ce sont les causes qui les font éclore, et personne ne vous contredira.

L'émulation et le désir ne mettent pas le génie où il n'est pas.

Il y a mille choses que je trouve tellement au-dessus de mes forces, que l'espérance d'un trône, le désir même de sauver ma vie ne me les feraient pas tenter; et ce que je dis dans ce moment, il n'y a pas un seul instant de mon existence où je ne l'aie senti et pensé (Diderot, 2010, p. 461 - 462).

<sup>111</sup> “Interrogez le médecin, et il vous dira que le caractère qu'on a n'est pas toujours celui qu'on montre, et que le premier est le produit de la fibre raide ou molle, du sang doux ou brûlant, de la lymphe épaisse ou fluide, de la bile âcre ou savonneuse, et de l'état des parties dures ou fluides de notre machine. Votre enfant est-il voluptueux? Faites-le chasser tout le jour, et faiteslui boire le soir une décoction de nénéphar; cela vaudra mieux qu'un chapitre de Sénèque” (Diderot, 2010, p. 462).

Duas formas de caráter são identificadas: o caráter natural do indivíduo, verdadeiro, independente das circunstâncias e inabalável, e o caráter de empréstimo, que é visto na conduta quando convém não revelar seu caráter natural. Ele pode ser fragmentado, cambaleante, alterável a partir do interesse.

Vislumbra-se aqui a parcela de influência do meio diante da formação do indivíduo. Se vimos que no gênio o meio pode estimular o desenvolvimento de uma capacidade existente, no caso do caráter, o interesse pode torná-lo adaptável ao meio, aceitável e enriquecedor socialmente, sem, contudo, alterar o verdadeiro caráter. Esta é uma acepção de influência do meio muito menor do que a que vimos em Helvétius.

**Página 26.** — O gênio só pode ser produto de uma forte atenção... **(e página 27)** O gênio é um produto do acaso.

Convenhamos que são asserções estranhas. Eu morderia meus dedos até tirar-lhes sangue sem que o gênio viesse a mim. Tenho belos sonhos sobre todos os felizes acidentes que poderiam dar-me o gênio, não posso adivinhar nenhum.

Mas concordemos com o autor que, com uma atenção forte e concentração em um único objeto importante, adquira-se o gênio. Verá que, de qualquer maneira que seja organizado, se é mestre ao aplicar-se fortemente! Existem homens, e é grande número deles, incapazes de qualquer longa e violenta contenção do espírito. Eles são durante toda a vida o que Newton, Leibniz, Helvétius são apenas às vezes. O que fazer dessas pessoas? Empregados (Diderot, 1877, p. 284, tradução nossa).

O hábito do estudo e a atenção direcionada a um único objeto são necessários para o alcance da excelência, contudo é necessária a aptidão para que tal hábito seja possível. Na escala do espírito humano, nós, seres humanos comuns, estaríamos abaixo de Newton e Leibniz, e aparentemente acima dos considerados estúpidos. A interação entre o meio e os indivíduos separados pelos degraus não pode alterar o fato de que: “É da ordem eterna que o monstro chamado homem de gênio seja sempre infinitamente raro, e que o homem de espírito e de senso não seja jamais comum”<sup>112</sup> (Diderot, 2010, p. 469, tradução nossa).

#### 3.6.4 A formação da conduta e o caráter moral

A crítica diderotiana, no que se refere à neutralidade moral dos indivíduos na natureza, atinge também a suposta igualdade dos seres humanos. Mesmo sem deixar claro o que considera

---

<sup>112</sup> “C'est qu'il est dans l'ordre éternel que le monstre appelé homme de génie soit toujours infiniment rare, et que l'homme d'esprit et de sens ne soit jamais commun” (Diderot, 2010, p. 469). A crítica aqui também atinge Quintilien. O autor teria considerado os homens medíocres em ciências e artes como monstros. A isso, Diderot responde: “Ele diz que os espíritos lentos e inábeis nas ciências não são na natureza mais do que monstros. Quantos monstros! Quintilien teria mostrado muito mais julgamento [maior julgamento?] se tivesse associado os imbecis aos homens de gênio e olhasse ambos como monstros”.

justiça, o crítico entende que existe, sim, uma aptidão natural à bondade ou à maldade — ao menos ao benéfico ou ao danoso. Porém, ainda que ele reforce a importância da natureza quando se trata da moralidade dos indivíduos, coloca uma ressalva para a possibilidade de perfectibilidade no que se refere à conduta:

Locke diz bons ou maus, não diz engenhosos ou estúpidos.  
 Quando a bondade e a maldade tendem tanto à organização quanto o gênio e a estupidez, não se pode confundir disposições interiores e ações. Explico-me.  
 Um homem naturalmente mau sente pela experiência e pela reflexão os inconvenientes da maldade. Ele continua mau, mas faz o bem.  
 Um homem meio tolo sente pela experiência e pela reflexão as vantagens do espírito. Ele gostaria de tê-lo, mas, mesmo tentando, não o tem. Ele pensa, age e fala como um tolo.  
 Um pai severo constrange seu filho à uma boa ação. Este pai será uma besta feroz, se pegando-o pelos cabelos e batendo nele, lhe dissesse: *Imbecil, faça [tenha] então o espírito*. O tenente da polícia não o prenderia por maltratar seu filho, mas por ter exigido dele o que a natureza recusou-lhe<sup>113</sup> (Diderot, 2010, p. 476, tradução nossa).

No início do trecho, Diderot é claro em dizer que a maldade inata pode muito bem ser reparada pelo caráter de empréstimo, enquanto o gênio não poderia, mas, ao fim do trecho, o pai, que constrange sem sucesso o filho, queria que ele fizesse uma boa ação. Ali, Diderot coloca uma distinção entre o físico e o moral que, segundo ele, inviabilizaria a tese das ações tendo como fim último o prazer.

Ao analisar a segunda seção de *De l'Homme*, o autor questiona: “A distinção do físico e do moral não é tão sólida quanto aquela do animal que sente e do animal que raciocina?”<sup>114</sup> (Diderot, 2010, p. 482, tradução nossa). E continua — mais a partir de exemplos do que da explicação da gênese das paixões — mostrando que as origens das ações são diversas e, por vezes, apontam para a ação bem-intencionada, sem nenhum ganho pessoal. Isso ocorre ao analisar o trecho em que Helvétius nos diz que a fonte da sociabilidade é a sensibilidade física. Diderot, entretanto, não consegue ligar determinados hábitos humanos ao prazer físico. Para

<sup>113</sup> “Je crois, dit Locke, pouvoir assurer que de cent hommes, il y en a plus de quatre-vingt-dix qui sont ce qu'ils sont, bons ou mauvais, utiles ou nuisibles à la société, par l'instruction qu'ils ont reçue. Locke dit bons ou méchants, il ne dit pas ingénieux ou stupides. Quand la bonté et la méchanceté tiendraient autant à l'organisation que le génie et la stupidité, il ne faudrait pas les confondre, non plus que les dispositions intérieures et les actions. Je m'explique. Un homme naturellement méchant a senti par l'expérience et la réflexion les inconvénients de la méchanceté; il reste méchant et fait le bien. Un homme à demi sot a senti par l'expérience et par la réflexion les avantages de l'esprit; il voudrait bien en avoir, mais il a beau faire, il n'en a point: il pense, agit et parle comme un sot. Un père sévère contraint son fils à une bonne action; ce père serait une bête féroce, si, le prenant par les cheveux et le frappant, il lui disait: Maroufle, fais donc de l'esprit. Le lieutenant de police ne le ferait pas enfermer pour avoir maltraité son enfant, mais pour en avoir exigé ce que la nature lui avait refusé. Quintilien parle d'une paresse d'esprit innée et propre à certains hommes; or comment Quintilien reconnaîtrait-il ce vice primitif d'organisation et le concilierait-il avec une égale aptitude à l'instruction?” (Diderot, 2010, p. 476).

<sup>114</sup> “La distinction du physique et du moral n'est-elle pas aussi solide que celle d'animal qui sent et d'animal qui raisonne?” (Diderot, 2010, p. 482).

que o ser humano se embeleza, ou joga, com a intenção de aprimorar-se na prática do jogo? Mesmo o tédio como motivo para jogarmos, tido por Helvétius como uma forma de dor, é considerado algo da esfera humana que não se reportaria a causas físicas. As causas de tais ações seriam paixões de cunho moral e não físico, como a preguiça, a ganância ou o orgulho<sup>115</sup>.

Sobre as ações destinadas ao bem dos outros, também parece não haver nenhuma ligação com um prazer físico, fazendo com que a ligação entre nós e os outros seja própria do homem moral, não do homem físico. Ele considera a tese de Helvétius tão perniciosa que chega a perder o decoro:

Eu peço desculpas ao leitor, direi uma coisa imunda, uma coisa suja, do pior gosto, um discurso do mercado, mas mais decisivo que mil raciocínios. Bom! Sr. Helvétius, todos os projetos de um grande rei, todos os cansaços de um grande ministro ou de um grande magistrado, todas as meditações de um político, de um homem de gênio, reduzem-se então a f... pela manhã e cagar à noite. E você chama isso de fazer moral e conhecer o homem?  
Nega você as belas ações clandestinas? Você estraga tudo com a esperança de uma chance que os revelará? Onde está o objetivo físico dessas ações?<sup>116</sup> (Diderot, 2010, p. 483-484, tradução nossa).

O extremo sensualismo de Helvétius parece fazer com que o ser humano perca toda sua humanidade para o crítico. As ações que ele descreve, se ligadas a prazeres físicos, imediatamente acabam com uma vasta gama de paixões e de prazeres, rebaixando, segundo sua concepção, o homem ao estado animalesco. O autor não reconhece que quando Helvétius diz que o fim último das ações são os bens físicos, está se referindo ao processo de criação das paixões que se inicia na infância e pode durar uma vida toda. Esse fim parece ser reconhecido por Diderot como reducionista, e não o hábito de uma ação que não tem seu fim desvelado.

Inclusive, a diferenciação de Helvétius sobre o prazer imediato e o prazer de providência — que têm como origem as sensações, mas que se modificam conforme os costumes, gerando

<sup>115</sup> “Pág. 108. — É por se nutrir, se vestir, é por amparar sua esposa ou sua amante que esse trabalhador se cansa. Mas amparar sua esposa ou sua amante é de um animal que sente ou de um homem que julga? Quando se embeleza, é, por vezes, para suscitar um prazer físico no outro, para provar a si, quando se adora, é um disfarce supérfluo.

Pág. 109. — O que nos faz adorar um pequeno jogo? O medo do tédio.

Mas o tédio pertence ao animal ou ao homem? E aquele que joga para recrear-se? E aquele que joga pela excelência no jogo?

O que nos faz adorar um grande jogo?

A preguiça, que, de todos os meios de se fazer grande fortuna, escolhe o mais perigoso, mas o mais rápido. A ganância, que se joga sobre os restos de um outro sem levar em consideração seu desespero. O orgulho etc. O que há de animal e de físico nestes diferentes motivos?” (Diderot, 1877, p. 303, tradução nossa).

<sup>116</sup> “J'en demande pardon au lecteur, je vais dire une chose ordurière, une chose sale, du plus mauvais goût, un propos de la halle, mais plus décisif que mille raisonnements. Eh bien! monsieur Helvétius, tous les projets d'un grand roi, toutes les fatigues d'un grand ministre ou d'un grand magistrat, toutes les méditations d'un politique, d'un homme de génie se réduisent donc à f un coup le matin et à faire un étron le soir. Et vous appelez cela faire dé la morale et connaître l'homme?” (Diderot, 2010, p. 483-484).

novas formas de prazer — não é considerada por Diderot quando o autor aponta o erro de Helvétius: “Existem prazeres e dores de pura opinião que nos transportam ou que nos desolam, sem nenhuma relação, seja implícita, seja explícita, a consequências físicas. Eu teria preferido muitas vezes um ataque de gota a uma marca ligeira de desprezo”<sup>117</sup> (Diderot, 2010, p. 484, tradução nossa).

Helvétius ignora as diferenças sutis entre o que Diderot chama de prazeres físicos e prazeres de fruição, dor física e dor de previdência. Os prazeres físicos, que saciam nossas necessidades e sensações corporais prazerosas, teriam uma fonte diferente dos prazeres de fruição de observar uma bela pessoa ou um belo quadro. O mesmo ocorre com a dor física dos golpes que atingem o corpo e com a dor de previdência do medo de sentir fome, por exemplo. O medo, qualquer que seja seu objeto, teria origem no entendimento, assim como os prazeres de fruição, do estudo etc. Novamente, Helvétius teria confundido causa com condição e não teria feito o afastamento necessário entre natureza e moral. O físico e o moral não podem ser reduzidos a um, apesar de seus estreitos laços, por isso é possível a beleza de uma ação bem-intencionada. Qual, entretanto, é a origem dessa ação? Se voltarmos ao que Diderot nos fala sobre o caráter, a possibilidade de atos bons pode, sim, ser física, a partir da boa organização que nos tenciona a praticar o bem. Contudo, a origem física não quer dizer que o fim último do ato também o seja.

Nada me ocorre que não traga a esperança de um bem ou o medo de um mal.  
— Mas parece que este bem e este mal supõem a sensibilidade física, eles são físicos? O autor engana-se às vezes porque é muito preciso e às vezes porque não é o bastante. Há uma felicidade circunscrita que permanece em mim e que não se estende para além. Há uma felicidade expansiva que se propaga, que se lança sobre o presente, que abraça o futuro e que se alimenta de fruições morais e físicas, de realidades e de quimeras, acumulando desordenadamente o dinheiro, os elogios, os quadros, as estátuas e os beijos<sup>118</sup> (Diderot, 2010, p. 486, tradução nossa).

A divisão entre o físico (a felicidade circunscrita) e o moral (a felicidade expansiva) parece coincidir com o indivíduo (natural) e o meio (sociedade), pois há um caráter próprio, uma felicidade própria, sensações próprias. Há também as ações, paixões e hábitos motivados

<sup>117</sup> “Il y a des peines et des plaisirs de pure opinion qui nous transportent ou qui nous désolent, sans aucun rapport, soit implicite, soit explicite, à des suites physiques. J'aurais souvent préféré une attaque de goutte à une marque légère de mépris” (Diderot, 2010, p. 484).

<sup>118</sup> Rien ne m'arrive que je n'y voie l'espérance d'un bien ou la crainte d'un mal.  
— Mais parce que ce bien et ce mal supposent la sensibilité physique, ils sont physiques? L'auteur se trompe quelquefois parce qu'il est trop fin, et quelquefois parce qu'il ne l'est pas assez. Il y a un bonheur circonscrit qui reste en moi et qui ne s'étend pas au delà. Il y a un bonheur expansif qui se propage, qui se jette sur le présent, qui embrasse l'avenir, et qui se repaît de jouissances morales et physiques, de réalités et de chimères, entassant pêle-mêle de l'argent, des éloges, des tableaux, des statues et des baisers. (Diderot, 2010, p. 486)

pelo exterior. Ambos subsistem e não se anulam. Poderíamos dizer, a partir das passagens, que mesmo que a virtude ou o vício de um indivíduo sejam mais maleáveis que a genialidade, ainda podem encontrar alguma limitação na natureza:

É que há um princípio que escapa ao autor, e este princípio é que a razão de um homem é um instrumento que corresponde a toda a variedade do instinto animal. Que a raça humana reúne os análogos de todos os tipos de animais, e que não é mais possível tirar um homem de sua classe que um animal da sua sem desnaturá-los e sem se cansar muito por não fazer mais do que duas bestas. Eu concordo que o homem combina as ideias, assim como o peixe nada e a águia voa, mas cada homem é dirigido por sua organização, seu caráter, seu temperamento, sua aptidão natural ao combinar preferencialmente tais e tais ideias mais do que tais e tais outras<sup>119</sup> (Diderot, 2010, p. 491, tradução nossa).

Voltamos à negação do primeiro paradoxo, o de que todas as nossas faculdades se originam dos sentidos. A razão, instrumento aliado à organização do ser humano, separa-o dos ditames da obtenção de prazeres e o faz tomar as mais diversas ações.

Porém, ela não pode alcançar o mesmo entendimento em todos os seres humanos, por conta de nossas particularidades:

Mas, ao nascer, o homem produz disposições orgânicas e naturais para dizer e fazer coisas tolas, para prejudicar a si mesmo e aos outros, para escutar ou negligenciar o conselho de seus pais, para diligenciar e para preguiça, justiça e raiva, respeito ou desprezo pelas leis? Só quem nunca viu dois filhos em sua vida pode duvidar. O homem nasce nada, mas todo homem nasce com uma aptidão própria para uma coisa<sup>120</sup> (Diderot, 2010, p. 585-586, tradução nossa).

Vemos aqui a dependência das características particulares para a definição do caráter dos seres humanos. Cada indivíduo teria, em potência, maior ou menor capacidade de adequar-se ao que é justo ou injusto.

Sobre a inexistência ou falta de fixidez do que se considera justiça, Helvétius aponta para a ausência de uma noção universal de virtude, com normas de conduta específicas, e passa a tratar da virtude de probidade. Novamente, essa ausência dá-se pela circunstancialidade do desenvolvimento humano, o que faz com que cada ação dependa de seu contexto; para Diderot,

<sup>119</sup> “C'est qu'il est un principe qui a échappé à l'auteur, et ce principe, c'est que la raison de l'homme est un instrument qui correspond à toute la variété de l'instinct animal; que la race humaine rassemble les analogues de toutes les sortes d'animaux; et qu'il n'est non! plus possible de tirer un homme de sa classe qu'un animal de la sienne, sans les dénaturer l'un et l'autre, et sans se fatiguer beaucoup pour n'en faire que deux sottes bêtes. J'accorde que l'homme combine des idées, -ainsi que le poisson nage et l'oiseau vole; mais chaque homme est entraîné par son organisation, son caractère, son tempérament, son aptitude naturelle à combiner de préférence telles et telles idées plutôt que telles ou telles autres” (Diderot, 2010, p. 491)

<sup>120</sup> “Mais l'homme apporte-t-il en naissant des dispositions organiques et naturelles à dire et faire des sottises, à se nuire à lui-même et à ses semblables, à écouter ou négliger les conseils de ses parents, à la diligence ou à la paresse, à la justice ou à la colère, au respect ou au mépris des lois? Il n'y a que celui qui n'a jamais vu deux enfants en sa vie, et qui n'entendit jamais leurs cris au berceau, qui puisse en douter. L'homme ne naît rien, mais chaque homme naît avec une aptitude propre à une chose” (Diderot, 2010, p. 585-586)

esse é outro pensamento perigoso do autor criticado. Helvétius teria ignorado a existência de uma justiça universal, o que acarretaria a permissividade extrema e a ausência de parâmetro de ação, o que levaria os homens ao vício e uma sociedade à ruína. Uma educação moral igualitária com ausência de uma noção de justiça seria reprovável.

Talvez, quando Diderot menciona a negação da existência de uma justiça, o que está por trás é o próprio paradoxo da redução das paixões aos prazeres — de que toda paixão existe em vistas de um prazer físico:

Quantos homens que, depois de terem esgotado em sua juventude toda a felicidade física que se pode esperar das paixões, tornam-se avaros; outros, ambiciosos; outros, amantes da glória! Devemos dizer que eles têm em vista, em sua nova paixão, aqueles bens dos quais estão desgostosos?<sup>121</sup>

Como é possível que os indivíduos busquem prazeres dos quais já se serviram a ponto de não mais os quererem? Seria um erro uma aproximação tão grande entre os prazeres e paixões. Então, a fonte primária das paixões deve ser outra, ou ao menos deve considerar outros elementos. Contudo, as paixões constituem o caráter moral dos indivíduos. Além disso, se é possível ter paixões como a avareza, tão perniciosa para a sociedade, como resultado da saciedade dos prazeres buscados, como ligar os prazeres e as paixões à justiça?

É o que parece estar presente no segundo paradoxo. Diderot parece cobrar de Helvétius um posicionamento que liga o interesse à justiça, entendida como base do justo e do injusto que estaria presente na natureza. Nesse sentido, Helvétius não teria visto que o interesse é, sim, uma base inabalável da justiça, que se modifica apenas pela forma e pelo contexto, tese que podemos considerar próxima de seus outros escritos sobre a moral. Porém, mais à frente nas refutações, Diderot aponta para a necessidade de que ela seja anterior aos interesses, aos prazeres físicos e ao contexto social, pela legislação, mesmo sem definir o que seria a justiça:

Sem essa confissão preliminar de consciência, como os homens concordariam sobre as leis? O primeiro legislador surgiu sem dúvida de um fato que continha o axioma fundamental de toda a moralidade: Não faça aos outros o que você não quer que as pessoas façam a você; sentiu a verdade ou não a sentiu? Se você responder a primeira, então ele tinha alguma noção de justiça antes da lei; Se você responder a segunda, você diz um óbvio absurdo.

— Este é o interesse comum de todos, não uma ideia de justiça que emana das primeiras leis.

— Mas como o interesse teria trazido o acordo entre as vontades, se cada um em particular não tivesse concebido o que era certo a se fazer para que todos

---

<sup>121</sup> “Combien d'hommes qui, après avoir épuisé dans leur jeunesse tout le bonheur physique qu'on peut espérer des passions, deviennent les uns avarés, les autres ambitieux, les autres amoureux de la gloire ! Dirat-on qu'ils ont en vue, dans leur passion nouvelle, ces biens mêmes dont ils sont dégoûtés?” (Diderot, 1877, p. 271-272, tradução nossa).

concordassem em fazer por ele? Eu sempre questiono, não me pronuncio<sup>122</sup> (Diderot, 1877, p. 396, tradução nossa).

A lei só pode ser elaborada, compreendida e seguida se corresponde à justiça. Em Helvétius, encontrávamos o elogio à análise do contexto social de sua sociedade e da possibilidade de todos saciarem suas necessidades e poderem desenvolver-se. A crítica diderotiana aponta para a necessidade de um senso de justiça que se inscreve nos seres humanos. Mesmo que ambos sejam associados ao interesse, a dinâmica que o interesse assume nos autores é divergente, justamente por basear-se ou não na primazia da sensibilidade. Com sua crítica, Diderot afirma uma base absoluta da justiça que estaria contida em todos os seres humanos, mas não como Helvétius.

Podemos então definir os pontos principais da crítica diderotiana. Em primeiro lugar, há uma fonte anterior — ou concomitante à sensibilidade física — para a formação das paixões dos indivíduos, o que inviabiliza a tese da primazia da busca pelo prazer. Isso acarreta a limitação ou direcionamento de cada indivíduo em suas habilidades cognitivas, artísticas e morais. Contudo, enquanto as habilidades cognitivas não podem ser ampliadas ou falseadas pelo aprendizado, a moralidade pode ser aparentemente adquirida, modificando as ações do indivíduo. Disso podemos depreender que a igualdade primária entre os seres colocada por Helvétius é negada por Diderot, o que nos leva, seguindo a lógica do autor de *De l'Homme*, a uma limitação do próprio poder da educação, tema do próximo capítulo.

Sobre a crítica à ausência do conceito de justiça, Diderot parece apontar para duas considerações: a primeira é a de que existe um princípio para a justiça anterior à sensibilidade humana, mas que pode ser realizado pelos interesses, demonstrando que teria faltado a Helvétius ir um passo além em sua teoria. A segunda é a da distinção do físico e do moral, que dá à justiça uma consideração que não pode se limitar à consideração do interesse, demonstrando que Helvétius estaria equivocado. Consideramos que ambas são complementares e demonstram que a noção de justiça, entendida como o ato de não fazer aos outros o que não se deseja que façam a você, pode refletir-se na relação do indivíduo com os sentidos, mas também possui

---

<sup>122</sup> “Sans cet aveu préliminaire de la conscience, comment les hommes auraient-ils consenti des lois? Le premier législateur partit sans doute d'un fait qui renfermait l'axiome fondamental de toute morale: Ne fais point à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse; en sentait-il la vérité ou ne la sentait-il pas? Si vous répondez le premier, donc il avait quelque notion de justice antérieure à la loi; si vous répondez le second, vous dites une absurdité évidente. — C'est de l'intérêt commun de tous, et non d'une idée de justice que sont émanées les premières lois. — Mais comment l'intérêt aurait-il amené le concert des volontés, si chacun en particulier n'avait pas conçu qu'il était juste de faire pour tous ce que tous s'accordaient à faire pour lui? Je questionne toujours, je ne prononce pas”. DIDEROT, D. Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'homme. In: ASSEZAT, J.; TOURNEUX, M. (org.). *Œuvres Complètes de Diderot: revues sur les éditions originales... Étude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIIIe siècle*. Paris: [s. n.], 1877. p. 396, tradução nossa.



uma fonte racional, ampliando a extensão da moral do interesse. A articulação entre interesse individual e geral tem como fonte algo mais profundo do que a reunião dos interesses.

No presente capítulo, constatamos resumidamente que tanto no desenvolvimento cognitivo e artístico quanto no desenvolvimento moral vemos um papel atribuído à natureza e um papel atribuído ao âmbito social. A natureza delimita um caminho a ser traçado pelos seres, dando-lhes diferentes instrumentos para diferentes caminhos. No entanto, durante a caminhada, os acontecimentos, a educação e a sociedade podem potencializar ou impedir o bom uso desses instrumentos. Cabe ao gênio o hábito de estudo e o aprimoramento de sua capacidade, num direcionamento correto e específico a uma área de saber ou expressão. Isso não significa que apenas o hábito possa formar o gênio, pois não importa o quanto o medíocre ou o estúpido tentem, não conseguirão resultados esplêndidos como os do gênio. Diferentemente, no aprimoramento moral, apesar de também não modificar permanentemente a natureza, o meio é capaz de forjar o hábito da boa conduta, abafando uma possível tendência à maleficência ou estimulando-a.

Estes trechos apontam, então, para três constatações principais: as características corpóreas agem juntamente com as circunstâncias na capacidade moral e cognitiva dos seres, sendo que algumas características corpóreas possibilitam ou inviabilizam o desenvolvimento em determinadas áreas; as paixões de cada ser humano estão associadas à sua natureza; e, ao considerar a natureza como um todo, ela se regula favorecendo as paixões que levam à vitalidade e à reunião dos seres.

## 4 A EDUCAÇÃO: DEFINIÇÕES, POSSIBILIDADES E LIMITES

### 4.1 A EDUCAÇÃO NO XVIII

Christine Ardnt Santana (2012) nos lembra, em sua tese, que o Século das Luzes também pode ser chamado de Século da Pedagogia. Este Século recebe as mudanças na expansão da educação mais efetivas e palpáveis desde o período da Escolástica. Nessas mudanças, também vemos o embate sobre as tradições e a rigidez de uma educação tradicional darem lugar a novos objetivos e métodos educacionais. A autora nos dá um panorama do pensamento difundido sobre a educação no período, do qual gostaríamos de destacar dois pontos.

O primeiro é a coordenação entre o ímpeto iluminista do período e a educação, que se encaixa como uma luva para os objetivos de construir uma sociedade aprimorada. Unem-se na educação a preocupação com o devir e a esperança de poder construí-lo de forma ordenada. Isso se coaduna com o que nos diz Vinicius Berlendis de Figueiredo (2019) sobre a paixão da igualdade. A dimensão prioritária para os filósofos, especialmente Rousseau, que não à toa se preocupa muito com a educação, era sobre o que está por vir, o que os seres humanos podem se tornar e que sociedade podemos construir. Talvez inevitavelmente, essa construção demanda um processo de *nivelamento*, descrito por Figueiredo. Ora, ao destacar o nivelamento dos seres a partir da miséria humana salientada por Pascal, Figueiredo coloca que esse ímpeto se tornou uma tônica no pensamento francês. Consideramos que este projeto de nivelamento a partir da miséria e a possibilidade de alguma forma de superação social disso estão totalmente associados à emergência de uma boa educação.

Ao dividir as formas de nivelamento encontradas na herança inglesa e na francesa, Figueiredo toma como pedra basilar o pensamento de Pascal no caso francês. É por conceber como homens como seres decaídos que eles são considerados naturalmente, em um sentido diverso agora, iguais. A queda nos afasta da ordem e por isso não é possível que tenhamos conhecimento total dela. Disto, revela-se a verdadeira face da sociedade, que é a de uma segunda natureza, de impostura e artificialidade.

Figueiredo não considera que Pascal é um opositor desta prática positiva de ordenação social, pelo contrário, ele ressalta que ela é necessária para que haja alguma ordenação. Aqui pontuamos que o anseio dos que vêm posteriormente a eles organizarem a sociedade com artifícios ordenadores. Consideramos que a educação é um deles. Contudo, Pascal também considera necessário pontuar criticamente que o valor dos nobres não se dá por uma diferença de natureza, e sim de modo apenas artificial. Isto, pois somos igualmente capazes naturalmente:

“Com efeito, ao interpretar a estruturação da vida social com base no alcance normalizador da imaginação – pois, outra vez, é dela que se trata: se apenas as grandezas naturais são “independentes da fantasia dos homens” (Pascal, *apud* Figueiredo, 2019, p. 73), bastaria “um outro giro da imaginação naqueles que fizeram as leis” para que os poucos ricos de hoje se tornassem os pobres de amanhã (Pascal, *apud* 2019, p. 73) –, não se está a um passo de decretar a legitimidade de sua revolução em favor de outro ideário político, fincado sobre critérios que façam jus à igualdade natural dos homens?” (Figueiredo, 2019, p. 73).

É possível então interpretar os anseios por uma mudança social, sejam eles por meio de revolução ou de reformas, adequar a artificialidade à igual natureza. Acrescente-se à Pascal a teoria de La Rochefoucauld, e teremos uma relação entre o orgânico e o social quase indistinguível.

Admita-se, ao contrário, que o corpo, ao invés de receber as determinações da vontade ou mesmo tornar-se in extremis o núcleo de sua afirmação, é o sujeito de uma tendência ou disposição próprias, a princípio alheias à lógica deliberativa; que o corpo, em suma, domina a natureza humana, e que esse domínio se exprime, em termos psicológicos, pelo fato de que a imaginação desempenha um papel determinante na elaboração de nossas ideias; neste caso o que mais poderá restar da premissa sobre a qual assentava a ação heróica de Corneille ou a ação do indivíduo virtuoso de Descartes? “A força e a fraqueza do espírito acham-se mal denominados; na verdade, nada mais são que a boa ou má disposição dos órgãos do corpo” (La Rochefoucauld, M 44; trad. p. 22). Segundo La Rochefoucauld, a disposição, assim como o humor, admite um regramento próprio, que não apenas resiste à vontade, como também incide sobre ela. (Figueiredo, 2019, p. 76)

Não há, como havia em Descartes, um apelo à racionalidade do ato e sim a constatação do império dos humores, definidos, em suma, organicamente. O autor prossegue:

A rigor, o acaso apenas reduplica, de fora, a determinação que pesa sobre o ser humano a partir de si mesmo. Pois são os caprichos do humor, muito mais do que as circunstâncias externas, o fator que compromete a autodeterminação do agente. (Figueiredo, 2019, p. 76)

Aqui são pontuados dois importantes agentes para nosso percurso até então. A oposição do humor, o componente de origem orgânica que delinea nossas ações, ao acaso, colocado ali como circunstâncias externas é justamente o que opõe os dois philosophes aqui em questão. Consideramos que, apesar de a educação não ser tema central da obra é possível que a vejamos como resultado do cenário descrito por Figueiredo e que muitos dos elementos ali mencionados serão decisivos para o entendimento das práticas positivas de ordenação social, da relação entre a natureza e a sociedade, e a querela entre organização e educação, todas aqui tematizadas.

O segundo ponto é o advento da substituição da educação jesuítica, forte no ensino secundário ao menos desde o Século XVII, pelos ideais de educação dos pensadores iluministas. Santana apõe os objetivos destes projetos educacionais: para os jesuítas, a salvação, para os

*philosophes*, a emancipação. A chamada educação tradicional não era destinada a todos, mas apenas às camadas mais ricas da sociedade, já que o vulgo conseguiria a salvação pela ignorância. Os estudantes deveriam ser vigiados exaustivamente<sup>123</sup>, além de serem fechados em um lugar em separado para que ali fossem educados. Já nos projetos dos iluministas (a autora menciona Voltaire, Rousseau e Condorcet), o apelo pela emancipação dos indivíduos é o princípio basilar exigido pelos *philosophes* para a educação. Para isso, a instrução será instrumento para dar condições de autonomia, o que, na maioria das proposições era voltado a todos os cidadãos.

Analisando o verbete “Educação” de Du Marsais (Du Marsais, 2022 p. 5-397), a autora encontra semelhanças e princípios em comum com a educação proposta pelos *philosophes* que aparecerão também em Diderot. A educação deve ser prioridade para as próprias crianças, para seus familiares e para o Estado, de modo a torná-los seres sadios, felizes e contributivos para com a sociedade. Destacaremos dentre eles o ensejo por desenvolver os talentos e aptidões dos alunos e torná-los úteis à sociedade, mas sem obrigá-los a forçar algo que não seja de sua natureza.

Após um certo tempo de observações, eles, o pai esclarecido e o mestre experiente, devem desembaraçar as inclinações e os gostos de seu aluno, identificar a sua vocação e o lugar ao qual ele, o aluno, pertence na sociedade. Assim, não se deve forçar a inclinação de uma criança, nem permitir que ela escolha um estado que não condiga com suas inclinações, que não seja apropriado para ela. É necessário, na medida do possível, economizar as falsas etapas, segundo Du Marsais (Santana, 2013, p. 69).

O trecho mostra com clareza que, apesar de a educação incutir no estudante o que ele precisa para ser um bom cidadão, ela deve observá-lo e aprender a lidar com a sua natureza, que lhes mostrará ao que ele seria próprio e de que maneira será mais útil à sociedade. Du Marsais também enfatiza que é prejudicial não reconhecer que nem todos os estudantes são próprios a se acostumar com tudo (Santana, 2013, p. 70). Apesar de a educação ser um recurso para civilizar os estudantes, há também um apelo à dinâmica entre natureza e sociedade, na qual o educador se torna responsável por tornar seus estudantes ao menos mais dóceis do que como a natureza os fez. Veremos como se coadunam com esses princípios as ideias de Helvétius e Diderot.

---

<sup>123</sup> Um ponto que se ressalta ao se comparar o que pregava a Ilustração e o que era ensinado nos Colégios Jesuíticos é a preocupação centrada no aluno, a necessidade de se observar a criança para identificar nela as suas inclinações.

## 4.2 AS EDUCAÇÃO

Apontaremos as principais diretrizes sobre a construção de uma educação institucional em Helvétius, nas *Refutações* e em outras obras de Diderot. Reforçaremos a investigação sobre a concepção de gratuidade e de possibilidade de mudança social a partir do comércio e do incentivo à busca de riquezas, tema que aparece relacionado à educação. Além dele, investigaremos também a composição do quadro de matérias descritos em *L'Education Publique* divulgado anonimamente em 1762 e depois atribuído à Diderot, e *Plan d'Université*, escrito em torno de 1775. Consideramos que as investigações anteriores sobre a sensibilidade, a constituição dos seres humanos e as suas capacidades culminam na educação e têm como propósito servir de base a um projeto social. Por isso, apesar de encontrarmos uma suposta universalidade em ambas as propostas de educação, o que as aproxima, de certa forma, todo o aparato anterior garante que elas não podem ser a mesma.

Em seus escritos, tanto Diderot quanto Helvétius observam a educação em diferentes esferas, que sintetizamos aqui: a da educabilidade, que se refere à investigação da formação cognitiva; a da instrução social ou familiar, que coloca a importância da influência causada pela educação não institucional, e, por fim, a educação institucional, que visa formar os cidadãos. Também temos a pulverização do prazer por meio de textos divulgados em larga escala, pensados para ensinar os leitores.

### 4.2.1 A educação em Helvétius

Se considerarmos que os seres humanos têm a sensibilidade física como canal de acesso primário ao que os cerca, e que, conseqüentemente, é o princípio de prazer que guia suas ações, temos aparentemente uma concepção individualista de ser humano. Porém, segundo o autor, é esse mesmo princípio que pode levá-los ao interesse geral. Dessa forma, é preciso compreender o papel da educação e da legislação propostas por Helvétius para ligar o interesse particular ao interesse público. A situação torna-se mais complexa com a grande influência do acaso e da importância de a sociedade não tentar eliminar essa diretriz. Procuramos aqui de que forma o pensamento sobre o indivíduo adequa-se ao pensamento sobre a educação e como pode propiciar uma mudança social voltada ao progresso. Para isso, é necessário compreender a educação e sua amplitude, quando ela se inicia, se tem relação com a natureza e como deve aliar-se à legislação, mostrando suas conseqüências para a vida comum dos indivíduos que formam o corpo social.

Considerando o primeiro sentido de educação, a da formação cognitiva de ideias, valores e habilidades, Helvétius concebe que a educação é o que forma o ser humano tal qual ele é a partir das sensações, que seriam os primeiros professores. Toda interação por meio da sensação entre o ser humano e os objetos que o cercam será um processo educacional, em que se aprende quais sensações evitar e quais buscar, bem como as ações que devem ser tomadas. O ser humano só se desenvolve por meio de um processo educacional, já que não possui faculdades previamente desenvolvidas, como mencionado no primeiro capítulo. A concepção abrangente de educação pode ser entendida como instrução ou até mesmo o próprio desenvolvimento humano<sup>124</sup>. Sendo assim, ser humano é ser educável.

Além disso, temos a educação pública. Considerando uma educação que esteja consciente da importância do prazer e da moral desde a primeira infância, é possível articular os interesses particulares em prol do interesse comum. É preciso que ela seja a mesma educação para todos, para que possam ter interesses e oportunidades de desenvolvimento moral e intelectual próximos. Por isso, Helvétius enfatiza a importância de uma educação igualitária para uma sociedade sadia. Ela — aliada à legislação — é capaz de diminuir a desigualdade social e tornar os homens conscientes da relação entre eles, direcionando-os ao interesse comum, entendido como a reunião dos interesses mais básicos compartilhados por todos.

O ambiente que nos cerca, que será para o autor o primeiro ponto de contato que permite o desenvolvimento humano a partir da sensibilidade física, só pode ser definido pelo acaso. Portanto, toda a sensibilidade física, característica primordial e necessária, lança-nos ao primado das circunstâncias, de forma que o ambiente com o qual se interage seja constitutivo do próprio homem. Nesse panorama, a sensibilidade física aparece como o princípio do desenvolvimento humano. Direcionados apenas pelo prazer, os homens desenvolvem suas faculdades — inclusive as que se referem a julgamentos morais — a partir da sensibilidade física.

Entretanto, como um ponto mínimo pode basear o regramento no âmbito social? Serão necessários, segundo o autor, dois artifícios que regulamentem o âmbito social, tornando o interesse pessoal indissociável do interesse geral: a educação e a legislação.

---

<sup>124</sup> O que se altera é o agente da educação: temos uma primeira educação, entendida como a instrução que parte dos objetos que nos cercam e do meio em que vivemos. Essa parte da educação não possui um agente específico, é dependente do acaso e pouquíssimo controlável. A educação dada pela família geralmente valoriza os valores tradicionais e religiosos. Ao contrário, a educação pública possui a sociedade como corpo como próprio agente. Se bem estruturada, deve levar os cidadãos ao desenvolvimento não apenas individual, mas de toda a sociedade. Nela, o Estado é o agente.

#### 4.2.1.1 A primeira concepção de educação: a instrução que nos cerca e o acaso.

Considerando as concepções de natureza, ser humano e interesse de Helvétius, não é de forma arbitrária que a questão principal de *De l'Homme* seja: “a diferença entre os espíritos é efeito da diferença da organização [corpórea], ou da educação?” (Helvétius, 1989, p. 54, tradução nossa)<sup>125</sup>. Sua resposta será a de que é a educação que tem o poder sobre toda a formação de caráter e talento dos homens. Também não é sem embasamento que escreve: “a educação pode tudo” (Helvétius, 1989, p. 879, tradução nossa)<sup>126</sup>. Desde seus primeiros textos, o autor ocupa-se da investigação sobre a natureza humana para que possa nortear ações reguladoras da sociedade. Nessa investigação, a educação toma papel central como dimensão da humanidade e o caminho necessário para a melhora da sociedade. Isso se dá por causa dos pontos que mencionamos no primeiro capítulo: a forma como Helvétius concebe a natureza a partir da sensibilidade torna o ser humano aberto para a interação, abrindo espaço para a importância do meio social para construí-lo<sup>127</sup>.

Por entender o homem como um ser educável, por intermédio de sua sensibilidade, pelos objetos e pela forma de governo com a qual vive, Helvétius pode tratar da educação institucional como relevante para a estruturação moral. Disso podemos concluir que a educação em Helvétius não se baseia apenas na obtenção de conhecimentos ou apenas em um código moral. Ela se inicia com a primeira sensação e, dessa forma, engloba todo o desenvolvimento do espírito, da sensibilidade e das paixões, e um aperfeiçoamento das habilidades. Consideraremos essa primeira dimensão da educação como capacidade de ser educado, ou educabilidade.

O autor ressalta a diferença das educações em cada âmbito (sensorial, familiar/social e institucional), mas mostra como ela está sempre atrelada aos objetos que nos cercam e, dessa forma, pode ser submissa ao acaso<sup>128</sup> se os agentes envolvidos assim permitirem. As diferentes educações entre os homens são de responsabilidade das diversas circunstâncias possíveis, dos

<sup>125</sup> “La différence des esprits est-elle l’effet de la différence ou de l’organisation, ou de l’éducation? C’est l’objet de ma recherche.” (Helvétius, 1989, p. 54). Esse é o ponto que salta aos olhos na crítica de Diderot a Helvétius e que, pela posição no texto, no final da introdução, é colocado como objeto de sua pesquisa, ou seja, é um ponto central no trabalho do autor.

<sup>126</sup> “L’éducation peut tout” (Helvétius, 1989, p. 879).

<sup>127</sup> Tomar partido da educação em oposição à fisiologia permite que Helvétius possa defender a igual aptidão entre os homens (pois não haveria predisposições de caráter ou desenvolvimento diferenciadas) e a possibilidade de melhora (alcance da felicidade cabível à sociedade) dos indivíduos por meio da educação (Helvétius, 1989, p. 16).

<sup>128</sup> Lembrando que o autor define o acaso da seguinte maneira: “J’avertis le lecteur que par cet mot de hazard, j’entends l’enchaînement inconnu des causes propres à produire tel ou tel effet, et que je n’emploie jamais ce mot dans une autre signification” (Helvétius, 1989, p. 79). Ou seja, o acaso é o encadeamento de causas desconhecidas que trazem determinados efeitos. Refere-se aos eventos, dos menores aos maiores que podem mudar o curso da formação das ideias e habilidades de um indivíduo.

diversos ambientes em que eles vivem, de suas idades etc. A mesma característica, de estar aberto às interações por acaso e educar-se a partir delas, dá força à educação como veículo civilizador, mas também gera muitas dificuldades. Como a educação possui essa característica abrangente e é baseada na interação com o meio, é inteiramente dependente das circunstâncias, o que impossibilita que duas pessoas tenham exatamente a mesma educação. Poderíamos então perguntar ao autor: se os homens não possuem formas de controlar a educação e se não há nenhum conteúdo predefinido, como a própria educação será usada como veículo civilizador? Qual é o ganho prático de reconhecermos que “a educação pode tudo” se ela pode ser considerada tão abrangente? Aqui entra a importância da interferência artificial dos agentes para torná-la um recurso, como veremos adiante.

#### 4.2.1.2 As contradições da educação vigente

Podemos, didaticamente, dividir a educação em três âmbitos: o primeiro, apresentado acima, é o da educação como característica primordial do desenvolvimento humano pelo contato do indivíduo com o que o rodeia por meio da sensibilidade física. O segundo é o da educação do lar. O terceiro é o de um artifício destinado à regulação da educação no primeiro sentido, a fim de ligar o interesse pessoal ao interesse público. A primeira noção serve para constatar a influência da educação — e conseqüentemente do meio — e a segunda serve à regulamentação, ao regramento desta influência:

A educação moral do homem é quase totalmente abandonada ao acaso. Para aperfeiçoá-la, é preciso direcionar um plano relativo à utilidade pública, fundá-lo sobre princípios simples e invariáveis. Esta é a única maneira de diminuir a influência que o acaso possui sobre ela e de suspender as contradições que são e necessariamente devem ser encontradas entre os diversos preceitos educacionais atuais.<sup>129</sup> (Helvétius, 1989, p. 79, tradução nossa).

Esse trecho nos dá um mapa para o projeto de Helvétius. A forte influência do acaso, acrescida das desigualdades dos preceitos educacionais de sua época, mencionados também por outros autores, como vimos, faz com que os indivíduos estejam à mercê de tudo o que pode lhes afetar, e isso, como veremos adiante, gera a desigualdade entre os indivíduos. Para freá-la, a receita é: fundar a educação sobre princípios comuns, simples e invariáveis. A educação

---

<sup>129</sup> L'éducation morale de l'homme est maintenant presque en entier abandonnée au hazard. Pour la perfectionner, il faut en diriger le plan relativement à l'utilité publique, la fonder sur des principes simples et invariables. C'est l'unique manière de diminuer l'influence que le hazard a sur elle, et de lever les contradictions qui se trouvent et doivent nécessairement se trouver entre tous les divers préceptes de l'éducation actuelle. (Helvétius, 1989, p. 79)



pública proposta deve frear a influência do acaso na formação dos indivíduos, de modo que afastemos tanto a precariedade do meio, a desunião entre prazer e interesse comum e a transmissão de preconceitos da moral instituída. Desse modo teremos a diminuição da desigualdade pela condição igualitária de uma educação de conteúdo comum a todos, já que todos possuem as mesmas capacidades. Nos capítulos IV e V, a educação proposta por Helvétius difere da educação atual mencionada no trecho acima pela unidade de seu objetivo e pela universalidade de seu conteúdo<sup>130</sup>.

No capítulo IX da primeira seção de *De l'Homme*, Helvétius aborda as contradições presentes na educação e atribui à religião a culpa por tais contradições. Elas ocorrem porque a educação estaria preocupada em desenvolver duas potências que têm interesses opostos: a potência espiritual e a potência temporal. A primeira está ligada à superstição, que afasta o homem do conhecimento sobre si próprio, e à credulidade do povo, para que se tornem dóceis. Já para a segunda, é interessante que os cidadãos sejam bravos, laboriosos, esclarecidos e virtuosos (Helvétius, 1989, p. 81). Por isso, enquanto se tenta atingir essas duas potências, a potência temporal nunca poderá alcançar o triunfo, pois a potência espiritual seria exercitada pela aniquilação das paixões, o que impede o desenvolvimento de um homem virtuoso.

O desenvolvimento desta potência espiritual justifica-se com argumentos de cunho sobrenatural: se acreditamos que o homem deve guardar-se para um plano superior, onde receberá as recompensas por ser tão inerte durante a vida, teremos cidadãos que de nada contribuirão para o interesse geral. As portas do céu abrem-se pela disciplina, pela cegueira, pela submissão, pela covardia e pela mais vil obediência (Helvétius, 1989, p. 245). Nada mais afastado da moral sensualista proposta por Helvétius.

A potência espiritual é considerada ilusória, afasta o ser humano da verdade sobre si e ainda contribui negativamente para o cenário social. Nessa contradição interna, a educação peca por formar um indivíduo que, ao tentar seguir duas vertentes por vezes opostas, acaba por não seguir nenhuma e age de forma viciosa corriqueiramente. Além disso, uma educação assim não tem força suficiente para ser gravada e instruir satisfatoriamente os indivíduos (Helvétius, 1989, seção I, capítulo 9). Por isso, a simplicidade e clareza dos princípios da educação serão

---

<sup>130</sup> Haveria, então, uma adequação entre o conteúdo da educação e a intenção da fundamentação da moral como comprometida com a universalização. Com isso, a simplicidade seria ressaltada, a fim de contemplar o maior cenário possível. A simplicidade demonstra como ensinar o refinamento dos sentidos e diminuir a desigualdade entre os espíritos dos indivíduos (Helvétius, 1989, p. 64). A preocupação dá-se na formação do indivíduo como cidadão que ame as virtudes sociais (Helvétius, 1989, p. 897): “Au reste je suppose que dans une maison d’instruction publique, on se propose de donner aux élèves un cours de Morale, que faut-il à cet effet? Que lês maximes de cette science toujours fixes ET déterminées se rapportent à um príncipe simple et duquel on puisse, comme em Géométrie déduire une infinité dês príncipes secondaires” (Helvétius, 1989, p. 901).

considerados pontos fortes, o que condiz com sua metodologia; o âmbito a ser contemplado será o temporal em detrimento do atemporal, já que o homem é educado pelo meio, e a moral pertence ao âmbito temporal.

Mesmo assim, restam ainda várias divisões na educação em relação à sociedade, o que a complexifica. Primeiramente, ela se complexifica por ser um processo que não se completa, já que só finaliza com a morte. Ela também se diferencia pela idade em questão, que carrega um acúmulo de experiências diferente, marca de um processo que se desenvolve em fases<sup>131</sup>.

A educação também se diferenciará conforme o ambiente, característica que parte do cerne do sensualismo de Helvétius. Ela pode ser doméstica, familiar, religiosa ou pública, o que não garante uma consonância entre elas. Se a educação voltada para a melhoria da sociedade, deve diminuir o efeito do acaso e tornar uno o princípio que rege a educação. O primeiro passo a ser dado é o de tornar uma das educações existentes predominante. A educação institucional será considerada superior por alguns motivos: é superior à educação religiosa porque é capaz de abranger a sociedade como um todo. A educação religiosa, por se reportar ao âmbito espiritual, não é indicada para levar os indivíduos à virtude e à utilidade pública; além disso, também não se baseia em fundamentos simples e evidentes — o uso dos dogmas na educação religiosa apenas perpetuaria os preconceitos. A educação doméstica também não é a ideal para Helvétius, pois é responsável por transmitir os preconceitos dos pais aos filhos e será definida pela condição social da família, tornando impossível que o mesmo princípio seja distribuído para toda a sociedade. Também no seio familiar, o indivíduo teria maior dificuldade para reconhecer-se como parte do corpo social e apreender os efeitos de suas ações no todo (Helvétius, 1989, p. 889).

#### 4.2.1.3 A educação institucional

Por tais motivos, a educação institucional será o veículo para diminuir a variabilidade que o acaso acarreta, diminuindo a desigualdade social trazida pelo diferente acúmulo de riquezas e diferente ocupação em meio à ordem social (Helvétius, 1989, p. 65). Ela pretende educar os homens sobre conteúdos mínimos de conhecimento, pelo ambiente salubre, pela linguagem da necessidade, pela emulação das paixões do mestre e por uma moralidade que incentive

---

<sup>131</sup> Helvétius mostra as diferenças entre a educação de crianças e adolescentes. Sua recepção sobre a educação que recebem muda em relação aos objetos com os quais já tiveram contato, os preconceitos que enraizaram, as paixões que foram criadas (Helvétius, 1989, p. 69).

sempre a ligação entre o próprio prazer ao prazer do próximo<sup>132</sup>. Ou seja, ela visa a superar a contraditoriedade da educação atual e a agir de forma única, acompanhando o processo de instrução do ser humano, ou seja, sem deixar de visar ao próprio prazer, mas tendo como objetivo principal atingir o prazer de todos os membros da sociedade.

Algumas características da educação institucional são ressaltadas por Helvétius, mesmo que suas obras não mostrem um plano educacional estruturado.<sup>133</sup> O autor propõe a relevância da educação institucional em relação à educação doméstica ou religiosa, a fim de que haja uma educação compartilhada por todos. A educação institucional funciona como dispositivo que diminui a desigualdade de desenvolvimento que a influência do acaso propicia e seus efeitos nocivos. Nocivos, pois sem uma educação institucional igual para todos, possibilidades de desenvolvimento cognitivo, de habilidades e da moral seriam fadadas à condição financeira, à localização em que se vive, ao ofício dos pais, à pressão social etc.

A educação institucional garante um ambiente salubre, o que nem todos os indivíduos teriam no seio familiar. Esse ponto garante a preservação física dos indivíduos, possibilitando seu fortalecimento e desenvolvimento. O ambiente seria compartilhado por todos da mesma forma, fazendo com que houvesse uma aproximação da recepção de conteúdos sensíveis. Prioritariamente, a educação institucional garantiria que todos, independentemente de suas riquezas, compartilhassem do mesmo ambiente, das mesmas regras e dos mesmos conhecimentos, tornando diminuta a importância da riqueza para a sociedade em questão. Esse ponto é principal, pois com indivíduos desenvolvendo-se em um mesmo ambiente, partilhando das mesmas regras e agindo conjuntamente para o bem viver naquele ambiente, a desigualdade esvai-se, fazendo com que todos tenham acesso à mesma educação. A tese de Helvétius torna-se muito mais palpável neste ambiente, já que, com regras que articulem o interesse pessoal ao interesse geral, as ações teriam um reflexo imediato no grupo ali presente mediante a permissão e proibição de ações que contribuam ou prejudiquem o todo<sup>134</sup>.

Os pontos da educação que precisam da primordial atenção do legislador seriam sobre a educação física e a educação moral. O primeiro deles se refere ao desenvolvimento físico que

---

<sup>132</sup> Vemos que ela está conforme as três dimensões da educação mencionadas no *Verbetes Educação de DuMarsais*: saúde, instrução e utilidade (DuMarsais, 2022 p. 5-397).

<sup>133</sup> As menções de Helvétius não se referem a um conteúdo específico que enuncie as regras práticas. Contudo, os princípios e a rigidez das regras são enfatizados. O autor parece estruturar uma parte primária na educação e aponta para uma parte secundária que teria tais regras. Acreditamos que a segunda parte dependa da realidade da sociedade em questão e por isso o autor não pôde estruturá-la.

<sup>134</sup> “La première [instrucion publique] est la seule dont on puisse attendre des patriotes. Elle seule peut lier fortement dans la mémoire des citoyens l’idée du Bonheur personnel à celle du Bonheur national” (Helvétius, 1989, p. 891)

possibilite um desenvolvimento saudável e resistente, garantindo a vitalidade do indivíduo e a capacidade de sua sensibilidade. O segundo ponto tem como objetivo “inspirar os homens ao amor das leis e das virtudes sociais” (Helvétius, 1989, p. 897)<sup>135</sup>. Para que a educação sirva à moralidade, ou seja, o direcionamento das ações ao que corrobora com o interesse geral, ela deve alterar os padrões atuais em relação à estima pública. No mesmo sentido das premiações que seriam destinadas às ações que convêm ao todo, a estima pública não seria mais destinada à riqueza, ao poder ou à função dentro de uma ordem religiosa, por exemplo. O autor procura um desligamento da ligação arbitrária entre felicidade e riqueza que aconteça com o auxílio da legislação (Helvétius, 1989, p. 667).

O aluno deve ser conduzido a agir de maneira que seja útil ao seu interesse conjuntamente com o interesse do todo por meio da estima pública. A própria dinâmica escolar de alunos com os mesmos direitos, deveres, premiações ou punições visa a conscientizar o aluno de que seu prazer será maximizado com o prazer de todos, levando-o a agir de forma que contribua para o melhoramento do ambiente social. Assim, diminui-se a diferença de tratamento e as contradições entre o interesse pessoal e o interesse geral, permitindo e incentivando prazeres. A estima pública seria direcionada apenas à habilidade de unir o que é útil para o indivíduo e para a sociedade.

Quais são, então, as características principais da educação de Helvétius? Seu caráter igualitário e sua função moral para contribuir com a sociedade. Trata-se de um modelo de educação que seria — diferentemente da educação voltada ao desenvolvimento dos talentos dos indivíduos — voltada para sua formação social, o que é visto pela ênfase de Helvétius na regulamentação do ambiente educacional por intermédio da estima pública, da salubridade e da valorização da coletividade. Sobre o desenvolvimento dos talentos, Helvétius nos diz claramente que só podem ser incentivados pela educação, mas não impostos, já que a tendência a esta ou àquela atividade dependem de um estágio anterior da educação, determinado pelo acaso (Helvétius, 1989, p. 900). A educação voltada para a profissionalização só pode direcionar o olhar do indivíduo a determinada atividade, mas o desejo de instruir-se é dependente de um direcionamento anterior<sup>136</sup>. Por isso, o que fará com que essa educação se desenvolva é a estruturação de princípios, do amor pela glória que a virtude pode trazer, e a simplificação dos métodos de ensino. Ora, estes são atributos da educação que ensina o indivíduo a conviver de forma prazerosa em seu meio sem, no entanto, levá-lo a um papel específico e determinado por

---

<sup>135</sup> “Son objet est d’inspirer aux hommes l’amour des Loix et des vertus sociales” (Helvétius, 1989, p. 897).

<sup>136</sup> O da atenção, que é construído desde as primeiras experiências sensoriais do indivíduo, fugindo do escopo da educação institucional.

outro na sociedade. A multiplicação dos talentos seria uma consequência das virtudes ali inspiradas, e não um objetivo. Isto, pois, com a igual possibilidade de sanar suas necessidades, todos os indivíduos poderiam dedicar-se a desenvolver suas potencialidades e seu intelecto. O prazer pelas atividades intelectuais será estimulado por também ser contributivo para o desenvolvimento da sociedade.

Seja na educação voltada para a profissão, seja na educação moral do homem, é a associação entre o conhecimento sobre as necessidades dos homens e o conhecimento do princípio do interesse, guiado pela modificação na sociedade, que fará com que os prazeres levem à virtude que deve ser passada. O caráter simples e comum a todos de seu catecismo é marcante, de forma que a universalidade seja contemplada. Esse ponto é ressaltado, segundo Domenech, inclusive nas obras que se seguiram de sua filosofia (Domenech, 1989, p. 36, 39 e 48).

#### 4.2.1.4 A aliada da educação: a legislação

A educação sozinha não é, no entanto, suficiente para a mobilização da sociedade. Se propusermos um bom plano de educação em um governo corrompido, as vias que o autor terá para aprová-lo serão muito limitadas e, caso ele seja aceito, entrará em conflito com as práticas do governo, possibilitando uma deturpação do interesse geral<sup>137</sup>. Dessa forma, é preciso criar um cenário favorável à educação para que ela possa auxiliar a sociedade. Para isso, é necessária uma mudança na legislação e até na forma de governo do país em questão. A forma de governo e a legislação são necessárias para uma mudança educacional, e vice-versa (Helvétius, 1989, p. 924).

A lei está presente de forma prioritária na formação do indivíduo por meio da educação e delinea a formação de suas paixões, já que define o que é permitido ou não na sociedade em questão, direcionando a estima pública e o que é considerado o interesse público. Por essa importância, a lei pode ser a causa das dádivas e dos prejuízos de uma nação. Quando temos uma legislação corrompida, não atenta à natureza humana, que considera comuns a todos os dogmas particulares e se utiliza a linguagem da injúria e das penas para o alcance da virtude, muitos serão os cidadãos que se tornarão viciosos, buscando um caminho adverso para o alcance de seu prazer em detrimento da virtude. Esse é o estado de leis que Helvétius combatia. Por outro

---

<sup>137</sup> É, na realidade, a grande perturbação em relação à prática proposta dos opositores de Helvétius. Uma educação tão amplamente entendida poderia resultar na perda da liberdade dos indivíduos. Se ele aprender a subjugar seus interesses em prol de um interesse geral — inalcançável, ilusório, ou deturpado —, perderá sua “essência”, suas características inerentes e servirá aos interesses de um governo que não necessariamente considera os interesses dos cidadãos.

lado, caso a lei procure ligar a felicidade dos indivíduos à felicidade dos demais, incentivar o aperfeiçoamento, desnaturalizar paixões construídas socialmente e, principalmente, uma distribuição de renda que proteja os indivíduos dos desmandos financeiros, ela será a principal aliada da educação, pois ela também — e com grande relevância — incorpora a lista de educadores desde o nosso nascimento até a morte.

A máxima desta legislação é “que a felicidade pública seja a suprema lei” (Helvétius, 1989, p. 923, tradução nossa). Esse parâmetro, que parece pouco dizer, auxilia-nos no entendimento sobre grandes problemas na obra de Helvétius: ele tenta barrar a oportunidade de que o interesse geral seja tomado como algo diferente da felicidade de todos, como o enriquecimento de parte da população. A máxima pretende colocar como objetivo do interesse geral a felicidade de cada indivíduo do Estado.

Podemos dividir a legislação, assim como a educação, em duas partes: uma positiva e outra negativa<sup>138</sup>. A característica da legislação que tem sido recorrentemente lembrada seria a parte positiva desta, que a constrói a partir da máxima referida anteriormente, em que os prazeres e dores seriam usados para introduzir nos indivíduos a virtude por meio de punições — no caso em que a busca pelo prazer aparece desconectada da felicidade dos demais — e de premiações e honrarias, no caso em que a busca pelo prazer considera a felicidade dos demais.

Além dessa característica, também vemos a que desvela o caráter reformador da proposta de Helvétius: a dimensão negativa que propõe a crítica da atual legislação para que se elimine o que for prejudicial aos cidadãos — que os leve a uma conduta viciosa — e o que traga punições ou premiações desnecessárias, que barrem a busca pelo prazer ou que exijam o sofrimento da dor sem motivo real. Nesse ponto, é pela inversão do discurso que se atinge o objetivo, substituindo o tom da injúria pelo do incentivo ao lidar com a obtenção de prazeres, diminuindo o caráter repressivo da legislação e incentivando os cidadãos a buscarem o prazer.

Com o uso destas duas partes, o que deve ocorrer na sociedade é uma mudança contínua e imperceptível que leve à melhora, reconhecida como a adequação entre o interesse individual e o interesse geral. Como a legislação pode fazê-lo? Garantindo a proteção do indivíduo de possíveis desmandos:

Em todo país onde não são asseguradas nem suas propriedades, nem de seus bens, nem de sua vida, nem de sua liberdade, as ideias de felicidade e riqueza devem se confundir frequentemente. É necessário ter protetores, e a riqueza protege. Em todos

---

<sup>138</sup> Estes termos são utilizados por Everett Ladd em *Helvétius et d’Holbach: La moralisation de la politique* (1962, p. 225).

os outros, pode-se formar delas ideias distintas (Helvétius, 1989. p. 731, tradução nossa).

O caso sobre confusão entre felicidade e riqueza mencionado trata-se de uma confusão que ocorre entre interesse geral e interesse pessoal. Nesse caso, o indivíduo sem proteção garantida pela legislação passa a procurar formas de proteger-se, deixando de lado ocupações que levariam à ligação entre as duas formas de interesse. Para que isso não ocorra, o legislador não deve privilegiar nenhuma classe de sua sociedade, tampouco deve priorizar os que detêm grandes fortunas. A legislação será voltada a cada indivíduo e deverá garantir que ninguém subjugará o interesse público por nenhum interesse particular. Seu horizonte deve ser o de todos os homens da nação. O intento maior da legislação é fazer com que o indivíduo tenha uma condição de vida suficiente para que possa desenvolver-se e viver feliz. Para isso, precisará garantir a ele formas para sua subsistência, dando igual condição inicial a todos os indivíduos — condição esta que auxiliará o desenvolvimento da educação.

Porém, são imensas as dificuldades para que uma nova legislação seja aceita<sup>139</sup>, passando pelos preconceitos já instituídos, e também o imenso afastamento do tema, que é tratado com certo moralismo idealista. É preciso pensar em formas de lidar com esses problemas, com um método claro e acessível. A legislação deve ser pensada novamente com uma inspiração no modelo científico<sup>140</sup>, e em duas partes. Na primeira, deve-se primar pela simplicidade e pelo cálculo que desconsidere a resistência, ou seja, que desconsidere os preconceitos instituídos e os interesses contrários. Os objetivos desse método incluem a simplificação da lei, garantindo que seja a mesma para toda a nação, pois, dessa forma, ela não serviria a apenas parte dos cidadãos, mas sim a todos<sup>141</sup>. A segunda etapa é, por meio do conhecimento do regime atual, descobrir como levá-los gradualmente e imperceptivelmente à melhor legislação possível — a cultura e os costumes são analisados e ocorre uma adaptação do que foi feito na primeira parte para aproximá-la dos costumes. Nesse ponto, é a variabilidade de costumes que é considerada, possibilitando a instauração prática dos princípios universais e o projeto da educação institucional já se faz presente, pois é nele que a modificação da relação entre os costumes e o interesse geral será aperfeiçoada.

<sup>139</sup> Tal intento é condizente com as críticas de Helvétius aos modos de sua época. O autor constata que os países não conseguem atingir a felicidade de todos pela imperfeição das leis e a divisão extremamente desigual de riquezas (Helvétius, 1989, p. 665).

<sup>140</sup> Da mesma forma que fez na educação, Helvétius segue aqui o exemplo dos geômetras pela simplificação do problema, encontrar sua raiz mínima e, a partir dela, resolvê-lo (Helvétius, 1989. p. 744).

<sup>141</sup> Nesta parte instaura-se a universalidade da lei. Helvétius enfatiza: “Une différence essentielle et remarquable entre ces deux propositions, c’est que La premiere une fois résolue, as solution [...] est générale et La même pour tousles Peuples” (Helvétius, 1989. p. 745). É o ponto que Jacques Domenech ressalta ao tratar da passagem do fundamento moral do campo religioso ao campo metafísico (Domenech, 1989. p. 11-12).

Há, então, uma complementação entre as partes. Enquanto a primeira deve versar sobre o que é universal e desconsiderar os empecilhos ao avanço das leis, a segunda deve partir do cenário atual, a fim de traçar um caminho que leve o cenário carregado com seus costumes e normas a uma legislação excelente por medidas práticas.

Esses pontos visam demonstrar que a legislação deve versar sobre a obtenção e a manutenção dos interesses, e deve ser feita em um processo gradual, não abrupto. Não se pretende uma legislação aplicável a qualquer país, mas uma legislação que considere a situação e os costumes atuais. Além deste intento, a legislação deve, juntamente com a educação, direcionar a estima pública ao virtuoso que contribui para o alcance e a manutenção da felicidade de todos. Haveria, então, na segunda parte da legislação, a retirada de normas positivas que ultrapassam o princípio do interesse, proibindo inutilmente que os homens busquem determinados prazeres e louvando-os por agirem de forma contrária ao interesse geral. Nessa modificação, o maior dos meios utilizados para que os homens busquem ser virtuosos será o uso da estima pública, do amor, da glória e das honras. A glória e a honra devem proporcionar prazeres reais dentro da sociedade, de forma a unir o interesse dos indivíduos ao interesse geral. Dessa forma, haveria a adequação entre os interesses e a colocação da fundamentação da moral na prática<sup>142</sup>.

#### 4.2.1.5 Consequência do projeto educacional e legislativo para a vida comum: a igualdade e a felicidade

Para garantir a ligação do novo plano de legislação com a sociedade em questão, Helvétius cita 31 perguntas que devem ser levadas em consideração para que a lei seja escrita<sup>143</sup>. Helvétius considera o bem público como a felicidade de todos os seus particulares. Por isso, para pensarmos no que justifica as normas de sua legislação, devemos retornar à felicidade do indivíduo. Para ele, a felicidade está em bem preencher os intervalos de tempo entre a satisfação das necessidades e as necessidades que surgirão, de prover condições que possibilitarão prazeres posteriormente (Helvétius, 1989, p. 733). Tais intervalos não devem ser muito longos, devem estar em equilíbrio com os demais prazeres. Por isso, Helvétius valorizará a divisão de

---

<sup>142</sup> A educação está presente em ambas as esferas da legislação: a positiva e a negativa. A primeira na desconstrução dos preconceitos originados no seio da família, e a segunda, na emulação dos interesses particulares ao bem geral.

<sup>143</sup> Estas perguntas versam sobre: a formação da sociedade e dos efeitos nocivos do poder despótico, como ultrapassar a violência do poder despótico; a possibilidade de equilíbrio em relação às propriedades; a relação dos indigentes e sua pátria, como adequar o interesse da pátria ao interesse de todos; a distribuição de propriedades; a multiplicidade das leis como nociva ao entendimento destas; a unidade da autoridade; o papel da moral na sociedade; e, finalmente, a influência da legislação nas ocupações diárias do indivíduo (Helvétius, 1989, p. 747).



tempo entre diferentes ocupações no decorrer do dia do indivíduo, por exemplo. Não se deve passar por muitas dificuldades para suprir apenas poucas necessidades, tampouco apenas satisfazer necessidades físicas ou construídas sem ter prazeres de providência, para que não se sofra com o tédio ou a ausência de prazer. A legislação deve garantir que todos possam preencher suas horas com ocupações que se dividam entre prazeres e prazeres de providência com equilíbrio. Como a legislação pode interferir na ocupação de tempo dos cidadãos? O trabalho não pode ser excessivo, tampouco a ociosidade. Para que não seja necessário trabalhar excessivamente, prejudicando seu bem-estar físico e mental, é necessário que todos tenham um estado de conforto.

Mas qual seria o meio para garantir tal estado a todos os indivíduos? Combatendo a alta desigualdade e garantindo que todos tenham sua porção de terra e sua carga horária de trabalho, definida e não abusiva:

O que [os Impérios] fariam para relembrar a felicidade? Diminuir a riqueza de uns, aumentar a de outros, colocar o pobre em tal estado de conforto no qual ele pudesse, por um trabalho de sete ou oito horas, prover abundantemente suas necessidades e as de sua família. Assim, se tornarão tão felizes quanto podem ser (Helvétius, 1989, p. 665, tradução nossa).

É a desigualdade de riquezas que impede que as nações prosperem e que os indivíduos sejam felizes, pois existem os males dos que pouco têm para suprir suas necessidades, e os males dos que muito têm e acabam por criar mais necessidades. Ou seja, a legislação deve atender à felicidade de todos, tomando como parâmetro o cálculo entre prazeres, desprazeres e satisfação das necessidades básicas. É preciso lembrar que a desigualdade não seria eliminada, mas ela deve ser balanceada de modo que a legislação garanta condições mínimas de sustento e aprimoramento.

A garantia de condições mínimas para o sustento daria aos cidadãos oportunidades iguais de utilizar seu tempo de forma equilibrada, sem que parte da população não precisasse ocupar-se com o próprio sustento enquanto outra se esforçasse ao máximo sem, contudo, garantir condições mínimas de vida. Tal ação por parte da legislação garantiria a vida com condições mínimas de suprir as suas necessidades; garantiria os bens com uma distribuição proporcional de terras e com a segurança de não perder seus bens pela vontade dos mais poderosos; e garantiria a liberdade, pois o poder seria agora dividido igualmente entre todos sem o perigo de que a riqueza fosse confundida com o poder, não haveria a repressão de ricos sobre pobres. Tais condições possibilitariam ao homem o alcance da felicidade em conjunto com o desenvolvimento de suas habilidades, o que também auxiliaria o desenvolvimento da sociedade.

A legislação baseia-se em pontos iniciais do sensualismo de Helvétius: o equilíbrio no uso do tempo em prol da maximização dos prazeres e a manutenção de um espaço público com vitalidade por meio das paixões. Com a implantação dessas medidas, a desigualdade social diminuirá e, no decorrer do tempo, pretende-se que todos sejam felizes, e não apenas a maioria. Ou seja, ela visa a equilibrar o espaço social e democratizá-lo sem deixar nada inacessível ou inalcançável. Diminuindo bruscamente a desigualdade social, a legislação, segundo Helvétius, será capaz de proteger os componentes da nação de uma sobreposição do interesse pessoal dos ricos e poderosos.

Enquanto a educação procura adequar as paixões do indivíduo ao interesse geral, a legislação procura a proteção dos direitos do indivíduo e fixa o interesse geral, evitando que ele seja substituído por um particular. Ela permitirá aos cidadãos não só a realização da moralidade que incentive o próprio prazer e o prazer dos demais, mas também fará com que o indivíduo possa dedicar-se ao aprimoramento de suas capacidades. Se a sobrevivência é garantida pelo Estado, a ocupação e a área de estudo não serão definidas pela possibilidade financeira dos indivíduos, dando-lhes a liberdade de escolherem a que atividades dedicarem-se. Há também um incentivo ao estudo e à aplicação a áreas eruditas, ressaltando que se obtém prazer por meio da concentração e do estudo detido pela sabedoria obtida. É assim que o autor pretende que a genialidade desenvolva-se pela educação. Se isso ocorre, nas mais diversas áreas, a prosperidade da sociedade também será obtida. Sem o apelo à igualdade social, a igualdade em relação ao desenvolvimento dos indivíduos, cognitiva ou moralmente, não poderia ser preservada. Por isso o trabalho educacional deve ser extenso, amplo, atingindo a sociedade como um todo, e ser preceito básico para a vida dos cidadãos.

O que garante a Helvétius a ligação entre o sensualismo, a educação e a legislação é a preocupação com o mínimo comum entre os homens, num movimento direcionado às mais variadas acepções de seus princípios, tornando-se completa apenas na continuidade de seu pensamento, que se dá obrigatoriamente fora de sua esfera. Não fosse a suposição de igualdade natural entre os seres humanos e o reconhecimento da influência do ambiente na formação do indivíduo e de suas ideias, o projeto de Helvétius não teria razão de ser. O artifício da educação e da legislação — que é também educativa, devemos lembrar — são justificados pela preservação da natureza humana. Por isso, esses artifícios devem ser constantemente revisados para que não se desliguem dessa natureza e não sejam instrumentalizados para outro fim que não a felicidade dos cidadãos e a prosperidade da sociedade.

A regulamentação do ambiente a partir do princípio da sensibilidade física é o ponto principal de sua proposta de sociedade. Ele propõe duas frentes, presentes tanto na educação

quanto na legislação, que são complementares e, ao mesmo tempo, antitéticas. De um lado, existe a proteção dos preceitos da natureza humana, garantindo que o princípio de prazer seja respeitado e conhecido como verdadeira motivação pela sociedade, mas também há um movimento de combate aos possíveis prejuízos que ele possa trazer se estiver atento apenas aos interesses pessoais e desarticulado do interesse geral. Deste ponto de vista, sua proposta aponta para a amplitude que o autor gostaria de alcançar, destacando que o homem e o espaço social são espaços abertos para as circunstâncias que demandam uma regulação de forças para formar uma sociedade que incentive o desenvolvimento de seus indivíduos e de si mesma.

No entanto, apesar das boas intenções e dos dispositivos previstos para a garantia de segurança para o povo no processo, o projeto de Helvétius foi visto com grandes preocupações. Uma delas é a de que haveria pouca ou nenhuma permanência em seu projeto educacional, o que deixaria os indivíduos à mercê da artificialidade proposta pelos que ocupam cargos de poder. Esse é um dos pontos das *Refutações* de Diderot.

#### 4.2.2 A educação em obras de Diderot

Com uma obra tão vasta e plural talvez, não seja tão simples sintetizar onde encontramos o pensamento de Diderot sobre educação. O *Plano de Universidade*<sup>144</sup>, obra inteiramente dedicada a pensar em um plano prático de aplicação educacional, é dos textos mais diretos sobre o que o autor pensa e valoriza na educação. Junto com ele, temos as *Refutações*, que, por responderem a Helvétius, mencionam muito nitidamente o que o autor aprova e o que ele não aprova no tema. Contudo, devemos lembrar que a educação é um tema que perpassa toda a preocupação dos autores iluministas em maior ou menor escala e se coloca de diversos modos. Seguindo Christine Arndt Santana (Christine, 2012), podemos ver três formas distintas e complementares da preocupação do autor com a educação. A primeira reflete sobre a formação cognitiva do indivíduo e sua percepção, como *Ensaio sobre os Cegos para o uso dos que vêem* e *Carta sobre os Surdos e Mudos*. A segunda propõe ilustrar a população pela divulgação moral e filosófico-científica, como o empreendimento da *Enciclopédia*, mas não apenas ela. Como veremos adiante, as peças literárias terão grande importância neste ponto. Por fim, a terceira trata mais marcadamente da educação institucional e pública, o *Plano de Universidade*. Nas três acepções,

---

<sup>144</sup> Destacamos que o Plano de universidade é endereçado à aplicação na Rússia, o que poderia complicar a relação dele com a crítica, já que esta seria endereçada a um povo específico, com uma cultura específica. No entanto, apesar de toda a relação entre Diderot e a Rússia, o autor não imprime no *Plano* uma especificidade para o local. Ao contrário, vê-se nele um projeto que aparentemente pode ser aplicado em qualquer sociedade, desde que gradualmente. É o que também podemos ver no *Manuscrito de São Petersburgo*, onde os temas não se referem à realidade russa necessariamente.

encontramos alguns uníssonos que, apesar de mudarem de forma ou intensidade, permanecem na obra do autor. Um deles, que será de nosso maior interesse, é a ideia de que a educação sempre lidará com o balanceamento entre as características naturais e intrínsecas a alguém, e as necessidades e ditames da sociedade.

Apesar do ecletismo do autor e das diversas vozes que vemos em suas obras, no que trata sobre a Educação, Diderot mantém-se fiel aos mesmos preceitos, desde a tradução de Shaftesbury até seus últimos escritos. Por isso, podemos considerar que, se há uma diferença de tom e tratamento dado a alguns temas nas *Refutações*, as ideias principais mantêm-se. Outro ponto a se destacar é que, em alguns períodos Diderot dá ênfase a investigar o processo do ensino de forma cognitiva, relacionada à análise da percepção, da razão e dos órgãos do indivíduos. Em outro, posterior, temos um apontamento mais claro para a Educação pública e institucional, colocada como política pública a serviço da sociedade. Outro momento, que talvez se estenda em toda sua obra, é a preocupação pedagógica presente na pulverização do pensamento iluminista, visto no grandioso projeto da *Enciclopédia*, mas também em seus contos que se preocupam em enaltecer, esclarecer e libertar o espírito dos leitores. Por isso, destacamos que, especificamente no *Plano de Educação*, sua preocupação com a educação muda de tom e se torna explicitamente a favor da institucionalização desta.

Santana (2012) faz uma crítica a Mésrobian<sup>145</sup> que nos cabe agora mencionar. Segundo Mésrobian, é possível dividir as obras de Diderot em dois tipos: aquelas que o autor endereça à humanidade e nas quais demonstra suas preocupações e seu caráter, e aquelas que são não apenas ensaísticas, mas resultado de um furor do pensamento, e que não fazem parte do escopo relevante à sociedade. É como se Mésrobian visse nas primeiras obras o esforço e o uso da razão, enquanto, nas segundas, vê apenas a paixão como guia, se pudermos relacioná-las com as dimensões do gênio diderotiano. Santana se opõe a essa divisão, principalmente quando se refere à educação. Para a autora, a preocupação com a educação perpassa toda a obra do enciclopedista, e o que difere estas obras é que algumas são como experimentações do autor. Sobre isso, podemos dizer que, assim como em Helvétius a educação aparece em diferentes dimensões (a dos sentidos, a da sociedade e a institucional), em Diderot, podemos destacar ao menos três

---

<sup>145</sup> Apesar de Mésrobian considerar Diderot um autor inconstante, sem fio condutor e de difícil leitura, não concordamos com esse posicionamento. Isso, que já foi mencionado na introdução da presente tese, se deve ao fato de encontrarmos, em concordância com Christine Arndt Santana, Maria das Graças de Souza e outros pesquisadores, uma constância no objetivo e nas temáticas trabalhadas pelo autor. Além disso, conseguimos, mediante o trabalho dos diversos pesquisadores diderotianos, encontrar teses que se repetem em textos literários, teatrais e filosóficos.

formas de educação: a da dimensão cognitiva e sensorial, a da pulverização das luzes e da educação institucional.

A educação deve observar a moralidade dos indivíduos ao lado de suas características físicas, considerando-as complementares. Em *Sobrinho de Rameau*, a tendência que determina os seres aparece na figura do sobrinho e em sua genialidade como artista, mas também em sua incapacidade para a virtude. Para tentar justificar essa tendência, o sobrinho lança mão de duas hipóteses: pode ser por causa de uma partícula paternal passada hereditariamente que o formou dessa maneira, ou pode ser que ele tenha vivido sempre rodeado de pessoas de má índole e bons hábitos artísticos. A origem de sua genialidade não parece ser questionada, é uma força natural que age no sobrinho. Porém, sua suposta fraqueza moral, ou incapacidade de adequar-se a determinadas normas sociais pode ser fruto de uma molécula paternal — que faz referência a uma genética que o define de pronto, ou ao contexto em que o sobrinho foi criado. Parece estar em disputa uma concepção natural ou cultural do caráter humano. A molécula paternal, colocada como hipótese da origem dos vícios do sobrinho, coloca-nos a questão: é possível aperfeiçoar um ser a ponto de eliminar o que há de mal em sua constituição? O texto não parece abrir margem para uma superação dessa condição:

EU — Não deveríeis ocupar-vos seriamente de interromper o efeito da maldita molécula paterna sobre ele?

ELE — Trabalharia inutilmente, creio. Se estiver destinado a ser um homem de bem, não o prejudicarei. Mas, se a molécula quisesse que fosse um pulha como o pai, os esforços para torná-lo um homem de bem ser-lhe-iam altamente prejudiciais: a educação, atravessando incessantemente o caminho da molécula, faria com que fosse atraído por duas forças contrárias e estaria sempre cambaleando no caminho da vida, como muitos que vejo coxeando no bem e no mal; [...] Antes que a molécula paterna retomasse a dianteira e o levasse à perfeita abjeção, como a minha, precisaria de um tempo infinito, perderia seus mais belos anos. Nada faço no momento. Deixo-o crescer. Examino-o. Já é glutão, astuto, trapaceiro, preguiçoso e mentiroso. Quem sai aos seus não degenera. Creio que suas qualidades são hereditárias (Diderot, 1973, p. 182).

Na passagem, a natureza não pode ser vencida pela educação e, se ela tentar agir sobre a natureza viciosa do indivíduo, poderá surtir um efeito contrário ao expandir suas más características. Entretanto, nem tudo está perdido, pois a educação ainda pode enfraquecer, nuançar a natureza dos indivíduos — o que, segundo Mésrobian é uma educação negativa. Podemos associar essa questão também à capacidade que a educação tem de inspirar a docilidade — característica necessária para o êxito da educação, que podemos definir brevemente como uma recepção ao que lhe pode ser ensinado — em pessoas que não a possuem naturalmente, ponto ressaltado também por Christine Santana por aparecer tanto na obra de Diderot quanto no verbete “Educação” da *Enciclopédia*.

#### 4.2.2.1 A educação e o indivíduo

A tendência do Sobrinho na obra denota um caráter muito particular do desenvolvimento humano. Sendo assim, é preciso avaliar qual é o grau de permanência das características naturais dos indivíduos e como elas reagem à construção cultural e à circunstancialidade das experiências para melhor compreender a crítica e os projetos de sociedade ali em atrito.

Em sua tese *Les conceptions pédagogiques de Diderot* (1913), Avédik Mésrobian aborda as concepções pedagógicas de Diderot. Para isso, adentra na concepção de desenvolvimento humano e em uma suposta psicologia do autor, já que a questão inicial de qualquer plano de educação deve ser sobre a educabilidade do aluno. Até que ponto o desenvolvimento ocorre naturalmente e até que ponto pode ser fruto de um ato intencional e calculado? Por isso, a questão psicológica é crucial. Porém, todos os traços atribuídos à psicologia são originados, na realidade, na natureza<sup>146</sup>.

Como, então, compreender a importância dada por Diderot à educação se a organização orgânica dos indivíduos e a ordem geral da natureza parecem defini-los? A educação aparece como uma regulação da aparente circunstancialidade dos eventos, para garantir certa fixidez no espírito humano, mas com um propósito bem claro: garantir a maior perfectibilidade das capacidades em potência no indivíduo. Aqui, há um apelo à relação entre a concepção física do indivíduo, as suas possibilidades de desenvolvimento e o encadeamento de suas ideias.

Recordando a relação entre cultura e natureza, Aline Beilin, em *Denis Diderot: La culture et l'éducation* (2011), coloca que, desde a tradução da obra de Shaftesbury, Diderot passa insensivelmente entre o terreno da natureza e o da cultura. Ao considerar o senso moral de Shaftesbury como uma inclinação social, ao mesmo tempo em que Diderot naturaliza a cultura, ele também aponta para a importância da conformidade entre cultura e natureza, para que a cultura não tome o lugar da natureza, afastando o ser humano do senso moral (Beilin, 2011, p. 10).

#### 4.2.2.2 A pulverização de reflexão e conhecimento: a *Encyclopédia* e as obras literárias

Talvez a ideia mais igualmente compartilhada entre os iluministas seja a da abertura do conhecimento para todos. É necessário, para uma sociedade ilustrada, que o conhecimento

---

<sup>146</sup> Inclusive, isso fica claro ao vermos as obras em que o autor trabalha mais o tema, todas obras que tratam da natureza: 1° “La Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius, intitulé De l'Homme ; 2° Les Entretiens avec d'Alembert et Diderot ; 3° Le Rêve de d'Alembert ; 4° Les lettres sur les aveugles et les sourdsmuets ; 5° Eléments de Physiologie.”(Mésrobian, *Les Conceptions Pédagogiques de Diderot*, 1913,p. 46)

esteja espalhado e sempre acessível a todos que assim o queiram. Sendo assim, independentemente da boa estruturação da educação institucional, os *philosophes* já não mediam esforços para tornarem acessível toda e qualquer reflexão filosófica considerada relevante.

Vemos isso com o empreendimento da *Enciclopédia*, que não só reúne os temas mais variados possíveis, mas também é construído de modo a instruir o leitor sobre a história dos termos ali mencionados e sobre as teses concorrentes existentes no período de sua realização. Além disso, muitos são os casos dos verbetes da *Enciclopédia* que, além de terem como objetivo instruir o intelecto e aprimorar os talentos, visam aprimorar os costumes a partir do conhecimento sobre a moralidade e até sobre os costumes de outros países que põem em questão os costumes franceses. Ela é objeto de instrução, reflexão e crítica. Por si só, esse empreendimento representa uma estratégia de educação direta à população que ou não passou pela educação institucional, ou já passou por ela. Por isso, é uma forma não institucional de instruir os cidadãos, além de também poder ser utilizada na educação formal.

Conjuntamente a ela, podemos mencionar algumas obras literárias que contribuíram para a educação moral da sociedade. Poderiam questionar: como é que um texto literário pode ser utilizado de forma educacional? Considerando os escritos de Christine Arndt Santana e de Vinícius Berlendis de Figueiredo, a literatura do século XVIII tem um papel muito importante e largamente reconhecido na instrução da sociedade. Figueiredo entende, em *A Paixão da Igualdade* (2019, p. 5), que os textos literários podem estar ao lado dos tratados filosóficos e servem de fonte para que compreendamos a preocupação moral da vida cotidiana do período, e, no que se relaciona com a análise da obra de Diderot, conjuntamente com obras das artes visuais, como o exemplo de Greuze. Sobre a livre divulgação das obras, Figueiredo escreve:

Para Diderot, demonstrações morais, assim como quadros e romances, atuam sobre nós. Isso também explica a convicção ulterior de que o empreendimento da Enciclopédia contribuirá para “mudar a maneira geral de pensar” (Figueiredo, 2019, p. 138)

Tais textos auxiliam a mapear ideias relevantes e a proposição prática de regras morais. Segundo Christine, os textos literários em Voltaire e Diderot possuem um apelo à utilidade social importante. Em Diderot, a autora enfatiza textos como *A Religiosa*, *Elogio à Richardson* e *O Filho Natural* como obras incubidas de suscitar em seus leitores a associação entre a felicidade e a virtude. Dessa forma, esses e outros textos servem para a experimentação moral e

também da *moral em exercício*, termo ressaltado pela autora. Poderíamos, de maneira mais ampla, considerar que essa parte da obra do autor se dedica à pulverização do saber e que, por isso, contribui para a educação da sociedade. Esse recurso é apontado por Diderot como essencial para inspirar os corações dos cidadãos à prática da virtude.

É interessante analisar a passagem dos pintores que eram considerados de gênero - por pintarem cenas cotidianas e não de heroísmo ou grandiosidade e por sua vez eram criticados por verem de forma vã e imediatista a natureza - passem a ser considerados pintores históricos - aqueles que se dedicam à artificialidade e imaginação das obras da humanidade. Aqui se vê, para Figueiredo, uma nova formulação da relação entre natureza e sociedade. A cena cotidiana passa a ser considerada natural, apesar de também possuir artificialidade em sua composição por representar um cenário social e até moral. A moralidade é colocada ali nos quadros também: “Se imitar a natureza humana é, em certa medida, produzi-la, comunicá-la, é desejável fazê-lo conforme um modelo moral dotado de universalidade.” (Figueiredo, 2019, p. 157). A moral é apresentada ligada à natureza, mas é expressa e difundida de forma artificial para a sociedade, através da pintura.

#### 4.2.2.3 A educação pública em Diderot

Em *Plano de Universidade*, após a solicitação de Catarina II, Diderot elabora estruturalmente o deveriam ser os princípios da educação moral, intelectual e profissional. Poderíamos colocar uma ressalva ao considerar o *Plano* um escrito sobre a educação por ter sido encomendado para a realidade da Rússia. Porém, no prefácio, o autor argumenta que o idealizou para que toda e qualquer sociedade pudesse implementá-lo. Considerando isso, podemos dizer que o *Plano* sintetiza de forma clara os princípios basilares e o desenvolvimento da educação.

De início, já nos chama a atenção a semelhança com a teoria de Helvétius no que se refere à utilidade da educação: ela deve tornar os cidadãos conscientes da necessidade da utilidade pública, aliá-la com a virtude e dar aos alunos subsídio para que ajam moralmente. Christine aponta que esse seria o ponto comum na educação para todo e qualquer cidadão, e que, com isso, o autor pretende tornar a sociedade melhor.

Além disso, Fabiana Tamizari salienta o caráter universalizante da educação: ela deve ser gratuita, laica, obrigatória para todos os cidadãos independentemente da classe social:

“Mas no entender de Diderot para que a educação cumpra a sua tarefa iluminista, ela recisa antes ser laica e universal. E no entender do filósofo isso somente seria possível por meio da intervenção do Estado, que seria o responsável por promover as mudanças essenciais para alcançar objetivos tão fundamentais para o desenvolvimento do indivíduo e da nação.” (Tamizari, 2018, p. 158)



Alguns pontos entram em destaque: a autora aponta para a obrigação de uma educação fornecida pelo Estado. Isto mostra que o projeto civilizatório que a educação pública de Diderot anseia é de proporcionar a todos igualmente possibilidades de estudo. Isso também se coaduna com a proposta de ofertar uma educação independentemente da classe social, tal como encontramos em Helvétius. Ser fornecida pelo Estado e ser laica retira as contradições imposta pela educação confessional promovida no período. Além disso, a autora salienta que os benefícios pretendidos pelo autor devem proporcionar desenvolvimento tanto do indivíduo quanto da nação, conjuntamente, mas sem deixar de lado a importância do indivíduo e de sua liberdade.

Já no que se refere à educação intelectual ou dos talentos, começamos a identificar um afastamento entre os autores. A especificação da instrução por meio dos talentos individuais aparece. Em sua introdução, o autor lamenta a perda que o gênio pode sofrer mediante a educação pública, pois a educação pública deve ter como objetivo o alcance comum do espírito humano. Assim, os capazes teriam que aguentar o fardo de aguardar o ritmo dos incapazes ou mesmo tempo em que os incapazes sentiriam o fardo de não atingirem o ritmo dos capazes. Por isso, a forma com que a educação pública pode auxiliar os gênios é não os sufocando. A estrutura ali proposta é dividida em campos que serão direcionados a partir das aptidões individuais, como Medicina, Direito ou Artes, e um núcleo comum, voltado à moral<sup>147</sup>.

#### 4.2.2.4 *Refutações*: um projeto tão importante quanto perigoso

Como mencionamos anteriormente, as Refutações foram escritas em um período concomitante ao Plano de Universidade. Podemos então notar que Diderot estava atento e preocupado com a educação pública. Por isso, apesar de considerar a grandeza do projeto de Helvétius o autor não deixa de remarcar seu distanciamento do autor de *De l'Homme*. Barbara destaca a consideração entre os limites do poder da educação frente à organização. Em Diderot, ao mesmo tempo em que organização e educação se opõem, são polos contínuos e complementares, quase sem uma linha definida entre eles. Mesmo assim, a recusa de Helvétius dos efeitos da organização em um ser humano, dando espaço ao acaso e a educação, não é bem aceita por Diderot: uma criança não é própria a tudo. Sua organização é a fonte de paixões específicas, seu caráter a determina.”<sup>148</sup>(Negroni, 2010, p. 1261). Aqui, na concepção de Diderot, a educação lida,

<sup>147</sup> Sobre esse núcleo comum, podemos atentar outro motivo para a rejeição de Diderot à proposta de Helvétius: a forma como a moral seria ensinada, o que nos leva à preocupação com a formulação de uma moral, o conceito de justiça e o planejamento da educação institucional.

<sup>148</sup> “un enfant n’est pas propre à tout: son organisations est la source de passions spécifiques, son caractère le determine” (Negroni, 2010, 1261)

considera, aprimora ou redireciona aquilo que encontramos na organização. Para Helvétius, a organização do ser humano é neutra em diferenciá-los, e o que os diferencia são as circunstâncias que delineiam suas sensações, e moldam sua educação. Podemos também notar que o escopo do que é organização/educação se alarga ou se retrai na conversa dos autores.

O terceiro paradoxo denunciado por Diderot seria o de que a educação pode transformar o homem e melhorar a sociedade. Contudo, ela está subordinada ao acaso das experiências dos indivíduos, tornando-se incontrolável<sup>149</sup>. Sobre estas duas esferas de educação — uma considerada como o desenvolvimento humano e outra como educação institucional —, temos menções na obra de Diderot. Sobre a primeira, considerar a educação como fonte do desenvolvimento humano seria uma fraqueza do autor de *De l'Homme*:

Se Helvétius tivesse bem pesado essas expressões de caráter, anteriores a toda educação, da idade do revestimento e dos ossículos, ele teria sentido que é a natureza que faz com que essas crianças sejam assim, e não a lição (Diderot, 2010, p. 459-460, tradução nossa)<sup>150</sup>.

Assim, a primazia da educação ignoraria fatores inerentes ao indivíduo, próprios de sua natureza. Aqui, vemos uma diferente concepção de homem proposta. A concepção diderotiana expõe um diferente entendimento sobre a igualdade entre os indivíduos. Cada indivíduo possui naturalmente características que o diferenciam dos demais e que influenciarão sua possibilidade educacional. Ao contrário, Helvétius concebe a igualdade entre os seres humanos a partir da capacidade dada pela sensibilidade física, que tornaria todos aptos a serem educados, o que vimos nos capítulos anteriores.

Em sua refutação, o autor atenta ao perigo de considerar todos capazes dos mesmos feitos, já que uma educação igualitária tornaria todos medíocres. Ela não pode formar gênios, pois os únicos capazes de sê-lo possuem aptidões naturais para determinadas áreas. Para os que não possuem tais aptidões, a educação igualitária também seria maléfica por forçá-los a tentar superar-se de forma impossível, inclusive em conteúdos morais:

Não conheço nada mais desolador para as crianças do que crer que são próprias igualmente a tudo; nada mais capaz de cumprir as condições para uma sociedade de homens medíocres, de induzir a erro o gênio que faz bem uma coisa, nem mais perigosa pela obstinação que deve inspirar aos mestres que, depois de ter aplicado por um longo e infrutífero tempo uma classe de estudantes aos objetos pelos quais eles

<sup>149</sup> “Propor-se a mostrar a educação como única diferença dos espíritos, a única base do gênio, do talento e das virtudes, e seguidamente abandonar ao acaso o sucesso da educação e da formação do caráter me parece que é reduzir tudo a nada e fazer ao mesmo tempo a sátira e a apologia dos instrutores” (Diderot, 1877, tradução nossa).

<sup>150</sup> “Si Helvétius eût bien pesé ces expressions de caractère, antérieures à toute éducation, de l'âge de la jaquette et des osselets, il eût senti que c'est la nature qui fait ces enfants-là, et non la leçon” (Helvétius, 2010, p. 459-460).

não tiveram nenhuma disposição natural, os rejeitarão no mundo onde não serão bons em nada (Diderot, 1877. p. 277, tradução nossa)<sup>151</sup>.

Se ambos os autores concordam na importância da educação por meio do acesso ao conhecimento para a melhora da sociedade, suas práticas divergem. Helvétius considera prejudicial à sociedade o desconhecimento da igual capacidade entre os homens, da gênese das faculdades a partir da sensibilidade. Principalmente, uma educação desigual afastaria ainda mais os cidadãos, já tão afastados pelas circunstâncias, impossibilitando a apreensão do interesse comum. Sem uma educação igualitária, uma sociedade perece. O prejuízo é, em primeiro lugar, moral, pois teremos o afastamento do interesse particular e do geral; e, em segundo lugar, é um prejuízo quanto ao progresso das ciências e das artes, bem como dos indivíduos, que não poderão desenvolver-se devidamente e dar bons frutos à sociedade.

Com ela, é possível gerar grandes frutos, como indivíduos geniais e conscientes do interesse de sua sociedade. Enquanto isso, o trecho acima mostra que Diderot considera a proposta de Helvétius perniciosa. Primeiro, porque tal educação não consideraria as particularidades dos indivíduos, e segundo, porque tornaria medíocres os homens de gênio, e os homens comuns, frustrados.

O prejuízo da educação de Helvétius, segundo Diderot, é, em primeiro lugar, ao indivíduo, pois faz com que ele seja castrado, limitado pela educação, levado a um curso diferente do que a natureza destinou-lhe. Em segundo lugar, é perniciosa à sociedade, pois Diderot a vê como um afastamento da natureza, enquanto, para Helvétius, ela é a própria realização de nossa natureza. Esse afastamento da natureza só fará com que a impostura social torne os seres humanos mais corrompidos, e a convivência em sociedade, mais incoerente. Talvez Diderot aponte para o entendimento de que o interesse geral de Helvétius seja limitado por ser artificial. Sendo assim, um interesse geral forjado apenas na sociedade corre o perigo de não se adequar ao verdadeiro interesse geral, o que mencionamos no capítulo anterior como interesse da própria espécie humana, ou de nossa natureza.

---

<sup>151</sup> “Mais je n'en connais pas de plus désolant pour les enfants qu'on croit également propres à tout; de plus capable de remplir les conditions de la société d'hommes médiocres, et d'égarer le génie qui ne fait bien qu'une chose ; ni de plus dangereux par l'opiniâtreté qu'il doit inspirer à des supérieurs qui, après avoir appliqué longtemps et sans fruit une classe d'élèves, à des objets pour lesquels ils n'avaient aucune disposition naturelle, les rejeteront dans le monde où ils ne seront plus bons à rien” (Helvétius, 2010, p. 457).

#### 4.2.2.5 Sobre a primeira noção de educação: a educabilidade dos indivíduos

Em *Reflexions sur le livre De l'Esprit*, Diderot descreve o terceiro paradoxo, que talvez seja, em consequências dos anteriores já mencionados, o mais perigoso:

O assunto de seu terceiro discurso é o espírito considerado ou um dom da natureza, ou um efeito da educação. Aqui, o autor propõe-se a mostrar que, de todas as causas pelas quais os homens podem diferenciar-se, a organização é a menor, de modo que não há nenhum homem em que a paixão, o interesse, a educação, os acidentes não poderiam ter superado os obstáculos da natureza e o tornado um grande homem. E que não há nenhum grande homem em que a imperfeição na paixão, no interesse, na educação e em certos acontecimentos não pudessem torná-lo um estúpido, a despeito da mais perfeita organização. É seu terceiro paradoxo. *Credat judæus Apella*<sup>152</sup>... (1877, p. 270-271, tradução nossa)<sup>153</sup>.

Ora, essa é a descrição da caracterização do ser humano como ser educável, o que chamamos aqui de dimensão da educação referente ao desenvolvimento humano ainda não institucional. Ela considera que a educação é o agente transformador do ser humano, em um amplo sentido, sendo considerada desde os sentidos até a educação institucional. Um vício na educação degenera os seres humanos, enquanto uma educação sã é capaz de melhorá-los sem grandes impedimentos. Apesar de tanto o primeiro quanto o segundo capítulo proporem-se a mostrar como não é possível considerar que o desenvolvimento humano seja totalmente dependente da educação, retornaremos ao tema para que fiquem claras suas consequências para a educação institucional.

Segundo a crítica diderotiana, considerar que a educação tem tanto poder é um erro. Ainda nas *Reflexões*, o motivo apontado para esse erro é a consideração de que todos são iguais. Para ele, a suposição de igualdade seria uma simplificação do ser humano que se justificaria na confusão entre os efeitos e as “causas que agem sem cessar” (Diderot, 1877, p. 271). Tais causas podem afetar o ser humano de diversas maneiras, alterando seu caráter a depender da idade, da saúde ou da doença, da constituição do cérebro, e podem não ser acidentais, mas naturais. Ou seja, as diferenças físicas alteram o ser humano de tal forma limitando sua educabilidade, definindo e modificando seu caráter. O erro de Helvétius estaria presente já na distinção entre seres

<sup>152</sup> "Cria nisso o judeu Apella, não eu". Horácio.

<sup>153</sup> “L'objet de son troisième discours, c'est l'esprit considéré, ou comme un don de la nature, ou comme un effet de l'éducation. Ici, l'auteur se propose de montrer que, de toutes les causes par lesquelles les hommes peuvent différer entre eux, l'organisation est la moindre; en sorte qu'il n'y a point d'homme en qui la passion, l'intérêt, l'éducation, les hasards n'eussent pu surmonter les obstacles de la nature, et en faire un grand homme; et qu'il n'y a pas non plus un grand homme, dont le défaut de passion, d'intérêt, d'éducation et de certains hasards n'eussent pu faire un stupide, en dépit de la plus heureuse organisation. C'est son troisième paradoxe. Credat judoeus Apella...” (Diderot, 1877, p. 270-271).

humanos e animais e na distinção entre homens de gênio e homens medíocres: ambas as distinções teriam como causa a organização, diferente do que o autor de *Do Espírito* considerava:

[...] ele não viu que, depois de ter concernido toda diferença entre o homem e o animal na organização, é se contradizer não concernir a diferença entre um homem de gênio ao homem comum a mesma causa. Em uma palavra, todo o terceiro discurso me parece um falso cálculo, em que não temos nem todos os elementos, nem os elementos que empregamos por um justo valor. Não vimos a barreira incontornável que separa o homem que a natureza destina à alguma função do homem que não possui o trabalho, o interesse, a atenção, as paixões (Diderot, 1877, p. 272)<sup>154</sup>

Como analisamos no primeiro e no segundo capítulo, o que causa a diferença entre um ser humano genial e um medíocre para Diderot é o mesmo que causa a diferença entre um ser humano e um animal de outra espécie, o que torna a escala entre os seres contínua e insuperável não só entre as espécies, mas entre todo e qualquer indivíduo. Consideramos que a negação da educação proposta por Helvétius decorre da diferente consideração dos autores sobre a natureza humana e do sempre presente apelo à condição orgânica dos indivíduos, seja ela inata, seja adquirida. A querela baseia-se na concepção de natureza, tendo grandes efeitos na noção de sociedade.

Já nas *Réfutations suivre l'ouvrage intitulé De l'Homme*, Diderot considera o terceiro paradoxo aqui descrito como o *favorito* de Helvétius. Desde as primeiras linhas da análise da primeira seção, Diderot critica a obra por não considerar “nem a força, nem a fraqueza, nem a saúde, nem a doença, nenhuma das qualidades físicas ou morais que diversificam os temperamentos e os caracteres” (Diderot, 2010, p. 456)<sup>155</sup>. Vimos no segundo capítulo como o crítico considera que as causas dos temperamentos e caracteres não têm a mesma origem que Helvétius supõe. Em primeiro lugar, tanto características físicas quanto morais dos indivíduos dependem de características orgânicas; em segundo lugar, as modificações que podem ocorrer no terreno dos costumes são limitadas pelas condições físicas. Além disso, as qualidades morais, que podem ser adquiridas em sociedade, não parecem ser modificáveis pela educação.

Sobre este ponto, parece-nos que Diderot não dá o mesmo peso que Helvétius à primeira dimensão da educação proposta pelo *férmier*, a educabilidade ou o desenvolvimento do ser humano a partir das circunstâncias. Ao contrário, ele parece considerar o mote “a educação

<sup>154</sup> “[...] il n'a pas vu qu'après avoir fait consister toute la différence de l'homme à la bête dans l'organisation, c'est se contredire que de ne pas faire consister aussi toute la différence de l'homme de génie à l'homme ordinaire dans la même cause. En un mot, tout le troisième discours me semble un faux calcul, où l'on n'a fait entrer ni tous les éléments, ni les éléments qu'on a employés, pour leur juste valeur. On n'a pas vu la barrière insurmontable qui sépare l'homme que la nature a destiné à quelque fonction, de l'homme qui n'y apporte que du travail, de l'intérêt, de l'attention, des passions” (Diderot, 1877, p. 272).

<sup>155</sup> “[...] ni la force, ni la faiblesse, ni la santé, ni la maladie, ni aucune de ces qualités physiques où morales qui diversifient les tempéraments et les caracteres” (Diderot, 2010, p. 456).

pode tudo” equivalente a “a educação institucional pode tudo”<sup>156</sup>. Talvez justamente para evidenciar os limites da aplicação de tal projeto. Isso porque supõe que o projeto de Helvétius é modificar completamente os indivíduos a partir da educação como instrumento. Na realidade, como vimos, a primeira dimensão da educação não pode ser controlada pelas instituições, a não ser no sentido de minimizar as diferenças entre os seres humanos. O verdadeiro educador dessa primeira dimensão é o acaso, visto por Diderot como determinação. Todavia, em ambos os casos, tanto Helvétius como Diderot dizem-nos ser impossível controlar totalmente este desenvolvimento, embora se possa ressaltar que Helvétius já considera esse processo educacional e transformador, enquanto o Diderot da crítica parece apontar para características do próprio indivíduo.

Após essa breve retomada sobre a educabilidade, devemos guardar como essenciais para a crítica sobre a educação institucional dois pontos: a negação da igualdade entre os seres humanos e a necessária determinação dos indivíduos por suas características físicas — mencionadas em maior número e ênfase — e morais, que não seriam modificáveis.

#### 4.2.2.6 A educação institucional: seus objetivos limites

A educabilidade, reconhecida como diretriz natural a partir do primado das sensações em Helvétius o faz considerar que é a educação institucional o modo de aproximarmos a sociedade da natureza<sup>157</sup>.

Nas *Refutações*, temos também críticas de Diderot tanto à educação vigente na França de seu tempo, incluindo tanto menções à sua experiência como aluno quanto críticas ao projeto

<sup>156</sup> Tal engano mostra-se, por exemplo, na página 281, na qual, ao mencionar a primeira dimensão, a educabilidade, Diderot cobra-o sobre o poder da segunda dimensão: “Dois irmãos educados por seus pais possuem o mesmo preceptor, possuem mais ou menos os mesmos objetos sob seus olhos, leem os mesmos livros. A diferença de idade é o único fator que parece pôr em medida sua instrução. Queremos torná-lo nulo. Supomos, para este efeito, irmãos gêmeos. Que seja. Mas possuem eles a mesma ama (de leite)? O que importa? Importa muito, como duvidar da influência do caráter da ama sobre aquele que ela amamenta?” (cap. VI, p. 19).

Não, Sr. Helvétius, não importa nada, porque, segundo o senhor, a educação repara tudo. Tente entender-se. Raciocinaria justamente se convir que a diversidade da primeira nutrição, afetando a organização, o mal é sem remédio. Mas não é esse seu parecer” (Diderot, 1877, p. 281).

<sup>157</sup> É também por confundir as duas acepções de educação que Diderot considera até certa crueldade no erro de Helvétius, ao considerar que a educação pode tudo e, em seguida, considerar o poder do acaso. Para ele, é transformar tudo em nada, é fazer sátira dos educadores: “Se proposer de montrer l'éducation comme l'unique différence des esprits, la seule base du génie, du talent et des vertus; ensuite abandonner au hasard le succès de l'éducation et la formation du caractère: il me semble que c'est réduire tout à rien, et faire en même temps la satire et l'apologie des instituteurs.” (Diderot, 1877, p. 283).

O paradoxo baseia-se nisso. Ele constrói o paradoxo pensando opor dois conceitos da mesma educação quando, na realidade, está opondo duas educações que são realmente opostas, mas que podem tornar-se complementares pela ação humana. Sendo assim, a educação institucional vem fazer frente ao império do acaso para a retomada da igualdade. Diderot parece ver como um erro crasso considerar que ao mesmo tempo ela pode tudo e também não pode nada.

educacional ali proposto. Por vezes, o autor parece associar ambas, o projeto e a prática atual, sem diferenciá-las, ou atribuindo o problema de uma à outra. Em resumo, vemos que o cerne da crítica de Diderot ao projeto baseia-se na negação de três pontos principais: de que a educação pode tudo, do primeiro entendimento de educação (a educabilidade) e da igualdade natural entre os seres humanos. Para a prática educacional, temos como consequência a percepção de que uma educação igualitária engessaria os indivíduos e impediria seu real desenvolvimento, e o apelo a uma educação diferenciada pelo talento individual, que acaba por também se diferenciar por classes sociais. Nesse sentido, uma escola pública seria a ideal para quem não puder oferecer uma boa educação para os seus filhos; já para os ricos, Diderot recomenda que sejam educados em casa. Baseado em suas experiências individuais, Diderot considera que quando os filhos de pais pobres e de pais ricos estudavam juntos, os primeiros tinham toda a atenção de seus professores, enquanto os segundos saíam no mesmo estado ou piores do que entravam, perdiam o tempo e a experiência de vida condizente com as atividades que exerceriam dali em diante. Imaginem se aumentarmos ainda mais o número dos estudantes, fazendo uma referência à suposta proposta de Helvétius, sem considerar a modificação das práticas e dos conteúdos. Além disso, o ensino universitário também só seria recomendado nos casos dos filhos de famílias ricas, que teriam a possibilidade de dedicar-se a ciências e artes supérfluas. Ou seja, não é possível que o ensino seja igualitário e nem deve haver essa pretensão, pois a educação não é capaz de fazer tudo, como sugere Helvétius, e talvez seja capaz mais de corromper os indivíduos do que de torná-los excelentes. Ao que parece, por considerar inexistente — ou ao menos muito branda — a educabilidade do ser humano, Diderot parece julgar o lema “a educação pode tudo” apenas pela educação institucional, o que torna a proposta risível, sem considerar a dimensão da educação que antecede as instituições.

A negação da igualdade pretende assegurar o direito dos indivíduos a desenvolver suas próprias potencialidades e realizar-se conforme a natureza e a determinação do meio pelas experiências — mesmo que em menor escala — determinam. O indivíduo no ensino institucional de Helvétius seria forçado a aprender o que não condiz com suas fibras, com seu temperamento, com seu caráter. Como resultado, não teríamos apenas seres humanos medíocres, mas também infelizes.

Para os mentores também é prejudicial o projeto de uma educação igualitária, pois ao tentarem torcer as crianças aos moldes que este propõe, estariam fadados ao fracasso e perderiam de vista os gênios que teriam se desenvolvido em outros moldes. Segundo Diderot, Helvétius teria feito sátira e apologia dos mentores, pois parece entregar a eles todo o poder ao

supor que a educação pode tudo, ao mesmo tempo em que diz que a educação está submetida ao acaso.

Sobre a educação moral, Diderot parece ser menos enfático em sua crítica, sem mencioná-la tanto quanto a educação cognitiva ou dos talentos. Mesmo assim, ele parece desacreditar do poder da educação de forjar paixões nos indivíduos que os levem à virtude. Se encontramos, tanto nas outras obras de Diderot quanto nas *Refutações*, certa consideração da moral do interesse, ele não é mencionado quando o autor trata da educação institucional. Parece-nos que por Diderot compreender a educação de Helvétius como completamente artificial e forjada, ele não considera possível forjar interesses nos indivíduos. Ao contrário, a adesão ao interesse geral só é percebida ou não pelos indivíduos em seu próprio desenvolvimento.

Porém, resta ainda a consideração do julgamento de valor de um sistema tão aberto quanto o de Helvétius, uma base universal de moral que se encontraria entre a destinação natural ao prazer e a construção humana dos costumes. Tal crítica não pode ser resumida às propriedades materiais, pois toca no cerne do desenvolvimento da sociedade. Além disso, o autor acredita que a educação pode aperfeiçoar a sociedade por seu papel negativo: nuançar as características maléficas dadas pela natureza. Segundo Aline Beilin (2011), as críticas diderotianas endereçadas à Helvétius são de natureza metodológica e de conteúdo. Metodológicas, pois Helvétius teria confundido a *condição do fenômeno com sua causa*, ou, dito de outra forma, ele toma a condição de possibilidade algo como a própria existência do fenômeno. Além disso, o reducionismo mecanicista de Helvétius seria resultado de um *erro de medida*, de considerar como princípio aquilo que seria apenas um dos fatores. De conteúdo, por negar que *todo indivíduo tem sua fisiologia própria* (Beilin, 2011, p. 36), por sua teoria não ser capaz de compreender a *singularidade* dentro da *universalidade*, ou seja, de não explicar aquele que é original, ou até bizarro, e sua relação com os demais seres, seja no âmbito da natureza, seja no cultural.



## 5 CONCLUSÃO

Nos anos 90, tivemos no Brasil a ascensão de um modelo educacional que já havia se tornado muito popular no exterior, na década de 1970. A chamada “Pedagogia das competências” na verdade está relacionada a algumas teorias cognitivas que reorganizam o currículo escolar a partir das competências que o estudante deve desenvolver em vez de o fazerem a partir dos conteúdos que devem ser apreendidos. Sobre isso e sobre a insistência no uso do jargão de competências, Mônica Ribeiro nos diz:

[...] as teorias da competência [segundo Bernstein] levam a uma compreensão de que a formação humana dá-se pelo simples contato entre o indivíduo e o meio, independentemente das práticas culturais que diferenciam indivíduos e grupos, e independentemente, também, dos significados que derivam dessas práticas (Silva, 2003, p. 28-29).

A pesquisadora considera que ter as competências como ponto principal a ser observado no processo de ensino-aprendizagem demonstra uma concepção de indivíduo. Nelas, considera-se o indivíduo um em contato com o meio — no caso, o da educação institucional — sem considerar o restante do contato com a sociedade que o educando teve, como as diferenças culturais, por exemplo.

O modelo educacional criticado dá base ao que ficou conhecido como Novo Ensino Médio, que consegue seu êxito com a Medida Provisória nº 746/2016, convertida na Lei 13.415/2017. Implementada oficialmente nas escolas em 2020, a prática modifica toda a estrutura curricular do ensino e tem como princípio centrar-se nas “habilidades e competências” dos estudantes. Dentro dessas competências, possuímos uma parte fixa, conhecida como Formação Geral Básica, e uma parte variável, chamada de “Itinerários Formativos”. As turmas são separadas pela aptidão dos estudantes, que se dividem em quatro itinerários: técnico, linguagens, humanidades, ciências da natureza ou matemática. Os estudantes, com 13 ou 14 anos em média, devem escolher um dos itinerários (ou itinerários coordenados, a variar pelo estado). O projeto gerou ampla discussão nacional sobre o que se entende como papel da escola. Além do questionamento sobre as possibilidades de sua implementação, a abertura para empresas privadas e a consideração do notório saber, a perspectiva de que se deve dividir os estudantes por suas aptidões e de que aos 14 anos ele já deve saber que área irá seguir é motivo de diversos debates e ainda é tema de revisão por parte do atual governo. É talvez a mesma temática que encontramos nos dois autores do Século XVIII que se dedicaram a pensar em como colocar em prática um modelo de educação que fosse útil à Nação. Tratamos aqui de um pequeno capítulo do debate sobre a ligação entre a natureza e a sociedade do estudante, que nos faz pensar até hoje.

A tese intenta, ao se debruçar na crítica diderotiana sobre os escritos de Helvétius, encontrar pontos de intersecção e de embate entre duas filosofias. Nosso intento foi o de iluminar as diferenças por vezes imperceptíveis entre autores que recebem a mesma alcunha e, a partir delas, refletir sobre a ligação entre temas de áreas diversas e mostrar a importância de autores periféricos pelo diálogo que promovem para o desenvolvimento das ideias. Nossa hipótese de trabalho é a de que as divergências entre os autores, que são menores do que os pontos em que concordam, guardam uma diferença no que se refere à igualdade e ao trato com as diferenças dos indivíduos na educação. Por isso, temos aqui dois materialismos que, ao dialogar, desvelam possibilidades de interpretação da ligação entre natureza e sociedade ou, por que não, de continuidade entre elas.

O tema central é o desenvolvimento humano, seja ele orgânico, moral ou intelectual. Para investigá-lo, procuramos utilizar como chave de leitura do diálogo a investigação dos limites e continuidades entre natureza e sociedade, que podem também ser vistas na oposição entre organização e a educação no que se refere à influência na formação do indivíduo. Dividimos a investigação em três momentos: o do desenvolvimento orgânico, o do desenvolvimento social (moral e intelectual) e o do desenvolvimento educacional.

Algumas dificuldades se colocaram, externa e internamente, ao tema. Internamente, trabalhar com dois autores de escopos diferentes dificultou a elaboração de uma tese que tivesse uma síntese sem perder a pluralidade de pontos interessantes levantados pela querela. A organização entre os textos próprios dos autores e do texto do diálogo pode tornar a leitura e o encadeamento de ideias não muito claro. Nos foi útil para organizarmos o pensamento e reunir textos com o mesmo objetivo. Contudo, talvez não seja tão palpável a relação entre os temas ali dispostos. A investigação sobre o orgânico do ser humano esteve também preocupada em iluminar o que lhe é social, cultural e até estético, por isso a ligação entre os temas aqui apresentados. As contatações do primeiro capítulo apontam para as constatações dos autores sobre o que se refere às paixões, à moral, à genialidade e à educação.

Também temos uma distinção da estrutura das obras dos autores e da forma de análise que exigem. Do lado de Helvétius, tentamos mostrar qual seria a singularidade de seus objetivos e a força dada à educação. É preciso considerar suas limitações teóricas, que se dão por uma questão de tempo de vida em relação a seu crítico, de número de obras publicadas e de sua relação com o meio científico. Em Diderot, procuramos dar espaço a diversas vozes perpassando desde os textos do início de sua carreira até os escritos do final da vida, considerando a importância que a temática ganhou entre esses períodos diversas formas.

Sobre o desenvolvimento orgânico, pudemos ver que ele possui uma grande relevância para os autores. Nos baseamos na importância prévia da materialidade para a definição dos indivíduos:

L'Homme est ouvrage de la nature; il est soumis à ses loix; il ne peut s'en affranchir [...] Pour un être formé par la nature, il n'est rien au delà du grand tout dont il fait partie [...] L'homme est un être purement physique. L'homme moral n'est que l'homme physique (Helvétius, 1774, p. 5).

Nesse escopo, encontramos uma concordância no que se refere à importância da matéria e a sua anterioridade em relação ao espírito. Também pudemos ver que ambos os autores atribuem à matéria o atributo de sentir e o de pensar.

No entanto, também encontramos dissonâncias. A matéria, entendida como massa homogênea e amorfa em Helvétius, ganhará diferentes formas e propriedades ao se transformar pela ação do acaso, onde o encontro e dispersão de moléculas ocorre. Diderot, físico e químico, compreende a matéria como um todo ordenado com propriedades comuns, mas dotado também de características que diferem conforme os diferentes elementos, que possuem reações próprias ao serem colocados em conjunto com outros. Há então, no ser, uma energia própria. No que se refere à sensibilidade, se em Helvétius a significação de sensibilidade é única e mantém-se até o final de seus trabalhos como propriedade geral da matéria que permite o contato com o que cerca o indivíduo, em Diderot ela é múltipla e se transforma em área e significação. Ela é uma propriedade geral da matéria, mas, se nos referimos especificamente aos corpos, ela reúne sensibilidades próprias, que dão ao indivíduo características específicas.

Sobre o desenvolvimento em sociedade, ambos os autores salientam a importância das paixões para as ações do indivíduo e para a vitalidade da sociedade. Ambos enfatizam que são as paixões fortes as responsáveis por grandes feitos. Concordam também — em diferente medida — quanto à importância do meio da formação cognitiva, intelectual, artística e moral dos indivíduos. Ambos utilizam a paixão como veículo de civilidade através da utilidade.

No entanto, discordam também dos limites de interação do meio quando se referem ao desenvolvimento moral, artístico e intelectual dos seres humanos. Em Helvétius, se temos hoje homens que desenvolveram grandes feitos, dignos de seres guardados na história da humanidade, é pelas circunstâncias que os encontraram em vida e que permitiram que desenvolvessem sua atenção inteiramente a isso. Do mesmo modo, o ser humano moral também o é porque encontrou, no decorrer da vida, exemplos de retidão que levaram à excelência nas ações. Ou seja, foi o meio, e não a natureza, que os tornou virtuosos ou geniais. No entanto, Diderot não pode conceder isso ao colega *philosophe*. Para o autor, é de grande valia conhecer a natureza

da pessoa para compreender como suas capacidades pode ser desenvolvidas socialmente. Existem aqueles que, dotados de um entusiasmo único, poderão se desenvolver excepcionalmente, mas pessoas assim são raríssimas. Algo semelhante ocorre com a moral. Existem pessoas com maior aceitação da convivência social enquanto outros possuem uma tendência ao vício. Podemos, contudo, direcioná-los à boa ação associando a virtude às suas paixões.

No que concerne à educação, procuramos investigar mais detidamente quais foram os pontos de interdito levantados por Diderot nas *Refutações*. Sabemos que ambos são a favor de uma instituição pública, gratuita, universal e laica. Reconhecem na educação uma das bases do pensamento iluminista e da busca por uma sociedade autônoma e justa. No entanto, quando se estrutura o plano educacional, temos alguns pontos que os autores enfatizam de forma diferente, e um a respeito do qual divergem totalmente. Nas diferenças de peso, podemos considerar o papel das leis e do fim da desigualdade social. Helvétius atrela a boa educação a uma reforma das leis que torne a sociedade menos desigual. Este deve ser o objetivo primário como um todo. Diderot concorda que as leis são necessárias para modificar a relação dos cidadãos com a virtude, mas, em suas obras, encontramos maior ênfase na “moral em exercício” e na experimentação da comparação entre os costumes franceses e de outros povos. Disso se segue que o autor não dá tanto peso às máximas morais e encontra na literatura, no teatro e nas artes pictóricas um valioso recurso moralizante. Sobre a desigualdade social, o autor também acha que a educação é um remédio para esse mal, não por preservar uma suposta igualdade natural, mas para dar a todos, igualmente, oportunidades de contribuir com a sociedade conforme sua natureza, independentemente de suas posses. O ponto em que notadamente discordam, e que procuramos encontrar sua gênese, é sobre a importância da organização na constituição do indivíduo frente à da educação. Aqui, Diderot toma o lado da organização sem retirar a importância da educação, enquanto Helvétius coloca todo o peso da constituição dos indivíduos na educação. A partir dessa análise, consideramos que as *Refutações* demonstram que, para Diderot, a igualdade nos moldes colocados por Helvétius é um problema tanto para o indivíduo quanto para a sociedade, e não pode ser o objetivo da educação. A ideia de que a “educação pode tudo” (Helvétius, 1989, p. 879), por não considerar o período anterior à educação institucional, faz com que Diderot veja a proposta de Helvétius como apenas a de uma educação positiva e impositiva, negando sua dimensão de regulamentação e de controle dos efeitos do acaso. Isso o leva a ver as práticas educacionais propostas como prejudiciais ao desenvolvimento dos indivíduos (tanto dos alunos quanto dos mestres), da sociedade e de sua moralidade.

Aqui, precisamos salientar um ponto: a educação, para Helvétius, acontece desde a existência material do indivíduo, ou seja, ela é um processo contínuo, longo e mais abrangente do

que a educação institucional. Desse modo, o meio social é reconhecido em quase todo o processo de desenvolvimento. Natural seria apenas a capacidade de sentir e de ter contato com o que nos permeia. Após isso, já estaríamos inseridos no terreno social. Diderot demonstra interesse na educação de forma ampla, mas existe, no âmbito natural, orgânico e próprio do indivíduo, uma dimensão mais robusta do que em Helvétius. Temos uma oposição entre uma natureza magra e outra mais robusta. No entanto, é importante também salientar que a natureza não anula a influência da sociedade no indivíduo. Enquanto a dinâmica entre as naturezas do indivíduo e da sociedade se dá durante todo o percorrer da vida em Diderot, em Helvétius, a ação da sociedade já está presente desde os primeiros anos, associada também com as circunstâncias do acaso.

Outro ponto da investigação que salta aos olhos é a noção da igualdade entre os indivíduos. Considerando o trabalho de Helvétius, existe uma relação entre como ele compreende o indivíduo natural e o social. Todos os indivíduos são igualmente próprios a tudo, segundo o autor (Helvétius, 1989, p. 55). Isso acarreta uma igualdade natural, e a desigualdade tem sua origem apenas na sociedade. Por isso, o objetivo da educação é diminuir esta desigualdade. Já em Diderot, se devemos ser iguais em direitos, não é porque somos iguais em capacidades naturalmente. Temos potencialidades diversas, e cabe à educação descobri-las para bem usufruir delas em sociedade. A igualdade se torna um caminho na educação para construir a autonomia e a utilidade dos indivíduos.

Na sensibilidade, vemos a oposição de um atributo dotado de características específicas em Diderot e um canal de comunicação aberto ao mundo em Helvétius. Na natureza, vemos uma pluralidade que se perde de vista e oferece tanto um papel para cada singularidade quanto um todo harmônico para Diderot e uma igualdade e uma potência de existir aberta às circunstâncias em Helvétius. Na sociedade, vemos a fermentação das paixões que podem ser estimuladas em Diderot ou ensinadas em Helvétius. Na educação, vemos o singular despertar em Diderot e o ambiente dar todas as possibilidades em Helvétius. Constatamos que a visão do papel da fisiologia como presença da natureza da formação humana visa proteger as singularidades e estimulá-las em Diderot. Já em Helvétius, a valorização do ambiente visa proteger a igualdade entre os membros da sociedade.

## REFERÊNCIAS

- ASSÉZAT, J.; TOURNEUX, M. (org.). Notice Préliminaire de Réfutation d’Helvétius. Oeuvres complètes de Diderot. Paris: J. Claye, 1875. t. 2. p. 267
- ASSEZAT, J.; TOURNEUX, M. (org.). *Œuvres complètes de Diderot*. Paris: J. Claye, 1875. t. 2.
- BABIUKI, K. *O debate sobre o gênio no iluminismo francês: o caso Diderot*. Curitiba: [s. n.], 2019.
- BEILIN, A. *Denis Diderot: La culture et l’éducation*. Paris: Scérén, 2011.
- BELAVAL, Y. *L’Esthétique sans paradoxe*. Paris: Gallimard, 1950.
- BLOCH, O. *Matière à Histories*. Paris: J. Vrin, 1997. Bibliothèque d’Histoire de la Philosophie.
- BOURDIN, J.-C. *Les Matérialistes au XVIIIe siècle*. Paris: Payot, 1996.
- BRASIL. *Lei nº 13.415, de 16 de fevereiro de 2017*. Altera as Leis nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, e 11.494, de 20 de junho 2007, que regulamenta o Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação, a Consolidação das Leis do Trabalho - CLT, aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943, e o Decreto-Lei nº 236, de 28 de fevereiro de 1967; revoga a Lei nº 11.161, de 5 de agosto de 2005; e institui a Política de Fomento à Implementação de Escolas de Ensino Médio em Tempo Integral. Brasília, DF: Presidência da República, [2023]. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2017/lei/l13415.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/l13415.htm). Acesso em: 12 dez. 2023.
- CASTRO, C. Sensação inerte e sensação ativa em Diderot. *Discurso*, [s. l.], v. 52, n. 1, p. 102–123, 2022. DOI: 10.11606/issn.2318-8863.discurso.2022.200496. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/200496>. Acesso em: 18 dez. 2023.
- CHATELET, F. *Présentation de “De l’Esprit”*. Verviers: Marabout Université, 1973.
- D’ALEMBERT, J. Le R. *Paradoxe*. In: DIDEROT, D.; D’ALEMBERT, J. le R. (ed.). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc*. University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project, 2022. v. 11, p. 8. Available from: <http://encyclopedie.uchicago.edu/>. Project edited by Robert Morrissey and Glenn Roe.
- D’AUMONT. Fermentation. In: DIDEROT, D.; D’ALEMBERT, J. le R. (ed.). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc*. University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project, 2022. v. 6, p. 518. Available from: <http://encyclopedie.uchicago.edu/>. Project edited by Robert Morrissey and Glenn Roe.
- DELON, M. *L’idée d’énergie au tournant des Lumières (1770–1820)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.
- DIDEROT, D. Carta sobre os cegos para o uso dos que veem. In: TEXTOS escolhidos: Diderot. Tradução de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1973a. (Coleção Os Pensadores).

DIDEROT, D. *Da interpretação da natureza e outros textos*. Tradução de Magnólia Costa Santos. São Paulo: Iluminuras, 1989.

DIDEROT, D. Diálogo entre D'Alembert e Diderot. *In*: TEXTOS escolhidos: Diderot. Tradução de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1973b. (Coleção Os Pensadores).

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

DIDEROT, D. Entretien de d'Alembert et Diderot. *In*: ASSEZAT, J.; TOURNEUX, M. (org.) *Œuvres complètes de Diderot: revues sur les éditions originales. Étude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIIIe siècle*. Paris: J. Claye, 1875–1877.

DIDEROT, D. Epicuréisme. *In*: DIDEROT, D.; D'ALEMBERT, J. le R. (ed.). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.* University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project, 2022. v. 5, p. 781. Available from: <http://encyclopedia.uchicago.edu/>. Project edited by Robert Morrissey and Glenn Roe.

DIDEROT, D. O paradoxo do comediante. *In*: DIDEROT. Tradução de Marilena Chauí. São Paulo: Abril, 1973.

DIDEROT, D. O sobrinho de Rameau, Diálogo entre D'Alembert e Diderot, O sonho de D'Alembert, Continuação do Diálogo, Suplemento à Viagem de Bougainville, Paradoxo sobre o comediante, Dos autores e dos críticos. *In*: DIDEROT. Tradução de Marilena Chauí. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção Os Pensadores).

DIDEROT, D. Oeuvres complètes de Diderot, revues sur les éditions originales... *In*: ASSÉZAT, J.; TOURNEUX, M. *Étude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIIIe siècle*. [S. l.: s. n.], 1875, p. 238.

DIDEROT, D. *Oeuvres complètes de Diderot*. Org. J. Assézat et Maurice Tourneux. Paris: Ed. J. Claye, 1875–1877. t. 2.

DIDEROT, D. Plano de Universidade. *In*: DIDEROT, D. *Obras I — Filosofia e Política*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000.

DIDEROT, D. Principes philosophiques sur la matière et le mouvement. *In*: ASSEZAT, J.; TOURNEUX, M. (org.). *Oeuvres complètes de Diderot*. Paris: J. Claye, 1875. t. 2.

DIDEROT, D. Réfutation d'Helvétius. *In*: ASSEZAT, J.; TOURNEUX, M. (org.). *Oeuvres complètes de Diderot*. Paris: J. Claye, 1875. t. 2, p. 334.

DIDEROT, D. Réfutation d'Helvétius. *In*: DELON, M.; NEGRONI, B. de (org.). *Oeuvres Philosophiques*. Paris: Gallimard. 2010.

DIDEROT, D. Réfutation d'Helvétius. *In*: DELON, M.; NEGRONI, B. de (org.). *Oeuvres Philosophiques*. Paris: Gallimard, 2010.

DIDEROT, D. *Réfutation Suivie De l'ouvrage d'Helvétius Intitulé De l'Homme*. Paris: J. Claye, 1875.

DIDEROT, D. Réfutation suivre de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'homme. In: ASSEZAT, J.; TOURNEUX, M. (org.). *Œuvres Complètes de Diderot: revues sur les éditions originales...* Étude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIIIe siècle. Paris: [s. n.], 1877.

DIDEROT, D. Réfutation suivre de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'homme. In: ASSEZAT, J.; TOURNEUX, M. (org.). *Œuvres Complètes de Diderot: revues sur les éditions originales...* Étude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIIIe siècle. Paris: [s. n.], 1877.

DIDEROT, D.; D'ALEMBERT, J. *Enciclopédia ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Organização e tradução de Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2015. Volume 3: Ciências da Natureza/ Denis Diderot, Jean le Rond d'Alembert.

DIDEROT, D.; D'ALEMBERT, J. le R. (ed.). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.* Chicago: University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project, 2017. Available from: <http://encyclopedia.uchicago.edu/>. Accessed on: 14 jan. 2020. Project edited by Robert Morrissey and Glenn Roe.

DIDEROT, D.; D'ALEMBERT, J. le R. *Enciclopédia ou Dicionário Razoado das Ciências, das Artes e dos Ofícios*. Organização e tradução de Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora da Unesp, 2015. Volume 3: Ciências da Natureza.

DU MARSAIS. Éducation. In: DIDEROT, D.; D'ALEMBERT, J. le R. (ed.). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.* University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project, 2022. v. 5, p. 397. Available from: <http://encyclopedia.uchicago.edu/>. Project edited by Robert Morrissey and Glenn Roe.

DUFLO, C. (org.). *Lumières, matérialisme et morale: autour de Diderot*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2016.

DUFLO, C. *Du matérialisme à la politique*. Paris: CNRS Éditions, 2013.

FIGUEIREDO, V. B. de. *A paixão da igualdade — Uma melodia francesa*. [S. l.: s. n.], 2019.

HELVÉTIUS, C.-A. *De l'Homme*. Paris: Fayard, 1989.

HELVÉTIUS, C.-A. *De l'Homme*. Paris: Fayard, 1989.

HELVÉTIUS, C.-A. Do Espírito. In: TEXTOS escolhidos: Condillac, Helvétius, Degérando. Tradução de Luiz Roberto Monzani *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os pensadores).

HELVÉTIUS, C.-A. *Do Espírito*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

HELVÉTIUS, C.-A. *Le vrai sens du Système de la nature*. In: OEUVRES completes de M. Helvetius . [S. l.: s. n.], 1777. t. 1[-4].

HELVETIUS, C.-A. *Les Progrès de la Raison, dans la recherche du vrai*. [S. l.: s. n.], 1775.

JACOURT. Ebullition, Effervesence, Fermentation. In: DIDEROT, D.; D'ALEMBERT, J. le R. (ed.). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*



University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project, 2022. v. 5, p. 216. Available from: <http://encyclopedie.uchicago.edu/>. Project edited by Robert Morrissey and Glenn Roe.

KEIM, A. *Helvétius: Sa vie son oeuvre d'après ses ouvrages, des écrits divers et des documents inédits*. Paris: Félix Alcan, 1929.

MARUYAMA, N. *A moral e a filosofia política de Helvétius: uma discussão com J.-J Rousseau*, São Paulo: Humanitas, 2005.

MATOS, F. A cadeia e a guirlanda. *Revista Olhar*, ano 3, n. 5/6, 2001.

MESROBIAN, A. *Les conceptions pédagogiques de Diderot*. Paris: Université de Paris: Faculté des Lettres, 1913.

MOLÉCULE. In: DIDEROT, D.; D'ALEMBERT, J. le R. (ed.). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.* Chicago: University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project, 2022. Available from: <http://encyclopedie.uchicago.edu/>. Project edited by Robert Morrissey and Glenn Roe.

MONZANI, L. R. *Desejo e Prazer na Idade Moderna*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

NEGRONI, B. de. Notice de Réfutation d'Helvétius In: DELON, M.; NEGRONI, B. de (org.). *Oeuvres Philosophiques*. Paris: Gallimard, 2010.

PÉPIN, F. *La Philosophie expérimentale de Diderot et la chimie: philosophie, sciences et arts*. Paris: Classiques Garnier, 2012.

PÉPIN, F. Le matérialisme pluriel de Diderot. In: DUFLO, C. *Lumières, Matérialisme et morale*. Autour de Diderot. Paris: Publications de la Sorbonne, 2016.

QUINTILI, P. Introduction. In: DIDEROT, D. *Éléments de Physiologie*. Paris: Honoré Champion, 2004.

ROMANO, R. *Moral e Ciência: a monstruosidade no século XVIII*. São Paulo: Senac, 2002.

SANTANA, C. A. *Educação e literatura: A "moral em exercício" de Diderot*. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.

SOUZA, M. das G. de. *Natureza e Ilustração: sobre o Materialismo de Diderot*. São Paulo: Ed. Unesp, 2002.

SOUZA, M. Matéria e história nas luzes francesas, In: OLIVA, L. C. G. (org.). *Necessidade e contingência na modernidade*. São Paulo: Barcarolla, 2009. p. 283-296.

SOUZA, M. *Natureza e ilustração sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

STENGERS, G. Diderot: la démarche scientifique en question. *Les Cahiers Rationalistes*, Paris: Union Rationaliste, n. 642, p. 10-23, mai/juin. 2016.

TAMIZARI, F. *Conhecimento e educação no pensamento de Diderot*. São Paulo: [s. n.], 2018.

TROUSSON, R. Chapitre X: Helvétius et la suppression de l'encyclopédie. In: TROUSSON, R. *Denis Diderot ou le vrai Prométhée*. Paris: Tallandier, 2005

TROUSSON, R. *Denis Diderot ou le vrai Prométhée*. Paris: Tallandier, 2005.

VENEL. Fermentation. In: DIDEROT, D.; D'ALEMBERT, J. le R. (ed.). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.* University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project, 2022. v. 6, p. 517. Available from: <http://encyclopedia.uchicago.edu/>. Project edited by Robert Morrissey and Glenn Roe.

VENEL. Mixte & Mixtion. In: DIDEROT, D.; D'ALEMBERT, J. le R. (ed.). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.* University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project, 2022. v. 10, p. 585. Available from: <http://encyclopedia.uchicago.edu/>. Project edited by Robert Morrissey and Glenn Roe.

ZARKA. Y. C. *Matérialistes français du XVIIIe siècle: La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.

ANEXO I — TRADUÇÃO DE *RÉFUTATIONS D'HELVÉTIUS*<sup>158</sup>REFLEXÕES SOBRE O LIVRO *DO ESPÍRITO*, DO SR. HELVÉTIUS — 1758

Nenhuma obra fez tanto barulho. O assunto e o nome do autor contribuíam para isso. Faz quinze anos que o autor trabalha, sete ou oito que deixou seu cargo de *fermier général* para tomar a mulher que tem e se ocupar do estudo das letras e da filosofia. Durante seis meses do ano vive no campo, retirado com um pequeno número de pessoas com as quais é ligado. Possui uma mansão agradável em Paris. É certo que possui o necessário para ser feliz, pois tem amigos, uma mulher encantadora, bom senso, espírito, consideração [reconhecimento] neste mundo, fortuna, saúde e alegria. Os estúpidos, invejosos e intolerantes se levantarão contra seus princípios, e são muitos. O objetivo de sua obra é considerar o espírito humano sobre diferentes aspectos, e de se apoiar sobretudo nos fatos. Assim, trata do espírito humano em relação a si mesmo. Em seguida, o considera relativamente à verdade e ao erro... parece atribuir a sensibilidade à matéria em geral, sistema que convêm fortemente aos filósofos e contra o qual os supersticiosos não podem se levantar sem precipitar-se em grandes dificuldades. Os animais sentem, dificilmente podemos duvidar. Ora, a sensibilidade é para ele ou uma propriedade da matéria, ou uma qualidade de uma substância espiritual. Os supersticiosos não ousam admitir nem um nem outro... O autor de *Do Espírito* reduz todas as funções intelectuais à sensibilidade. Perceber ou sentir são a mesma coisa, segundo ele. Julgar ou sentir é a mesma coisa. Ele não reconhece nenhuma diferença entre o homem e o animal além da organização. Assim, alongue o focinho de um homem, figure [modele] o nariz, os olhos, os dentes, as orelhas como as de um cão, cubra-o de pelos, coloque-o em quatro patas, e esse homem, mesmo que seja um doutor da Sorbonne, assim metamorfoseado, fará todas as funções de um cão, latirá ao invés de argumentar, roerá os ossos ao invés de resolver sofismas, sua atividade principal será escolhida pelo odor [cheiro]. Ele terá sua alma toda no nariz e seguirá um coelho ou uma lebre, em vez de abater um ateu ou um herege. De outro lado, pegue um cachorro, coloque-o em pé nas patas traseiras, arredonde sua cabeça, encurte seu focinho, remova o cabelo e a cauda, e terá feito um doutor, refletindo profundamente sobre os mistérios da predestinação e da graça.

Se consideramos que um homem não difere de outro homem senão pela organização, e não difere de si mesmo senão pelas variedades que acontecem nos órgãos, se fomos

---

<sup>158</sup> Tradução — ainda provisória e incompleta. Feita a partir de Diderot, Denis (1713–1784). *Oeuvres complètes de Diderot : revues sur les éditions originales...* Etude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIIIe siècle / par J. Assézat [et Maurice Tourneux]. 1875-1877.

balbuciantes na infância, racionais na idade madura e balbuciantes novamente na velhice, é pelo estado de saúde ou doença, tranquilidade ou paixão, não estaremos longe deste sistema. Considerando o espírito relativamente ao erro e à verdade, Sr. Helvétius se persuade de que não há nenhum espírito falso. Ele reporta todos os nossos julgamentos errôneos à ignorância, ao abuso das palavras e à ardência das paixões. Se um homem raciocina mal, é porque não possui os dados para raciocinar melhor. Ele não considerou o objeto sobre todos os ângulos. O autor faz a aplicação desse princípio ao luxo, sobre o qual temos escritos a favor e contra. É preciso notar considerar que aqueles que o defenderam têm razão, e aqueles que o atacaram também têm razão no que disseram. Mas nem uns nem outros compararam as vantagens e desvantagens, e não podem formar um resultado sem conhecimento. Sr. Helvétius resolve essa grande questão, e é uma das passagens mais bonitas do livro ... O que ele diz sobre o abuso de palavras é superficial, mas agradável. Em geral, é o caráter principal da obra, ser agradável de ler nos assuntos mais secos, pois é semeado de uma infinidade de fatos históricos que os suavizam. O autor faz a aplicação do abuso das palavras à matéria, ao tempo e ao espaço. É aqui muito preciso e não é difícil entender o porquê. Ele tem o bastante para medir o espírito sobre a forma, e para lançar altos gritos aqueles que jogam pó em nossos olhos [do estado]. Ele aplica o que pensa sobre os erros da paixão ao espírito de conquista e ao amor pela reputação. Ao fazer raciocinar dois homens aos quais duas paixões atribulam o pensamento, ele mostra como as paixões nos desviam em geral. Esse capítulo é inteiramente forrado de historietas agradáveis, e de outros traços corajosos e vigorosos. Há um certo sacerdote egípcio que devora muito eloquentemente alguns incrédulos, que vê um boi Apis apenas como um boi. E esse sacerdote parece com muitos outros. Aqui está um resumo do objetivo e do assunto do primeiro discurso. Há mais três outros sobre os quais falaremos na sequência.

Depois de ter considerado o espírito sobre ele mesmo, Sr. Helvétius o considera em relação à sociedade. Segundo ele, o interesse geral é a medida da estima que fazemos do espírito, e não a dificuldade do objetivo ou extensão das luzes. Ele poderia dar um exemplo muito marcante. Que um geômetra coloca três pontos sobre um papel e supõe que estes três pontos atraem todos os três na razão inversa do quadrado de distâncias, e procura em seguida o movimento e o traço desses três pontos. Problema resolvido, ele lerá em alguma sessão da Academia, nós escutaremos, nós imprimiremos sua solução em uma coleção ou ela será confundida com mil outras, esquecida e dificilmente será questionada no mundo ou entre estudiosos. Mas se esses três pontos representam a lei dos corpos celestes, o geômetra se chamará Newton, e sua memória viverá eternamente entre os homens. Se os três pontos não

forem mais que três pontos ou se representarem os corpos celestes, a sagacidade é a mesma, mas o interesse é outro e a consideração pública também.

Devemos fazer o mesmo julgamento da probidade. O autor a considera segundo ela própria, relativamente a um particular, a uma pequena sociedade, a uma nação, a diferentes séculos, a diferentes países, e ao universo inteiro. Em todas essas relações, o interesse é sempre a medida do que se faz. É este mesmo interesse que a constitui, de forma que o autor não admite nenhuma justiça ou injustiça absoluta. É seu segundo paradoxo. Este paradoxo é falso nele mesmo e perigoso de se estabelecer. Falso, porque é possível encontrar em nossas necessidades naturais, em nossa vida, em nossa existência, em nossa organização e nossa sensibilidade que nos expõe à dor, uma base eterna do justo e do injusto, onde o interesse geral e particular em conjunto fazem variar a noção de cem maneiras diferentes. É verdade que o interesse geral e particular metamorfoseiam a ideia do justo e do injusto, mas sua essência é independente. O que parece ter induzido nosso autor ao erro, é que ele se agarrou nos fatos em que nos mostra o justo e o injusto sobre cem formas opostas, e fechou os olhos para a natureza do homem, onde teria reconhecido os fundamentos e a origem. Me parece que ele não tem uma ideia exata do que entendemos por probidade relativa à todo o universo. Ele a tornou uma palavra vazia, o que não aconteceria se ele tivesse considerado que em qualquer lugar do mundo que seja, aquele que dá de beber ao homem que tem sede e de comer ao que tem fome, é um homem de bem. A probidade relativa ao universo não é outra coisa senão um sentimento de beneficência que abraça a espécie humana em geral. Sentimento que não é nem falso nem quimérico. Aí está o objetivo e a análise do discurso, onde o autor incita ainda, por ocasião, muitas questões importantes, como a das verdadeiras e falsas virtudes, do bom tom, do belo uso, dos moralistas, dos moralistas hipócritas, da importância da moral, dos meios para aperfeiçoá-la.

O assunto de seu terceiro discurso é o espírito considerado, ou como um dom da natureza, ou como um efeito da educação. Aqui, o autor se propõe mostrar que, de todas as causas pelas quais os homens podem se diferenciar, a organização é a menor, de modo que não há nenhum homem em que a paixão, o interesse, a educação, os acidentes não poderiam ter superado os obstáculos da natureza e o tornado um grande homem. E que não há nenhum grande homem em que a imperfeição na paixão, no interesse, na educação e em certos acontecimentos não pudessem torná-lo um estúpido, a despeito da mais perfeita organização. É seu terceiro paradoxo. *Credat judæus Apella*<sup>159</sup>...o autor é obrigado aqui a apreciar todas as boas qualidades da alma, considerando um homem em relação à outro, o que faz com muita sagacidade e

---

<sup>159</sup> — “Creia nisso o judeu Apella, não eu” — Horácio.

qualquer repugnância que se tenha ao receber um paradoxo tão estranho quanto o dele, não se lê sem se sentir abalado. A falsidade de todo o discurso me parece ter muitas causas, dentre elas as principais: 1º o autor não diz, ou parece ignorar a diferença prodigiosa que existe entre efeitos (por mais leves que sejam entre as causas), quando as causas agem durante muito tempo e sem cessar. 2º ele não considerou nem a variedade de caracteres, um frio, ou outro lento, um triste, o outro melancólico, alegre etc. nem o homem em suas diferentes idades, nem na saúde ou na doença, no prazer ou na pena, em uma palavra, quanto o caráter difere em si mesmo em mil circunstâncias quando há a menor perturbação na organização. Uma ligeira alteração no cérebro reduz o homem de gênio ao estado de imbecilidade. O que ele fará com esse homem, se a alteração, ao invés de ser acidental e transitória, é natural? 3º ele não viu depois de ter concernido toda diferença entre o homem e o animal na organização, é se contradizer não concernir a diferença entre um homem de gênio ao homem comum a mesma causa. Em uma palavra, todo o terceiro discurso me parece um falso cálculo, onde não temos nem todos os elementos, nem os elementos que empregamos por um justo valor. Não vimos a barreira incontornável que separa o homem que a natureza destina à alguma função do homem que não possui o trabalho, o interesse, a atenção, as paixões. Este discurso, falso no fundo, é repleto de belos detalhes sobre a origem das paixões, sobre sua energia, sobre a avareza, sobre a ambição, o orgulho, a amizade etc.

O autor avança, no mesmo discurso, sobre o fim das paixões, um quarto paradoxo: é que o prazer físico é o último objetivo ao qual elas se propõem. O Que creio ser falso. Quantos homens que, depois de ter expulsado em sua juventude toda a felicidade física que se pode esperar das paixões, tornam-se uns avaros, os outros ambiciosos, os outros amantes da glória! Dirá que eles têm em vista, em suas novas paixões, os bens pelos quais são desgostosos? Do espírito, da probidade, das paixões, Sr. Helvétius passa às qualidades segundo diferentes formas de governo, e sobretudo sob o despotismo. Seu único erro foi ver o despotismo como uma besta medonha para dar a seus capítulos mais cores e força. Embora cheios de verdades ousadas, eles são um pouco lânguidos.

O quarto discurso de Sr. Helvétius considera o espírito sobre seus diferentes aspectos: ou o gênio ou o sentimento, ou a imaginação, ou o espírito propriamente dito, ou o espírito fino, ou o espírito forte, ou o belo espírito, ou o gosto, ou o espírito justo, ou o espírito da sociedade, ou o espírito de conduta, ou o bom senso etc. De onde o autor passa à educação e ao gênero de estudo que convém segundo o espírito que recebemos. É fácil perceber que esta obra é construída sobre quatro grandes paradoxos: a sensibilidade é uma propriedade geral da matéria. Perceber, raciocinar, julgar, é sentir: primeiro paradoxo. Não há nem justiça nem injustiça absoluta.

O interesse geral é a medida da estima e dos talentos e essência da virtude: segundo paradoxo. É a educação e não a organização que causa a diferença entre os homens e os homens soltos das mãos da natureza prestam igualmente a tudo: terceiro paradoxo. O fim último das paixões são os bens físicos: quarto paradoxo. Adicione a este fundo uma multitude de coisas incríveis sobre o culto público, os costumes e o governo, sobre o homem, a legislação e a educação, e você conhecerá toda a matéria desta obra. É muito metódica, o que é um de seus defeitos principais. Primeiramente porque o método, quando é um aparelho, esfria, pesa e diminui. Em segundo lugar, porque ele remove todo o ar de liberdade e genialidade. Em terceiro lugar, porque ele possui o aspecto de argumentação. Em quarto lugar, e essa razão é particular a esta obra, é que não há nada que seja provado com menos afectação, mais furtivamente, menos [anunciado] do que um paradoxo. Um autor paradoxal não deve jamais dizer seu mote, mas sempre suas provas. Ele deve entrar furtivamente na alma de seu leitor e não forçosamente. É a grande arte de Montaigne, que nunca quer provar, e que sempre vai provar, [e estou arrastando de branco para preto e de preto a branco]. Além disso, o aparelho do método parece o andaime que deixamos existir depois que o edifício está construído. É uma coisa necessária para se trabalhar, mas que não deve mais ser percebida quando a obra está finalizada. Ele marca um espírito muito tranquilo, mestre de si mesmo. O espírito de invenção se agita, se move de uma maneira irregular, ele busca. O espírito do método arranja, ordena, e supõe que tudo está descoberto. Aqui está o defeito principal desta obra. Se tudo que o autor escreve fosse empilhado desordenadamente, que houvesse na mente do autor uma [ordem surda], seu livro seria infinitamente mais agradável, e sem parecer, infinitamente mais perigoso. Adicione àquilo que é uma obra cheia de historietas. Ora, as historietas saem maravilhosamente da boca e da escrita de um homem que parece não ter nenhum propósito, e segue andando e gritando, ao invés disso, essas historietas são apenas fatos particulares. Exige-se do autor metódico razões em abundância e fatos com sobriedade. Entre os fatos difundidos no livro *De l'Esprit*, existem alguns de mal gosto e de má escolha. Falo sobre tantas notas. Um amigo severo teria feito um bom serviço ao autor. Com um golpe de pluma ele teria removido tudo que desagrade. Há nessa obra verdades que afligem o homem, anunciadas muito cruamente. Há expressões que se encontram no mundo comum geralmente em partes ruins e aquelas que o autor nos dá, sem advertir-nos, uma acepção diferente. Ele poderia ter evitado este inconveniente. Há capítulos importantes que não são trabalhados. Dez anos mais cedo, essa obra seria inovadora, mas hoje o espírito filosófico fez tanto progresso que ela traz poucas novidades. É propriamente o prefácio do espírito das leis, embora o autor não tenha sempre o sentimento de Montesquieu. É inconcebível que esse livro, feito para a nação, pois é claro, divertido, tem charme, as mulheres aparecendo em todos os

lugares como ídolos do autor, fazendo adequadamente a defesa dos subordinados contra os superiores, aparecendo em um tempo onde todas as [ordens] torcidas são tão insatisfeitas, onde o espírito de fronda está mais na moda do que nunca, onde o governo não é nem execivamente amado nem prodigiosamente estimado. É muito claro que, a despeito da obra, ela revolte todos os espíritos. É um paradoxo a explicar. O estilo desta obra é de todas as cores, como um arco-íris: alegre, poético, severo, sublime, ligeiro, elevado, engenhoso, grande, deslumbrante, tudo o que compete ao autor e ao assunto.

Resumemos. O livro *Do Espírito* é a obra de um homem de mérito. Traz muitos princípios que são falsos, mas, de outro lado, possui uma infinidade de verdades de detalhes. O autor colocou a metafísica e a moral sobre alto tom e todo escritor que deseja tratar a mesma questão e a quem se respeitará, irá analisá-la de perto. Os ornamentos são pequenos para o edifício. As coisas da imaginação são feitas em abundância. Não há nada que adore mais o negligenciado e desarrumado que a coisa imaginada. O clamor geral contra esta obra mostra a quantidade de hipócritas de probidade. Muitas vezes as provas do autor são muito fracas, assim como a força de suas asserções. As asserções são sobretudo ditas claramente. Geralmente considerada, é um furioso golpe dado sobre os preconceitos de todo gênero. Esta obra será útil aos homens. Consequentemente, ela dará reconhecimento ao autor e, embora não tenha o gênio que caracteriza o Espírito das leis de Montesquieu e que reina na História Natural de Buffon, será contado entre os grandes livros do século.

## REFUTAÇÃO DA OBRA DE HELVÉTIUS INTITULADA *DO HOMEM*

Tomo I

Prefácio

**Página 1** — Se tivesse publicado este livro durante minha minnha, teria me exposto à perseguição e não teria acumulado nem riquezas nem novas dignidades.

Veremos em seguida o quanto esta confissão é contrária aos princípios do autor. E por que então o publicaria?

**Página 10** — A nação (francesa) é hoje o desprezo da Europa. Nenhuma crise salutária lhe renderá sua liberdade. É por sua consumação que perecerá. A conquista é o único remédio para seus males, e são as circunstâncias e o acaso que decidem a eficácia de um tal remédio.



A experiência atual prova o contrário. As pessoas honestas que o ocupam atualmente os primeiros cargos do Estado se conservam unicamente durante dez anos e todos nossos males serão reparados.

O reestabelecimento da antiga magistratura preencheu o tempo [época] de liberdade.

Vimos por muito tempo os braços do homem lutando contra os braços da natureza, mas os braços dos homens se cansam e os braços da natureza não.

Um reino tal qual o nosso se compara muito bem com um enorme sino colocado a tocar. Uma longa sequência de crianças tolas se agarram à corda, e usam todos os seus esforços para parar o sino, diminuindo sucessivamente as oscilações. Mas, cedo ou tarde, um braço vigoroso lhe restitui seu movimento.

Sob qualquer governo que seja, a natureza colocou os limites aos males do povo. Além desses limites, há ou a morte ou a revolta. É preciso dar à terra uma porção de riqueza que dela obtemos. É preciso que o agricultor e o proprietário vivam. Essa ordem das coisas é eterna, o déspota mais inapto e o mais feroz não podem enfrentá-la.

Escrevi antes da morte de Louis XV: “Este prefácio é corajoso: o autor aqui pronuncia sem manejo que nossos males são incuráveis. Talvez eu fosse de sua opinião se o monarca fosse jovem”.

Demanda-se um dia como se transforma os costumes de um povo corrompido. Respondi: *Como Medéia doou sua juvenude à seu pai, cortando-o e ferrando-o...* Então essa resposta não seria tão mal colocada.

## Seção I

O autor emprega os quinze capítulos que formam esta seção para estabelecer seu paradoxo favorito: “que somente a educação faz toda a diferença entre os indivíduos praticamente bem organizados...” condição na qual ele não coloca entrar nem a força nem a fraqueza, nem a saúde, nem a doença, nenhuma das qualidades físicas ou morais que diversificam os temperamentos e os caracteres.

## Capítulo I

**Página 2** — Eu considero o espírito, o gênio e a virtude como produto da instrução.

— Apenas?

— *Essa ideia sempre me pareceu verdadeira.*

— Ela é falsa, e é por esta razão que ela não será jamais provada.

— *Concedi que a educação tem sobre o gênio, sobre o caráter dos homens e dos povos mais influência do que se crê.*

— É tudo que posso lhe conceder.

**Página 4** — *Se a organização nos faz inteiros como somos, para qual propósito atribuir ao mestre a ignorância e a estupidez de seus pupilos.*

Não conheço sistema mais consolador para os pais e mais encorajador para os mestres. Aí está sua vantagem.

Mas não conheço nada de mais desolador para as crianças que se creiam como igualmente próprias à tudo, de mais capaz de encher as condições da sociedade de homens medíocres e de apagar o gênio, que faz bem apenas uma coisa. Nada de mais perigoso para a obstinação que deve inspirar aos superiores que, depois de aplicar por muito tempo e sem colher frutos em uma classe de alunos às matérias pelas quais não possuem nenhuma disposição natural, os rejeitarão no mundo onde não serão bons para nada. Nós não damos um nariz a um galgo, nós não damos a velocidade do galgo a um cão de caça. Você fará bem, este manterá seu nariz, e aquele manterá suas pernas.

## Capítulo II

**Página 5** — O homem nasce ignorante, não nasce idiota. E não é sem dificuldades que se torna.

Eu diria justamente o contrário. O homem nasce sempre ignorante, às vezes idiota. E quando não o é, não há nada mais fácil do que se tornar, nem, infelizmente, mais conforme à experiência.

A estupidez e o gênio ocupam as duas extremidades da escala do espírito humano. É impossível deixar a estupidez e muito fácil deixar o gênio.

**Página 6** — De fato, existem duas formas de estupidez: uma natural e outra adquirida.

Gostaria de saber como superamos a estupidez natural. Todos os homens são classificados entre a maior aprofundamento possível e a estupidez mais completa: entre Sr. D'Alembert e Sr. D'Outrelot. A despeito de toda instituição, cada um fica praticamente em seu nível. Que me permita tatear um homem e eu discernirei o que possui de aplicação adquirida e o que possui de natural. Aquele que não possui o tato tomará o instrumento pela obra e a obra pelo instrumento.

Há entre cada nível [da escala] um pequeno degrau impossível de se ultrapassar, e para corrigir a desigualdade natural, é preciso um trabalho obstinado de um lado e uma negligência quase contínua do outro.

O homem que a natureza colocou sobre seu nível sustenta-se sem esforços. O homem que é lançado a um nível superior àquele que a natureza o colocou cambaleia, e está sempre desconfortável. Ele medita profundamente o problema que outro resolve enquanto enlaça um embrulho.

Aqui o autor confunde estupidez com ignorância.

**Página 7** — O espírito de peso com uma sábia ignorância, não se eleva mais à verdade, perdeu a tendência que levava a ela.

E essa tendência natural é a mesma em todos?

*O homem que diz nada pode aprender não ilumina seu desejo.*

E este desejo, todos são igualmente suscetíveis a ele?

**Página 8** — *O que faz um instituidor? Que desejo possui? De fazer bater as asas do gênio.*

Há então gênio anterior à instituição.

*Os antigos conservarão sobre os modernos tanto em moral quanto em política e legislação uma superioridade que deverão não à organização, mas à instituição.*

E qual é a prova?

— Que uma nação difere pouco de outra.

— O que você nega (o que nega você?)?

— Que os franceses, elevados como os romanos, teriam também seu César, seu Cipião, sua Pompeia, seu Cícero.

— Por que não? Se em qualquer nação que seja, a boa educação fará um grande homem, um Aníbal, um Alexandre, um Aquiles, de um Tércites, de um indivíduo qualquer! Persuada quem queira, mas não eu.

Sr. Helvétius, uma pequena questão: Aqui estão cinquenta crianças que acabaram de nascer: vamos abandoná-las para serem educadas à sua discricção. Diga-me, quantas o Sr. tornará homens de gênio? Por que não cinquenta? Guarde bem suas respostas e verá que em última análise elas se resolvem pela diferença de organização, fonte primitiva da preguiça, da agilidade, da teimosia e dos outros vícios ou paixões.

**Página 12.** — *Os verdadeiros preceptores de nossa infância são os objetos que nos cercam.*

— É verdade, mas como eles nos instruem?

— Pela sensação.

— Ora, é possível que sendo a organização diferente, a sensação seja a mesma?

Tal é sua diversidade, que se cada indivíduo pudesse criar uma língua análoga ao que é, teríamos tantas línguas quanto indivíduos. Um homem não diria nem bom dia nem adeus como outro.

— Mas não há mais verdade, nem bom, nem belo?

— Não é o que penso. A variedade desses idiomas não seria suficiente para alterar as ideias.

### Capítulo III

**Página 13** — *Quanto mais dolorosas as quedas, mais instrutivas elas são...*

— Eu concordo. Mas há duas crianças para as quais a mesma queda foi igualmente dolorosa, em geral, para quem uma sensação qualquer pode ser idêntica? Aí está uma primeira barreira incontornável entre o progresso delas. Essa barreira, onde ela se encontra? Na organização. Um se estende na praça e exclama: estou morto. O outro se levanta sem dizer uma palavra e se vai.

Há certas ações na infância onde todo o destino de um homem está escrito. Alcebiades e Caton repetiram por toda a vida duas palavras de seus primeiros anos: *Cuide de si mesmo... Preguiçoso...* Se Helvétius tivesse pesado bem estas expressões de caráter, anteriores a toda educação, da época dos ossículos, teria sentido que é a natureza que fez estas crianças assim, e não a lição. A arte de transformar chumbo em ouro é uma alquimia menos ridícula que a de fazer um Régulo do primeiro vindo. Todas as linhas do autor não passam do pó da projeção.

**Página 15** — Dois irmãos viajam, um através de montanhas íngremes, o outro por vales floridos. Ao retornarem, se entretêm com o que viram e fazem entre eles uma troca de sensações. A imagem de horror da natureza passa da cabeça de um ao cérebro de outro. O primeiro se intoxica da pintura de seus encantos. Um quer estremecer pelo aspecto dos abismos, pelo rugido das tormentas. O outro se deitar calmamente sobre a relva, adormecer sob o murmúrio dos córregos. É porque um é bravo e o outro é voluptuoso. Não vão contra estas inclinações naturais, vocês só fariam dois sujeitos medíocres.

## Capítulo IV

**Página 17** — *Trancamos uma criança em um quarto, ela está só, vê as flores, as considera...*

Concordo. Mas uma outra criança nascida diferentemente, ou adormecerá, se é preguiçosa, ou resmungará palavras injuriosas contra seu pai ou professor, se é vingativo. Preguiçosa ou vingativa, ela nem sequer saberá que há um vaso de flores ao seu lado.

## Capítulo V

**Página 18** — Das ideias dependentes do caráter...

— Sr. Helvétius, você se escuta? E o caráter não é um efeito da organização?

## Capítulo VI

**Página 19** — *Dois irmãos educados por seus pais possuem o mesmo preceptor, possuem mais ou menos os mesmos objetos sob seus olhos, leem os mesmos livros. A diferença de idade é o único fator que parece por em medida sua instrução. Queremos torná-lo nulo. Supomos, para este efeito, irmãos gêmeos. Que seja. Mas possuem eles a mesma ama (de leite)? O que importa? Importa muito, como duvidar da influência do caráter da ama sobre aquele que ela amamenta?*

Não, Sr. Helvétius, não importa nada, porque, segundo o Sr, a educação repara tudo. Tente entender-se. Raciocinaria justamente se convir que a diversidade da primeira nutrição, afetando a organização, o mal é sem remédio. Mas não é esse seu parecer.

**Página 20** — *Na carreira das ciências e das artes que ambos percorrem igualmente, se o primeiro for impedido de continuar por qualquer doença, se o segundo tornar-se muito mais avançado que ele, o estudo se torna-se odioso.*

Se o primeiro é impedido de continuar por qualquer doença? E há algo mais constante, mais incurável que a fraqueza ou qualquer outro vício da organização corpórea?

Se o segundo se tornar muito mais avançado? Não existem crianças naturalmente avançadas ou atrasadas?

Não há nada mais desencorajador para uma criança de supor a um trabalho uma facilidade que ele não possui? Não passa de uma punição injusta, e conseqüentemente impotente?

**Página *ibid*** — *É a emulação que cria os gênios e o desejo de se ilustrar que cria os talentos.*

Meu querido filósofo, não diga isso, mas diga quais são as causas que o fazem desabrochar e ninguém o contradirá.

A emulação e o desejo não colocam o gênio onde ele não está.

Há mil coisas que estão acima de minhas forças, que a esperança de um trono, o desejo de salvar minha própria vida não me fariam tentar. E o que digo neste momento, não há nenhum instante de minha existência em que não tenha assim sentido e pensado.

## Capítulo VII

**Página 22** — *O acaso é grande parte da formação do caráter.*

Mas aos três anos uma criança é dissimulada, triste ou alegre, vívida ou lenta, teimosa, impaciente, colérica, etc. No resto de sua vida, o acaso se apresentaria sem cessar como um forçado, afastaria a natureza sem modificá-la. *Naturam expellas furcâ, tamen usque recurret*<sup>160</sup>.

**Página 23** — Os caracteres mais fragmentados são por vezes o produto de uma infinidade de pequenos acidentes.

É um grande erro tomar a conduta de um homem, mesmo sua conduta habitual por seu caráter.

Alguém é naturalmente covarde, tem o tom e mantém-se como um homem corajoso, mas é corajoso por isso?

Alguém é naturalmente colérico, mas em circunstância de bem-estar, o interesse prescreve a paciência, ele se contém, é paciente por isso?

Os caracteres de empréstimo são mais fragmentados que os caracteres naturais.

Pergunte ao médico, ele lhe dirá que o caráter que temos não é sempre aquele que mostramos, e que o primeiro é produto da fibra dura ou mole, do sangue suave ou escaldante, da linfa espessa ou fluida, da bile, e do estado das partes duras ou fluidas de nossa máquina. Sua criança é voluptuosa? Faça-a caçar todos os dias e faça-a beber uma decocção de nenúfar, isto valerá mais que um capítulo de Sêneca.

Helvétius disse em alto e bom som: *Se a organização nos faz quase inteiramente o que somos, de que serve ao mestre reprovar a estupidez de seu aluno?*

---

<sup>160</sup> Expulse a natureza com um forçado, ela continuará retornando.

Quando ele diz aqui que o acaso possui a maior parte da formação do caráter, não vê que pode retocar seu raciocínio e dizer: “Se o acaso possui a maior parte da formação de nosso caráter, como reprovar o mestre pela malícia de seu aluno?”

Propor-se a mostrar a educação como única diferença dos espíritos, a única base do gênio, do talento e das virtudes, em seguida abandonar ao acaso o sucesso da educação e a formação do caráter, me parece que é reduzir tudo à nada, e fazer ao mesmo tempo sátira e apologia dos professores.

## Capítulo VIII

Dê-me a mãe de Vaucanson e não farei o pato autômato. Envie-me em exílio ou tranque-me dez anos na Bastilha, e não sairei com o Paraíso Perdido à mão. Tire-me da loja de um comerciante de lã, inscreva-me em uma trupe de comediantes e não comporei nem Hamlet, nem Rei Lear, nem Tartuffo, nem Mulheres sábias, e meu avô com suas teria dito apenas uma loucura. Fui mais amoroso que Corneille, fiz também versos para os que ameí, mas não fiz nem Cid, nem Rodogune. Sim, Sr. Helvétius, você objetará que semelhantes acasos não produzem semelhantes efeitos sobre os homens organizados de uma certa maneira, e você não responderá nada que valha a essa objeção. É com estes perigos como com a faísca que acende um barril de vinho, ou que se extingue em um balde de água.

**Página 26.** — *O gênio só pode ser produto de uma forte atenção... (e página 27) O gênio é um produto do acaso.*

Convenhamos que são asserções estranhas. Eu morderia meus dedos até tirar-lhes sangue sem que o gênio viesse a mim. Tenho belos sonhos sobre todos os felizes acidentes que poderiam dar-me o gênio, não posso adivinhar nenhum.

Mas concordemos com o autor que com uma atenção forte e concentração em um único objeto importante, adquire-se o gênio. Verá que, de qualquer maneira que seja organizado, se é mestre ao aplicar-se fortemente! Existem homens, e é o grande número deles, incapazes de qualquer longa e violenta contenção do espírito. Eles são durante toda a vida o que Newton, Leibnitz, Helvétius são apenas às vezes. O que fazem? Trabalham?

**Página *ibid*** — *A única disposição que temos ao nascer e que o homem traz à ciência é a faculdade de comparar e de combinar.*

Que seja. Mas esta faculdade é a mesma em todos os indivíduos? Se ela é variável em uma criança ou de um homem ao outro, é sempre possível reparar o defeito? Se esta desigualdade se compensa com o tempo, só pode ser pelo exercício, o trabalho e esforços que retardam

o progresso na carreira. Um destes estafetas terá atingido o objetivo antes que outros tenham desatado seus músculos inflexíveis e as suas pernas duras. Entre estes últimos, quantos terão sempre um andamento lerdo e pesado!

**Página 27** — *Ele mesmo (Rousseau) é um exemplo do poder do acaso. Que acidente particular o fez entrar na carreira da eloquência (retórica... sei lá ?)? É seu segredo. Eu ignoro.*

Eu sei e lhe direi. A Academia de Dijon propôs como tema: Se as ciências foram mais nocivas ou úteis à sociedade. Eu estava no castelo de Vincennes. Rousseau veio me ver, e por ocasião me consultar sobre que partido deveria tomar sobre esta questão. “Não há o que balancear, disse-lhe, tome o partido que ninguém tomará. — Você tem razão.” Respondeu-me e trabalhou em consequência.

Deixo Rousseau, volto à Helvétius e lhe digo: Não sou mais eu que estou em Vincennes, é o cidadão de Genebra. Eu chego. A questão que ele me fez sou eu quem faço. Ele me responde como eu lhe respondi. Você crê que eu teria passado três ou quatro meses a estabelecer de sofismas um mal paradoxo, que eu teria dado a esses sofismas toda a cor que ele lhes deu, e que em seguida eu teria tornado um sistema filosófico do que inicialmente fora um jogo de espírito?

Rousseau fez o que devia fazer, porque ele era ele. Eu não teria feito nada, ou teria feito outra coisa, porque eu era eu.

Helvétius termina o parágrafo sobre Rousseau com essas palavras: *Rousseau, assim como uma infinidade de homens ilustres, pode ser considerado um chefe de obra do acaso...* eu pergunto se isso pode ter outro sentido além do seguinte: seria um barril de pólvora ou ouro fulminante que pudesse permanecer sem explodir com a centelha de Dijon e que a incendiou?

Fingir com o autor que era a faísca que fazia pólvora ou o ouro fulminante, não seria nem mais nem menos absurdo do que fingir que era o ouro fulminante ou a pólvora que fazia faísca.

Rousseau não é mais chefe de obra do acaso que o acaso é um chefe de obra de Rousseau.

Se a impertinente questão de Dijon não fosse proposta, Rousseau seria menos capaz de fazer seu discurso?

Sabíamos que Demóstenes era eloquente quando falava, mas isso antes que abrisse a boca.

Há milhares de séculos que o orvalho dos céus cai sobre as rochas sem torná-las fecundas. Das terras semeadas esperam que elas produzam, mas não serão elas que as semearão.



Quantos homens estão mortos e quantos outros morreram sem ter mostrado o que eram! Eu os compararia à belas pinturas colocadas em uma galeria escura ou o sol nunca entrará e onde estão destinadas a perecer sem terem sido vistas ou admiradas.

Somos circunspectos de nosso desprezo, ele poderia cair sobre um homem que vale mais que nós.

O que penso desses pequenos acidentes aos quais Helvétius atribui a formação de um grande homem, pensaria dos outros pequenos acidentes são atribuídos tão gratuitamente à destruição dos grandes impérios.

Os impérios morrem e decaem com o tempo, como as frutas. Neste estado, o evento mais frívolo provoca a dissolução do império, e o menor abalo a queda do fruto; mas a queda e a dissolução foram preparadas por uma longa série de eventos. Um momento depois, o império se dissolveria e o fruto cairia por si mesmo.

Vejamos uma comparação mais justa ainda? Um homem é aparentemente são e vigoroso. Ocorre-lhe uma pequena inflamação na coxa, esta pequena inflamação é acompanhada de uma ligeira coceira. Ele se coça, e aí está a pequena inflamação esfolada, e a esfolação, que não tem o diâmetro de uma linha, no centro de uma gangrena de rápido progresso que o faz cair em decadência a coxa, a perna e a máquina inteira. É a esfolação, a pequena inflamação ou a intemperança contínua deste homem que será vista como verdadeira causa da morte?

**Página 28** — *É preciso, para defender sua opinião, sustentar que o homem absolutamente bruto, o homem sem arte, sem indústria e inferior a todo selvagem conhecido, é mais virtuoso e mais feliz que o cidadão policiado de Londres e Amsterdam? Rousseau o sustenta.*

Acho que Jean-Jacques Rousseau atacou fracamente o estado social. O que é o estado social? É um pacto que aproxima, une e apoia uns contra os outros uma multidão de seres isolados. Aquele que meditasse profundamente a natureza do estado selvagem e o estado policiado, se convenceria prontamente que o primeiro é necessariamente um estado de inocência e paz, e o outro um estado de guerra e crime. Prontamente confessaria que se comete e que se deve cometer mais vilanias de toda espécie em um dia em uma das três capitais da Europa do que se comete em um século de todas as hordas selvagens da terra. Então o estado selvagem é preferível ao estado policiado. Eu nego. Não é suficiente ter demonstrado que o estado policiado possui mais crimes, é preciso mostrar que possui menos felicidade.

## Capítulo IX

**Página 55** — *A religião pagã não possui dogmas.*

Isso é mesmo verdade? Os deuses têm cada um sua história. Que nome dar à estas histórias? Chama-se de ímpio, persegue-se, condena-se à morte aquele que rejeita duvidar das galanterias de Vênus ou que se diverte com o amor de Júpiter. Um eumolpide é dificilmente menos intolerante que um vicário de paróquia.

*As festas do paganismo são raras.*

Você não consultou *Fastes*, de Ovídio. Creio que eles as tinham mais frequentes, mas pode ser que menos rigorosamente observadas que as nossas.

**Página 58** — *É fácil mudar as opiniões religiosas de um povo.*

Não creio. Em geral, não sabemos como um preconceito se estabelece, e menos ainda como ele cessa em um povo. Amanhã, o rei teria um de seus irmãos enforcado por um crime, que a punição não seria menos desonrosa entre nós; o dia depois de amanhã, ele faria o pai de um homem enforcado se sentar à sua mesa, para que as filhas desse pai não encontrassem cônjuges, mesmo entre os cortesãos. Se é tão difícil destruir os erros que tem para eles apenas sua generalidade e sua dilapidação, como se acaba com aqueles que são tão gerais, tão velhos e mais acompanhados de temores, apoiados nas ameaças dos deuses, sugado com leite e pregado por respeitadas bocas e estipêndios pagos para este propósito? Conheço um único modo de derrubar um culto, que é o de tornar os ministros desprezíveis por seus vícios e sua indigência. [Os filósofos bem se ocuparam de demonstrar o absurdo do cristianismo, esta religião essa religião só se perderá quando enxergarmos à porta de Notre-Dame ou dos panos de Saint-Sulpice em batinas esfarrapadas oferecerem missa, absolvição e sacramentos com desconto, e isso quando pudermos pedir às meninas a esses patifes. Será então que um pai um pouco sensato ameaçará seus filhos de torcer-lhes o pescoço, se um deles quizer ser padre. Se é necessário que o cristianismo seja abolido, é como o paganismo cessa, e o paganismo enquanto virmos os Sérapis implorando aos transeuntes na entrada de seus soberbos edifícios, que quando eles se misturavam com intrigas amorosas, e que os santuários eram ocupados por velhas mulheres que tinham ao seu lado um fatídico ganso, e que se ofereciam para dizer aos meninos e meninas sua boa sorte por um centavo ou dois de nossa moeda. Qual é então o momento que deve ser acelerado? Aquele em que os frequentadores de Sain-Roch dirão a nossos sobrinhos: "Quem quer uma missa? Quem quer um por um centavo, por dois, por uma libra?" E que vamos ler sobre seus confessionários como na porta dos barbeiros: No mundo estamos absolvidos de todo tipo de crime a um preço justo.

A substituição da deusa renomeada pela santa virgem é uma quimera que não se realiza a não ser em mil anos.

A reunião do título de Summus Pontifex e do Imperador não me parece sem consequência importuna.

Seria um grande mal que um médico fosse padre. Poderia ser um bem muito maior do que se um padre fosse rei.

Eu odeio todo o ungido do Senhor sob qualquer título.

*O padre (diz você) será sempre subordinado ao soberano.*

Como sabe disso? Poderia autorizar-se em nome de Deus para fazer o mal, isso é muito conveniente.

Considere, Sr. Helvétius, que Deus é uma malvada máquina da qual não pudéssemos fazer nada que valha. É que a aliança da falsidade e da verdade é sempre viciosa, e nem padres nem deuses são necessários.

**Página 59** — *Que o magistrado seja revestido da potência temporal e da potência espiritual, e toda contradição entre os preceitos religiosos e os preceitos patrióticos desaparece.*

Sim, se o magistrado for sempre um homem de bem. Mas se é um patife, o que é comum, ele será cem vezes mais poderoso e perigoso.

O autor termina o capítulo XV com esta conclusão intrépida: que a desigualdade aparente entre o espírito dos diversos homens não pode ser vista como uma prova de sua desigual aptidão.

Me parece que inteiramente infectado dos mesmos preconceitos e submisso à mesma má educação, se percebemos desigualdade entre os espíritos é à desigual aptidão que precisamos reportar.

**Página 60** — *Aqui, o autor me parece atormentado por algum escrúpulo. Qualquer que seja a educação nacional, ela não fará (diz ele) pessoas de gênio de todos os cidadãos.*

Eu o creio. Para pessoas de espírito e senso ele promete tanto que nos agrada. É bem o contrário na natureza do homem, na natureza da sociedade e a experiência de todos os séculos. Eh! Filósofo, meu amigo, entre os Gregos, entre os Romanos dos quais você faz tanto caso, contamos nos dedos os homens de gênio, os estúpidos e os loucos, e havia tantos de nós como há de nós. É da ordem eterna que o monstro chamado homem de gênio seja sempre infinitamente raro, e que o homem de espírito e de senso não seja jamais comum.

Que livro seria o de Helvétius, se tivesse sido escrito na época e na linguagem de Montaigne! Ele estaria acima dos *Ensaio*s, e o *Ensaio*s estão acima de todos os moralistas que apareceram depois.

Não sei que caso Helvétius faz de Montaigne e se a leitura lhe era bem familiar, mas há muitas relações entre sua maneira de ver e de dizer. Montaigne é cínico, Helvétius também,

eles têm, um e outro, horror aos pedantes, a ciência dos costumes é para ambos a ciência por excelência, concedem muito às circunstâncias e ao acaso. Possuem imaginação, muita familiaridade no estilo, na ousadia e na singularidade de expressão, das metáforas que lhe são próprias. Helvétius no tempo de Montaigne teria muito bem o estilo, e Montaigne no tempo de Helvétius teria escrito como ele, isto é, ele teria menos energia e mais correção, menos originalidade e mais método.

## Notas

(19) Página 63 — Você, meu amigo Naigeon, que bem avaliou a Russa, diamantou Czernischew, por ter preferido os ingleses aos franceses, eu lhe denuncio e recomendo o número 9 desta página. Sobretudo não esqueça que se supõe aos filósofos franceses o espírito geral da nação, não conhece nem suas obras nem seus personagens.

(20) Página 64 — Porque, apesar das escolhas dos assuntos e o melhor emprego dos talentos, a sociedade de Jesus produziu tão poucos grandes homens? Helvétius dá boas razões, mas a principal, que ele omite, é que eles era porque estavam encolhidos, exaustos, estupefatos por doze anos de preceptoría: costumavam rastejar com crianças, o tempo para estender as asas do gênio.

(21) Página Ibid. — Nós fazemos dos bons saboianos o que quisermos; para grandes generais, grandes ministros, grandes magistrados, é outra coisa. Não importa o quanto somos estúpidos, logo sabemos como varrer uma chaminé; Não é tão fácil aprender como purificar uma sociedade de seu luxo, seus preconceitos, seus vícios e suas más leis. Helvetius faz flecha de toda a madeira.

(22) Página 65 — Não sei se o gênio se revela na infância, quanto ao caráter, não se pode duvidar. Helvétius atribui indistintamente a criação de um e de outro à educação e ao acaso, à exclusão da natureza e da organização. Penso que uma criança dirigida a uma ciência ou a uma inclinação irresistível que se revela desde sua infância, não poderá ser mais que um medíocre, mas não duvido que aplica-lo a outra, ele não fosse ruim.

(23) Página 66 — Que homens de gênio devemos ao acaso!!

Os homens de gênio (24) são, me parece, brevemente contados, e os acidentes estéreis são inumeráveis. É que os acidentes não produzem nada, Não mais do que a picareta da manobra que busca as minas da Golconda produz o diamante que o faz sair.

Qualquer que sejam, homem de gênio ou estúpido, homem de bem ou mal, vá o mais fundo que puder na história de sua vida e você retornará sempre à origem dos eventos que o

levaram, seja à felicidade, seja à miséria, seja à ilustração, seja a obscuridade, qualquer circunstância frívola à qual reportarás teu destino. Mas estúpido, bem assegurado que a abstração feita desta fatal circunstância, tu chegarás ao desprezo de outro caminho. Mas mau, não duvidas que a abstração feita deste incidente que tu cobras de imprecizações, tu não caíste no mal de qualquer outra forma. Mas homem de gênio, tu ignoras, se pensas que foi o acaso que te fez. Todo teu mérito é o de ter produzido. Ele puxou (fechou) a cortina que roubou a ti e aos outros da obra-prima da natureza. Não faltam gênios e tolices, vícios e virtudes, mas tempo para obter sua verdadeira chance. O homem honesto, o homem inteligente, pode morrer cedo demais; Para os tolos e os ímpios, eles sempre morrem à tempo.

(25) Página 67 — Jean Jacques Rousseau é tão notadamente nascido para o sofisma que a defesa da verdade se deita(desmaia?) em suas mãos. Dizem que sua convicção sufoca seu talento. Proponha-se a ele dois modos/meios, um peremptório, mais didático, convicto e seco. O outro precário, mas próprio a pôr em jogo sua imaginação e a dele, a fornecer imagens interessantes e fortes, movimentos violentos, pinturas patéticas, de expressões figuradas, à surpreender o espírito, maravilhar/emocionar o coração, elevar o fluxo das paixões, é aqui que ele pararia. Digo isso por experiência. Ele toma maior cuidado com a eloquência que a verdade, com a o discurso do que com a demonstração, é mais brilhante que lógico, de lhe deslumbrar que lhe esclarecer. Qualquer elogio que Helvétius o faça, ele não crê que nenhuma das suas obras deva ficar para a posteridade, é assim que se explica comigo, mas em voz baixa. Ele teme as querelas literárias, e tem razão nisso.

(26) Página 69 — O elogio das paixões é verdadeiro. Mas ele não percebe que ao fazê-lo, que forja as armas contra si? A educação ou os acasos tornam apaixonados homens que nascem frios? As paixões não são efeitos do temperamento, e o temperamento é outra coisa senão o resultado da organização? Você prega lindamente sobre aquilo que não sente, você assopra carvões queimados, se há uma faísca seu sopro poderia suscitar a chama, mas é preciso que haja uma primeira faísca.

Na verdade, toda essa sublime extravagância de Helvétius teria fornecido uma excelente cena à Molière, durante a do Pirrônico: “Sem paixão, nenhuma necessidade, nenhum desejo. Sem necessidades e sem desejos, nenhum espírito, nenhuma razão.” É Helvétius que o diz. Mas o que ele nos ensina então como educação ou como os acidentes poderiam criar uma paixão verdadeira a qual a natureza recusou. Adoraria assegurar que podemos inspirar o amor pelas mulheres a um eunuco e quantos homens que a natureza castrou! A uns faltam os testículos, a outros faltam outras coisas. É preciso que cada um seja acompanhado da Musa que lhe convém,

a única com a qual se sente e se encontra. Ele é nulo ou tem apenas uma falsa ereção com as outras: seriam mal acariciadas.

Para ouvir isto, diriam que é só querer para ser. Isso é verdade!

(28) Página 72 — As mulheres conceder tanta veneração por sua beleza e seus favores que acreditassem dar-lhes aos homens distinguidos pela genialidade, coragem e probidade.

Ideia platônica, visão contrária à natureza. É preciso que elas coroaem um velho herói, mas é preciso que elas se deitem com um jovem homem. A glória e o prazer são duas coisas muito diversas.

*Por esse meio os favores seriam um encorajamento aos talentos e as virtudes.*

— De acordo. Mas e a propagação da espécie, o que seria dela?

Todas as vezes que se inventa um meio de se honrar, se esse meio é contrário à natureza, só conseguimos estender/ ampliar o caminho para a desonra.

Quer tornar muitas mulheres desonradas? Honre aquelas que se atirarão (30) no túmulo de seus maridos. Não é suficiente? Una a honra à castidade. Quer mais? Sacrifique suas inclinações à ambição, à fortuna e à todas suas vaidades estranhas ao órgão sexual, ao qual você não inspirará jamais outro instinto além do seu. Tem o seu objeto como o olho, e o legislador que condenaria, sob pena de ignomínia, o olho para olhar apenas para certos objetos importantes, seria louco.

Qualquer vantagem que se imagine em privar as mulheres da propriedade de seus corpos, para ter um efeito público, é uma espécie de tirania da qual a ideia me revolta, uma maneira refinada de aumentar sua servidão que já é muito grande. Que elas pudessem dizer a um capitão, à um magistrado, a qualquer outro cidadão ilustre que seja: “Sim, você é um grande homem, mas não para mim. A pátria lhe deve honras, mas não me paga. Sou livre, diz você, e para o sacrifício de meu gosto e meus sentidos você me assujeita à função mais vil da última das escravas. Temos aversões que nos são próprias e que não conhece e nem pode conhecer. Nós estamos a suplicar, nós, nos instantes que levamos a mal o mais ligeiro desagrado por você. Você dispõe de vossos órgãos como quiser, os nossos menos indulgentes não estão sempre de acordo com nosso coração, possuem as vezes escolhas separadas. Não teve você em seus braços uma mulher que ama, ou sua felicidade exige que estando aí a ame? É suficiente para você ser feliz, e seria você tão pouco delicado para negligenciar a felicidade de um outro? Porque que você massacrou os inimigos o Estado, é preciso que nós nos despimos em sua presença, que seus olhos curiosos percorram nossos charmes, e que nós nos associemos às vítimas, ou os touros, as novilhas cujo sangue vai manchar os altares dos deuses, em agradecimento pela sua vitória! Não resistirá a você mais que a nos defender de ser passivo como eles. Se você é um

herói, possui sentimentos, recuse uma recompensa que a pária não tem direito de dar-lhe e não nos confunda com o mármore insensível ao qual se penetra com o cisal do escultor. Ordena ao seu artista sua estátua, mas não me ordene a ser a mãe de seus filhos. Como diz que minha escolha não foi feita? E por que o dia de seu trinfo deve ser marcado pelas lágrimas de dois infelizes? O entusiasmo da pátria borbulha no fundo de seu coração, você cobriu seus braços e foi buscar nosso inimigo. Espera que eu tenha o mesmo entusiasmo em arrebatá-las e em me corar diante de você, mas não me fez uma lei. Enquanto marchava ao combate, não foi a uma lei, mas ao seu magnânimo coração que obedeceu, permita-me obedecer ao meu. Não ordenou a nós virtudes, como nós fôssemos incapazes de tê-las por nós mesmos? Não deixou de nos dar deveres quiméricos, onde nos víamos com maior estima ou maior desprezo? Maior desprezo, quando você o usar conosco, como o ramo de louro que se deixa pegar e dobrar sem murmurar. Maior estima, se nós somos a mais bela coroa que pudesse ambicionar. Não contradirá minha homenagem, se pensar que não há maior homenagem que a que é livre. Mas estou em silêncio e coro por falar ao defensor de meu país, como se falasse com meu abductor.”

O que poderia acontecer com uma mulher que ousasse se exprimir assim? E porque o pudor lhe fecha a boca, é honesto abusar de seu silêncio e de sua pessoa?

## Seção II

Helvétius continua sobre o mesmo tema, a saber: que todos os homens comumente bem organizados possuem uma igual aptidão de espírito.

## Capítulo I

**Página 82** — *Quando, esclarecidos por Locke, dizemos que é aos órgãos dos sentidos que devemos nossas ideias... devemos comumente concluir que a desigualdade dos espíritos é efeito da desigual fineza dos sentidos.*

Dito por Aristóteles, que disse expressamente primeiro que não havia nada no entendimento que não tivesse estado anteriormente na sensação. Dito por Hobbes, que muito antes de Locke havia deduzido, em seu pequeno e sublime *Tratado sobre a Natureza Humana*, do princípio de Aristóteles quase todas as consequências que podemos tirar.

**Página 83** — *Entretanto, se de experiências contrárias provamos que a superioridade do espírito não é proporcional à maior ou menor perfeição dos cinco sentidos, seríamos forçados a buscar em outra causa a explicação deste fenômeno.*

Quando vejo um homem de espírito tornar-se estúpido em um acesso violento de febre, e, reciprocamente, um tolo pensar e falar, em delírio, como um homem de espírito, quando vejo um outro perder a razão e o bom senso por uma queda, por uma contusão na cabeça, todos os outros órgãos restam em bom estado, poderia eu não concluir que a perfeição das operações intelectuais depende principalmente da conformação do cérebro e do cerebelo? Poderia eu duvidar da certeza de minha conclusão, quando comparo o progresso do espírito com o desenvolvimento dos órgãos nas diferentes idades dos homens?

**Página 84** — *Locke percebe entre os indivíduos menos diferença do que se pensa.*

Mas menos diferença não é nenhuma diferença. E eu creio que poderíamos antes dar ao animal chamado de Preguiça a agilidade do macaco ou a vivacidade do esquilo, do que ao homem lerdo e pensativo o caráter de homem vívido.

*Eu creio, diz Locke, poder assegurar que de cem homens, há mais de oitenta que são o que são, bons ou maus, úteis ou nocivos à sociedade pela instrução que receberam.*

Locke diz bons ou maus, não diz engenhosos ou estúpidos.

Quando a bondade e a maldade tendem tanto à organização quanto o gênio e a estupidez, não se pode confundir disposições interiores e ações. Me explico.

Um homem naturalmente mau sente pela experiência e pela reflexão os inconvenientes da maldade. Ele continua mal mas faz o bem.

Um homem meio tolo sente pela experiência e pela reflexão as vantagens do espírito. Ele gostaria de tê-lo, mas mesmo tentando, ele não o tem. Ele pense, age e fala como um tolo.

Um pai severo constrange seu filho à uma boa ação. Este pai será uma besta feroz, se pegando-o pelos cabelos e o batendo, lhe dissesse: Reforce, faça [tenha] o espírito. O tenente da polícia não o prenderia por maltratar seu filho, mas por ter exigido dele o que a natureza o recusou.

Quintilien fala de uma preguiça de espírito inata e própria à certos homens, ou como Quintilien reconheceria esse vício primitivo da organização e lhe conciliaria com uma igual aptidão à instrução?

Ele diz que os espíritos lentos e inábeis nas ciências não são na natureza mais do que monstros. Quantos monstros! Quintilien teria mostrado muito mais julgamento [maior julgamento?] se tivesse associado os imbecis aos homens de gênio e olhasse ambos como monstros.

Mais uma reflexão à qual não posso me negar, e então aconselho o uso à todo leitor de um princípio crítico muito delicado e muito seguro: é que se misture nos discursos e escritos dos homens mais moderados e mais judiciosos sempre um pouco de exagero [de ofício, de método...]. Locke e Quintilien tratam da educação e eles se persuadem que todas as nossas



crianças são igualmente suscetíveis; e eles seguem a persuadir, nós que somos pais, mais Locke tem leitores, mais Quintilien tem discípulos. Mas o que acontece? É que um tolo sai tolo da escola de Quintilien e com os cuidados mais assíduos e todos os belos princípios de Locke, não há nada que possa fazer que valha a meu filho.

Os melhores estudantes são comumente aqueles que dão menos trabalho ao mestre. E não é raro que as crianças menos instruídas sejam as melhores pessoas.

Onde encontrar a razão destes fenômenos? Na desigual aptidão à instrução. E de onde nasce esta desigual aptidão? Da natureza ingrata ou indulgente, das diversidades da organização.

Não pretendo que seja sempre assim, mas para destruir o paradoxo de Helvétius, é suficiente que seja frequente.

Vou mais longe. Proponho à Helvétius interrogar todos os mestres de Paris, e se ele encontrar um único que concorde com ele, baixo minha cabeça e me calo.

Mas se nós fazemos das crianças tudo o que queremos, por que Helvetius não fez de sua filha mais velha o que a natureza fez de sua filha mais nova? Ele deve ter sido teimoso em seu sistema para ter permanecido firme contra uma demonstração diária e doméstica de sua falsidade.

## Capítulo II

**Página 88** — *A alma é um princípio de vida ao conhecimento e à natureza ao qual não se eleva sem as asas da teologia.*

E com essas asas morcegas se eleva a que? A nada, circulamos nas trevas. E por que estragar um livro com essas bajulações? A posteridade não o ouvirá e os teólogos seus contemporâneos não o amarão mais.

**Página *ibid.*** — *Sr. Rabinet.... Se é o autor da obra Da Natureza, publicada sob seu nome, eu ouvi dizer que nenhum de nossos filósofos a entendeu.*

**Página 90** — *O homem deve à memória suas ideias e seu espírito.*

E sua memória, grande ou pequena, ingrata ou fiel, tenaz ou passageira, ele deve a que? Não é de experiência que não podemos dá-la em um grau maior às crianças que não a possuem? Não é de experiência que nada é tão variável entre os homens? Aí está então para qualquer um uma barreira incontornável na carreira das ciências e das artes, e uma enorme desigualdade da aptidão natural de todos, seja na aquisição de ideias, seja na formação do espírito.

D'Alembert leu uma vez uma demonstração de geometria e a sabe de cor. Pela décima vez eu ainda a tateio.

D'Alembert não a esquece mais. Depois de alguns dias, me restam apenas vestígios dela.

Todo restante sendo igual, como pode ele chegar no mesmo tempo de estudo eu me canse no mesmo caminho que ele?

Se a memória se perde ou se enfraquece por um golpe, uma queda, uma doença... uma criança não pode nascer com este órgão viciado pela natureza como por acidente? Que diria você a esta criança? Lhe atribuiria a mesma aptidão para se instruir? Não somos quase todos nós, se nos compararmos à Sr. de Guibert ou à Sr. de Villoison? Estes dois espécimes de prodígios não demonstram que há uma organização própria à memória? E se eu não recebi esta organização, quem me dará?

— Você não a necessita, diria você, para ser um grande homem.

— Pode ser. Mas não [o? me?] faça depender da extensão das idéias e da força da mente.

## Capítulo V

**Página 102** — Diga como os doutores da escola, que um modo ou uma maneira de ser não é um corpo ou não possui extensão, nada de mais claro. Mas fazer deste modo um ser e mesmo um ser espiritual, nada, segundo eu, é mais absurdo.

Então eles não fazem isso. Eles não dizem que o pensamento é um ser espiritual, mas eles dizem que é um modo incompatível com a matéria, o que é muito diferente. Eles concluem a existência de um ser espiritual.

Não pretendo que o sistema deles seja mais sensato, mas eu vejo muito inconveniente em expô-lo mal. Ao lê-los assim, eles dirão: “Vejam como eles nos entendem e como nos refutam.”

## Capítulo VI

**Página 103** — *Sentir é julgar.*

Esta asserção, como ela é anunciada, não me parece rigorosamente verdadeira. O estúpido sente, mas pode ser que não julgue. O ser totalmente privado de memória sente, mas não julga. O julgamento supõe a comparação de duas ideias. A dificuldade consiste em saber como se faz essa comparação, pois ela supõe duas ideias presentes. Helvétius teria desfeito um terrível

nó, se tivesse nos explicado bem claramente como nos temos duas ideias presentes de uma só vez, ou como não tê-las presentes de uma só vez, e mesmo assim compará-las.

Eu pude estar de bom humor (estive de...?) quando li o sexto capítulo, mas eis aqui minha observação: boa ou má ela permanecerá. De toda a metafísica do autor, resulta-se que os julgamentos ou a comparação de objetos entre eles, supõe algum interesse em compará-los. Ora, este interesse emana necessariamente do desejo de ser feliz, desejo que tem sua fonte na sensibilidade física. Aqui esta uma conclusão levada bem ao longe. Ela convém mais ao animal em geral que ao homem. Passar bruscamente da sensibilidade física, é dizer que eu não sou uma planta, uma pedra, um metal pelo amor à felicidade, do amor à felicidade ao interesse, do interesse à atenção, da atenção à comparação de ideias, não posso me acomodar com essas generalidades. Sou homem e preciso de causas próprias ao homem. O autor acrescenta que ao subir dois degraus acima ou descer dois degraus abaixo, ele passaria da sensibilidade física à organização, da organização à existência, é o que eu lhe havia dito: Existo, existo desta forma, eu sinto, eu julgo, eu quero ser feliz. Que utilidade retiraria eu de uma sequência de consequências que convém igualmente ao cão, à doninha, à ostra, ao dromedário? Se Jean Jacques nega este silogismo, está errado. Se o considera frívolo, poderia muito bem ter razão.

Descartes havia dito: “Penso, logo existo.”

Helvétius quer que digamos: “Sinto, então quero sentir agradavelmente.”

Eu prefiro Hobbes, que afirma que para desenhar uma consequência que levou a algo, alguém tinha que dizer: “Eu sinto, eu penso, eu julgo, então uma porção de matéria organizada como eu pode sentir, pensar e julgar.”

Com efeito, se depois deste primeiro avanço fazemos um segundo, estamos bem longe. Que creiamos que depois desta marcha tão franca e tão firme, o último dos filósofos se deixa levar pelo terror e ao terminar sua sublime obra *Da natureza do homem* por visões tão estranhas, tão supersticiosas, tão tolas, quem ficaria indignado ou surpreso?

Sentir é pensar ou não pensamos se não sentimos. São duas proposições tão diversas que a primeira sendo encontrada, podemos olhar a segundo como uma descoberta maravilhosa?

Se, partindo do fenômeno da sensibilidade física, propriedade geral da matéria ou resultado da organização, ele tivesse deduzido com clareza todas as operações do entendimento, teria feito algo difícil e belo.

Eu daria vantagem ainda aquele que, por experiência ou observação, demonstrara rigorosamente ou que a sensibilidade física pertence tão essencialmente à matéria como a impenetrabilidade, ou que a deduzisse sem remetê-la à organização.

Convido a todos os físicos e todos os químicos à buscar qual é a substância animal, sensível e vivente.

Vejo claramente no desenvolvimento do ouvido e em outras operações da natureza, a matéria inerte em aparência, mas organizada, passar por agentes puramente físicos, do estado de inércia ao estado de sensibilidade e de vida, mas a ligação necessária desta passagem me escapa.

É preciso [notar] que as noções de matéria, de organização, de movimento, de calor, de carne, de sensibilidade e de vida sejam ainda muito incompletas.

É preciso convir, a organização ou coordenação das partes inertes não conduz o todo à sensibilidade, e a sensibilidade geral das moléculas da matéria não é mais que uma suposição, que ira toda sua força das dificuldades que ela se livra, e não é suficiente para a boa filosofia. E voltemos ao nosso autor.

É possível que a dor e o prazer físicos, sendo os únicos princípios das ações do animal, sejam também os princípios das ações do homem?

Sem dúvida, é preciso ser organizado como nós e sentir para agir. Mas me parece que estão lá as condições essenciais e primitivas, os dados sine qua non, mas que os motivos imediatos e próximos de nossas aversões e nossos desejos são outra coisa.

Sem alcalinos e sem areia, não há vidro. Mas estes elementos são a causa da transparência?

Sem terras não cultivadas e sem braços não se ara. Mas são eles os motivos do agricultor quando ele ara?

Tomar as condições por causa é expor à paralogismos pueris e à consequências insignificantes.

Se digo: é preciso ser para sentir, é preciso sentir para ser animal ou homem, é preciso ser animal ou homem para ser avaro, ambicioso e ciumento. Então o ciúme, a ambição, a avareza têm por princípio a organização, a sensibilidade, a existência... poderia você impedir-se de rir? E por quê? É que eu tomaria a condição de toda ação animal em geral pelo motivo de ação do indivíduo de uma espécie animal que chamamos de homem.

Tudo que faço, seguramente faço para sentir agradavelmente, ou por medo de sentir dolorosamente, mas a palavra sentir possui uma única acepção?

Não há o prazer de possuir uma bela mulher? Não há a pena física de perdê-la ou pela morte ou pela inconstância (?)?

A distinção do físico e do moral não é tão sólida quanto aquela do animal que sente e do animal que raciocina?

O que pertence ao ser que sente e o que pertencer ao ser que reflete se encontram às vezes reunidas às vezes separadas em todas as ações que fundam a felicidade ou a infelicidade de nossa vida, felicidade e infelicidade que supõe a sensação física como condição, ou seja, não ser um repolho?

Tal é a importância de não fazer de sentir e pensar duas operações perfeitamente idênticas.

## Capítulo VII

Vejamos seu título: A sensibilidade é a causa única de nossas ações, pensamentos, paixões e sociabilidade.

Remarque que ele não diz uma condição primitiva, essencial, como a impenetrabilidade é ao movimento, o que é incontestável, massa causa, a causa única, o que me parece quase tão evidentemente falso.

**Página 108** — *É por se nutrir, se vestir, é por amparar sua esposa ou sua amante que esse trabalhador se cansa.*

Mas amparar sua esposa ou sua amante, é de um animal que sente ou de um homem que julga? Quando se embeleza, é por vezes para suscitar um prazer físico no outro, para provar a si, quando se adora, é um aparato (?) supérfluo.

**Página 109** — *O que nos faz adorar um pequeno jogo? O medo do tédio.*

Mas o tédio pertence ao animal ou ao homem? E aquele que joga para se recrear? E aquele que joga pela excelência no jogo?

*O que nos faz adorar um grande jogo?*

A preguiça, que, de todos os meios de se fazer grande fortuna, escolhe os mais sortudos, mas os mais curtos (por curto tempo?). A ganância, que se joga sobre os restos de um outro, sem levar em consideração seu desespero. O orgulho etc. O que há de animal e de físico nestes diferentes motivos?

Por que socorremos o que sofre? Porque nos identificamos com ele.

Mas esta honesta e sublime identificação, de quem é ela? É do homem físico ou do homem moral?

Jamais se disse tantas coisas verdadeiras e se tirou delas tantas consequências falsas, mostrando tão pouco espírito quanto lógica. É preciso ser estranhamente ligado a uma opinião para assegurar que aquele que abre sua bolsa à um indigente, se propõe secretamente a ter uma boa cama, uma boa mesa, e de se deitar com seu vizinho.

Eu peço desculpas ao leitor, eu irei dizer uma coisa imunda, uma coisa suja, do pior gosto, um discurso do mercado\*\*\*, mas mais decisivo que mil raciocínios. Bom! Sr. Helvétius, todos os projetos de um grande rei, todos os cansaços de um grande ministro ou de um grande magistrado, todas as meditações de um político, de um home de gênio se reduzem então a f... foder pela manhã e de cagar à noite. E você chama isso de fazer moral e conhecer o homem?

Nega você as belas ações clandestinas? Você estraga tudo com a esperança de uma chance que irá revelá-los? Onde está o objetivo físico dessas ações?

A que se propõe o sacrificio de sua vida? Codro e Décio buscavam algum benefício físico em um sepulcro, no fundo de um abismo?

O malfeitor que se encaminha ao ligar de seu suplício prova sem dúvida uma dor física, mas apenas ela? Você não a distingue dos golpes do carrasco?

Os remorsos não são mais que a previsão do mal físico ao qual o crime descoberto nos exporá.

Sim, aqui está o remorso do celerado. Mas você não conhece nenhum outro?

Existem prazeres e dores de pura opinião que nos transportam ou que nos desolam, sem nenhuma relação, seja implícita, seja explícita, à seguímentos (causas?) físicas. Eu teria preferido muitas vezes um ataque de gota a uma marca ligeira de desprezo.

Preciso caminhar para ir à rua Sainte-Anne conversar com um certo philosophe (filósofo) que adoro, ou me entreter docemente ainda com uma mulher de sua vizinhança. Mas eu vou lá apenas porque tenho pés? Estas duas ações são sem dúvida redutíveis em última análise à sensibilidade física, mas como condição e não como causa, fim, ou motivo.

**Página 112** — Desenvolva o sentimento de amizade, e quando o desfigurar, por tê-lo feito apenas dor ou prazer físico, não se espante se for considerado como um homem atroz ou como um raciocinador absurdo.

**Página 113** — Você me fala novamente sobre o prazer de ver uma bela escrava ou uma bela imagem; e como você fala comigo? Do gozo do escravo, como um ganancioso devorando uma tarambola; da bela pintura como um físico que considera o espectro solar. No entanto, eles são prazeres muito diferentes.

Para acariciar o escravo, para admirar a pintura, é preciso sentir, concordo, mas é como é preciso existir.

*Sem admiração pelos belos escravos e pelas belas imagens, o homem é indiferente à descoberta de um tesouro.* O que é falso em todos os sentidos.

E quando tivesse a esperança de gozar amanhã de sua senhora, o que lhe rende felicidade hoje, teria você um prazer físico? Você confunde o prazer da espera com aquele da fruição,

como havia confundido a dor atual com a dor de previdência. Enquanto morre de fome, o que experimenta? A insuficiência (fraqueza?), a contração do estômago, uma sensação particular e cruel dos órgãos da deglutição. O que possuem em comum os mesmos sintomas com a fome que você prevê, com suas inquietudes, sua perturbação, seu desespero? Existem poucas relações entre essas duas penas e sua atenção é tão fixada sobre o mal que o cerca, que toda sensação corporal é suspensa. Não somos nós que você percebe, é a imagem de um homem agonizando, desfalecendo e expirando em transes horríveis. Imagem assustadora do que será um dia, em dois dias, em três dias. Se você vê um homem morrendo de fome, você não titubeará (?) ao dizer: este homem morre de fome. Se vê um homem ameaçado a morrer de fome, o negará? Não. Saciar a fome é uma necessidade, esta necessidade não satisfeita torna-se uma doença. Diria que a doença e o pavor de ficar doente são a mesma coisa? A fome está na goela, no esôfago, no estômago e em toda a extensão do canal intestinal. O medo da fome, como todos os outros medos, é do entendimento.

*Nada me (ocorre/chega) que não traga a esperança de um bem ou o medo de um mal.*

— Mas parece que este bem e este mal supõe a sensibilidade física, eles são físicos?

O Autor se engana às vezes porque é muito preciso e às vezes porque não é o bastante.

Há uma felicidade circunscrita que permanece em mim e que não se estende para além.

Há uma felicidade expansiva que se propaga, que se derrama(joga) sobre o presente, que abraça o que virá (o devir?) e que se alimenta de fruições morais e físicas, de realidades e de quimeras, acumulando desordenadamente o dinheiro, os elogios, os quadros, as estátuas e os beijos.

**Página 114** — Você supõe um “homem impassível”. Mas um homem impassível à sua maneira é um bloco de mármore. Você demanda que este bloco de mármore pensa e não sinta. São dois absurdos. Um bloco de mármore não saberia pensar, e não saberia mais pensar sem sentir do que sentir sem pensar. O que entende então por impassível?

— Inacessível à toda dor corporal.

— Que seja. O que conclui, então? Que ele não terá nem prazer nem dor? Eu o nego. Se ele gosta de pensar ou de entender seus conhecimentos, ele pensará. Se ele não gosta de pensar, continuará estúpido.

— Mas, se ele continuar estúpido, é porque não tem nenhum interesse em exercer essa faculdade que lhe reservara, ele não a exercerá.

— E você crê que ele poderia não ter o interesse da curiosidade?

— Sim.

— E você crê que não fazemos nada por nós mesmos?

— Sim.

— E você acha que não há nenhuma vaidade concentrada?

— Sim.

— Embora este ser quimérico seja de uma espécie diferente da minha, ele desdenharia meu elogio, sobretudo se ele conhecesse toda a força de meu espírito e toda a extensão de minhas luzes?

— Seguramente.

— E quando Newton luta contra Leibniz, é por uma rivalidade de prazeres corporais?

— Eles querem minha estima, admito. E por consequência todas as vantagens que ela promete.

— A dos vinhos excelentes?

— Por que não?

— A das belas mulheres?

— Por que não?

— Meu amigo, você exagera.

**Página *ibid.*** — Sua comparação do poder com uma carta de câmbio é charmosa, mas esta carta de câmbio é pagável em dinheiro por um, em virgens por outros, em reputação ou (barulho, aplausos) por um terceiro. Diga-me, Helvétius, ou demandamos a Thomas que faça tanto caso da consideração pública, que se tiver uma febre não estremecerá

— Mas então ele não possui sabedoria?

— E o que importa que ele tenha ou não sabedoria? Ele não carece de nada de tudo que você vê como móvel de todas nossas ações, o único objeto de nossos desejos e seu coração infantil cria: “A estátua, a estátua, eu, eu vejo a estátua... o fio (corrente, fita, elo?), o fio, eu vejo o fio.”

“— Mas, tola criança, não terás tão cedo o fio e perderá o repouso e a sanidade.”

“— Tentarei recuperar ambos.”

“— Serás invejada.”

“— Mais vale ser invejado que compadecido.”

“— Serás forçada a despesas acima a tua fortuna.”

“— Arruinar-me-ei.”

“— Arruinado, será privado de todos os prazeres da vida.”

“— Mas não sem o fio, o fio, eu vejo o fio.”

“— Mas considere, leia seu livro, e você verá que ambiciona o fio e que para adquiri-lo, o perderá.”



“— O livro é muito belo, creio sem tê-lo lido, mas não sabe o que diz. O fio, o fio, eu vejo o fio, eu...”

— Aí está a história de muitos (19, 20) homens. Crêem escrever a espécie humana, mas escrevem no máximo sua própria, e porque a mulher é seu fio, supõe que é o fio de todos os outros. *Trahit sua quemque voluptas.*

**Página 115** — Por toda parte onde não existem honrarias que distinguem um cidadão de outro, por toda parte onde a glória literária é desconhecida, é necessário compensar esta [moeda] com outra. A mulher não poderia ser a moeda de uma bela ação em um povo de eunucos. Isso prova o contrário de sua tese.

**Página 116** — *É preciso ir [à la sape que l'écu] dá ao soldado seja o representativo de uma dose de licor, ou da noite de uma [vivandière] mulher.*

Isto não é sempre verdadeiro. Haverá tal soldado que recusará o escudo que representará apenas uma dose de licor, ou a noite com uma mulher.

[...]

## Capítulo VIII

**Página 118** — Helvétius e outros traduzem a palavra de Hobbes, *Malus est robustus puer*, a criança robusta é uma criança malvada, o que não é exatamente correto [sempre verdadeiro]. Mas o que é sempre verdadeiro, é que o malvado é uma criança robusta. É assim que traduzo.

**Página 121** — *Queremos fazer os enganados [queremos enganar? Queremos ser enganados]? Exageramos a força do sentimento e da amizade.*

Temos sem dúvida por vezes este motivo surdo e secreto, mas o temos sempre? É o único que possuímos? Não acontece que somos enganados por nosso próprio coração? Não se pode crer ser melhor do que se é? É tão raro ver entusiastas dotados de uma imaginação gigantesca, que dizem e falam de fantasmas de suas cabeças? Eles falam como os temerosos dos fantasmas, eles os veem como os pintam. Isso não é nem sonho nem política, é errado.

## Capítulo X

**Página 127** — *Prazer e dor são e serão sempre os únicos princípios das ações dos homens.*

Concordo, e esta obra é cheia de uma infinidade de máximas e de observações as quais eu diria igualmente que concordo. Mas eu acrescentaria que nego a consequência. Você admite apenas prazeres e dores corpóreas, e eu já provei outras. Estas, você remete à sensibilidade física como causa. Eu, afirmo que são apenas como condição remota, essencial e primitiva. Eu lhe contradigo, então existo. Muito bem. Mas eu lhe contradigo porque existo. Isto não é mais que: você precisa de uma pistola para fazer saltar o cérebro, então eu faço saltar o cérebro porque tenho uma pistola. (QUE?)

**Página 128** – Entre os sábios estando lá, dizem, que longe do mundo se condenam a viver na aposentadoria, ou como se persuadem aqui, o amor aos talentos foi fundado sobre o amor dos prazeres físicos, e sobretudo sobre aquele das mulheres? Como conciliar estes inconciliáveis?

É que eles não conciliam. Você fez uma objeção insolúvel, e, portanto, a respondeu<sup>161</sup>. Bem? Isso é outra coisa. Que espírito em pura perda [que perda inteligente]!

Deixe todas estas sutilezas onde um bom espírito não pode se pagar e creia que quando Leibniz adoece aos vinte anos, e passa trinta anos sob seu robe de chambre, afundado nas profundidades da geometria ou perdido nas sombras da metafísica, ele não pensa em obter um posto, em dormir com uma mulher, em encher de outro um velho baú, que [se] ele tocou em seu último momento. É uma máquina em reflexão, como o tear é uma máquina a entortar, é um ser que aprecia ao meditar. É um sábio ou um louco, como queira, que faz um caso infinito do louvor de seus semelhantes, que ama o som do elogio como o avaro o som de um escudo [moeda], que tem também sua pedra de toque e seu trabuco pelo louvor, como o outro em que possui sede por ouro e que tenta uma grande descoberta para se fazer um grande nome e eclipsar por sua claridade aquela de seus rivais, o único e último termo de seu desejo.

Você é Gaussin<sup>162</sup>, ele é Newton, [qu'il a sur le nez...expressão]<sup>163</sup>.

Aí está a felicidade que ele procura/deseja [inveja] e que o regojiza [que ele goza].

— Porque é feliz, diz você, ele adora as mulheres.

— Eu o ignoro. [não sei]

Porque adora as mulheres, ele emprega o único meio que possui para as obter.

— Se assim o é, encontre com ele, apresente-o as mais belas mulheres que ele pudesse desfrutar, com a condição de renunciar à solução deste problema. Ele não irá querer.

<sup>161</sup> Helvétius responde apoiando-se no exemplo do avaro: “O estado de desejo é um estado de prazer.” Naigeon citou uma grande parte deste capítulo.

<sup>162</sup> Atriz do teatro francês, morta no momento em que Diderot escreve.

<sup>163</sup> Passagem suprimida na edição das Memórias de Naigeon.

— Ele ambiciona as dignidades.

— Ofereça a ele o lugar de primeiro-ministro, se ele consentir em parar de escrever seu tratado da Harmonia pré-estabelecida; ele não fará nada.

E você, teria queimado o livro *Do Espírito* ou o *Tratado do Homem*, que examino, para cortejar [aproveitar...] Mme Helvétius, você, nascido voluptuoso, você que teria cruelmente comprometido sua felicidade, se tivesse sobrevivido apenas seis meses depois da publicação de sua obra? Não o creio<sup>164</sup>.

— Ele é avaro, ele possui a sede ardente por ouro.

— Force sua porta, entre em seu gabinete com uma pistola na mão e lhe diga: Ou sua bolsa [salário], ou sua descoberta do Cálculo das [Inflamações]... e ele lhe entregará a chave de seu cofre sorrindo. Faça mais: coloque sobre sua mesa toda a sedução da riqueza e proponha a ele uma troca. Ele lhe retornará com desdém. Que a descoberta que ele recusa a lhe ceder, você tendo sido suficientemente generoso para que ele abandone a honra, desde que, sua biblioteca incendiada, ele resolva perder sua vida na dissipação, na abundância, nos prazeres, no gozo de todos esses bens físicos que ele persegue sem seu conhecimento e por uma via penosa e tão ridícula. Você não fará mais do que determinar uma coruja a ser um pássaro, ou uma águia a se tornar coruja à noite.

É que há um princípio que escapa ao autor, e este princípio, é que a razão de um homem é um instrumento que corresponde à toda a variedade do instinto animal. Que a raça humana reúne os análogos de todos os tipos de animais, e que não é mais possível tirar um homem de sua classe que um animal da sua, sem desnaturá-los e sem se cansar muito por não fazer mais do que duas bestas. Eu concordo que o homem combina as ideias assim como o peixe nada e a águia voa, mas cada homem é dirigido por sua organização, seu caráter, seu temperamento, sua aptidão natural ao combinar preferencialmente tais e tais ideias mais do que tais e tais outras. O acaso, e mais ainda as necessidades da vida dispõe de nós sua vontade [conveniência]. O que ele sabe melhor que eu? É a razão pela qual por cerca de trinta anos seguidos, contra minha vontade, fiz a Enciclopédia e não fiz mais que duas peças de teatro. É a razão pela qual os talentos são deixados e os Estados da sociedade repletos de homens infelizes ou de sujeitos medíocres, e que aquele que poderia ser um grande artista, não é mais do que um pobre Sorbonista ou um jurisconsulto. Esta é a verdadeira história da vida, e não todas essas suposições sofisticadas onde observo muita sagacidade e nenhuma verdade, detalhes charmosos e consequências absurdas. E sempre o retrato do autor como o retrato do ser humano.

---

<sup>164</sup> Alínea suprimida na edição Brière das Memórias de Naigeon.

[Todas estas asserções de Helvétius, o que significam? Que ele nasceu voluptuoso e que circulando no mundo encontrara (lutara contra) funcionários e ladinos.

E disto que disse, o que concluo? Que não amamos sempre a glória, a riqueza e as honras, como a moeda que paga por prazeres sexuais. O autor [concorda com] velhos. E por que um jovem homem comumente organizado não nasceria com as disposições para a virtude, para o vício da idade avançada?

Muitas crianças, para me servir do provérbio, nascem da madeira que fazem os velhos, ou seja, próprios a tudo e bons em nada!

A avareza é o vício dos velhos e existem crianças avarentas. Vi dois irmãos na primeira infância, um doando tudo o outro segurando tudo, e ambos diariamente expostos sem efeito à repressão contraditória de seus pais. O mais velho tornou-se dissipativo [doador, generoso] e o menor avarento.

O príncipe de Galitzin tem dois filhos, um pequeno rapaz bom, doce e simples e uma pequena filha manhosa, astuta, e levando seus pontos de vista sempre por caminhos tortos. Sua mãe está desolada. Até agora não tem nada que ela não tenha feito para dar a honestidade à sua pequena filha, sem sucesso. De onde nasce a diferença destas duas crianças de apenas 4 anos de diferença e ambos igualmente ensinados e cuidados por seus pais? Que se corrija ou não, jamais Dimitri seu irmão jamais se safará das intrigas da corte. A lição do mestre nunca será equivalente à lição da natureza.

Sem nenhuma necessidade nem de riqueza, nem de prazeres sexuais, Helvétius compõe e publica sua primeira obra. Sabemos todas as perseguições que [sofreu]. Durante uma tempestade que foi violenta e durou muito tempo, ele escreveu: “Eu preferiria morrer a escrever mais uma linha”. Eu o escutei e disse: “Eu iria querer morrer se voltasse as telhas. O que eu procuraria? Um rato que não vale a apreciação que pudesse receber sem perigo da mão de meu mestre ou de seu cozinheiro. Um gato que viria me procurar sob o galpão, se eu souber lhe chamar...” Disse apenas onde pode chegar essa filosofia, mas enquanto se livra a essas reflexões tão sábias, a dor de sua queda se dissipa, ele se toca, se levanta, e põe duas patas sobre o primeiro degrau da escada, e aí está meu gato sobre o mesmo telhado onde havia caído e onde não deveria voltar em sua vida. O animal que se faz caminhar, caminha.

Sem nenhuma necessidade nem de riqueza nem de honras, nem de nenhum prazer sexual, ou com meios fáceis de os procurar, Helvétius fez uma segunda obra, e retorna a mesma cúpula (retorna a fazer) em que a segundo queda teria sido bem mais desagradável que o primeiro. *Te ipsum concute*, escute [sonde, estude] os outros, isto é bem feito, mas não ignore a si mesmo. Qual foi seu objetivo, quando escrevia uma obra que não devia aparecer antes de sua

morte? Que é o objetivo de tantos outros autores anônimos? De onde nasce no homem esse furor de tentar uma ação no momento em que ela se torna perigosa?