

Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo – FFLCH/USP

Supervisor (responsável): Pedro Paulo Garrido Pimenta

Candidato: Felipe Aquino de Cordova

**LIBERDADE EM CHAVE MATERIALISTA:  
ORGANIZAÇÃO, MODIFICAÇÃO E PERFECTIBILIDADE EM DENIS DIDEROT**

**Resumo:** Esta pesquisa tem por objeto os deslocamentos operados na problemática da liberdade quando abordada em chave materialista, a partir da filosofia de Denis Diderot (1713-1784). A hipótese geral a ser defendida é a de que o autor promove uma substituição do vocabulário da liberdade pelo da *modificação* e da *perfectibilidade*, descrevendo um processo no qual a noção de autonomia aparece não no início, mas no fim; não é princípio, e sim produto. Para isso, serão propostas duas hipóteses subsidiárias: (i) a de que as condições de possibilidade do perfeiçoamento do indivíduo residem, por um lado, no elemento de indeterminação contido na cosmologia materialista do autor e, por outro, na peculiaridade de organização (biológica) do ser humano; e (ii) a de que a teoria do modelo ideal, elaborada originalmente com fins estéticos, descreve igualmente os procedimentos concretos de automodificação e perfeiçoamento de si do indivíduo, concebidos então como criação.

**INTRODUÇÃO**

Não é tarefa simples descrever a posição de Diderot em relação àquilo que nos acostumamos a designar pela expressão ‘o espírito das Luzes’, isto é, o propósito de ‘esclarecer o povo’ no século XVIII francês. Seria preciso primeiro mostrar, como fez recentemente Antoine Lilti, em seu *L'héritage des Lumières*, que, ao contrário de Voltaire, de Rousseau ou de d’Holbach – que estabeleceram estratégias fixas de divulgação de suas ideias –, Diderot “conduz em paralelo

estratégias de publicação diferentes” (Lilti, 2019, p. 420).<sup>1</sup> Para além dessa diversidade de estratégias, seria preciso mostrar ainda que “a especificidade da posição de autor de Diderot” liga-se também às “suas hesitações e dúvidas” (ibid., p. 426), pois ele mesmo jamais esteve inteiramente convencido da eficácia dessas estratégias. Sua obra é forjada em meio a uma constante oscilação entre o impulso heroico e indiscreto do filósofo que se crê capaz de levar o esclarecimento ao público, tornando exotérico o que outrora era esotérico, e o pessimismo do escritor que compara a figura do filósofo à do tocador de flauta, a quem o público escuta “com prazer ou desdém, e permanece tal como é” (Diderot, 1997, p. 74). “Toda a obra de Diderot permanece nesse balanço não resolvido entre o desencantamento do flautista e o ativismo do indiscreto” (Duflo, 2013b, p. 20).

A hesitação de Diderot, desse modo, está ligada não apenas às ameaças da censura e da perseguição, mas também à “tensão entre uma visão idealizada do público a esclarecer e a realidade sociológica do público efetivo” (Lilti, 2019, p. 429). Nos termos da discussão filosófica setecentista, isso quer dizer que uma visão radicalmente empirista como a de Helvétius – que julga ser possível esclarecer qualquer homem igualmente, uma vez que todos partem de uma espécie de grau zero cognitivo, possuindo a mesma aptidão para aprender, isto é, para se modificar ou perfeiçãoar – precisa ser contrabalançada por uma visão informada pelos avanços da fisiologia, da história natural e afins, interpondo à *modificação* os obstáculos da *organização*. Mas, em sentido inverso, também a modificação poderá interpor limites ao determinismo da organização, como veremos a seguir.

### **a) Recorte temático**

Em Diderot, portanto, aquela hesitação é também o emblema de uma questão na qual se imbricam os planos metafísico e moral, e da qual o autor se ocupa em parte significativa de sua obra. Célebre por seu materialismo, ao qual é de praxe associar um determinismo, Diderot alimentou uma inquietação permanente quanto às consequências éticas de sua filosofia da natureza. Nesse sentido, “pode-se falar do paradoxo do homem virtuoso que, embora reconhecendo que sua vontade é sempre determinada, estabelece para si mesmo normas de conduta como se ele fosse livre” (Souza, 2002, p. 100). A própria questão ética ou moral, assim, parece pressupor a da margem

---

1 São pelo menos três estratégias distintas: os verbetes da *Encyclopédie*, voltados para um público maior e, por isso mesmo, valendo-se de subterfúgios para escapar à censura; textos mais ousados, tanto em conteúdo quanto em seu experimentalismo formal, circulando em um periódico manuscrito de pequena e seleta difusão; e, por fim, a estratégia de incluir textos ou fragmentos – geralmente de teor político arrojado – em obras de terceiros, como na *Histoire des deux Indes*, do abade Raynal. Essa diversidade de estratégias de publicação reflete a necessidade de responder a exigências contraditórias: “esclarecer o público, garantir sua segurança e proteger sua família, preparar sua glória póstuma” (Lilti, 2019, p. 425).

de liberdade reservada ao indivíduo no quadro de uma filosofia supostamente determinista.<sup>2</sup> Arriscaríamos então dizer que, no pensamento de Diderot, a pergunta capital das Luzes: “pode o público esclarecer-se?” (Lilti, 2019, p. 394) equivale a indagar, no plano propriamente filosófico – e nos termos de sua “fisiologia filosófica” (Quintili, 2004, p. 92): ‘pode o homem, enquanto o composto de moléculas que é, *modificar* a si mesmo?’, ‘pode ele alterar de algum modo aquilo que, por sua organização, parece determinado a ser?’. Trata-se, no limite, da velha questão a respeito da existência ou inexistência da liberdade, repisada tantas vezes ao longo da história da filosofia, mas agora colocada e reformulada no quadro de um naturalismo materialista – o que faz toda a diferença.

Com efeito, o leitor de Diderot que se proponha a percorrer a obra do autor a fim de recolher citações que ratifiquem a afirmação de um determinismo estrito e a conseqüente exclusão de toda ação livre não terá grandes dificuldades. Para ficarmos com apenas um exemplo, lembremos da afirmação de que “a palavra liberdade é uma palavra vazia de sentido”, na carta *A Paul Landois* (Diderot, 1997, p. 56). A frequência assídua dos textos do autor, no entanto, permitirá entrever algumas nuances em afirmações dessa natureza. Sem dúvida não há espaço na filosofia de Diderot para uma liberdade pensada em abstrato, metafísica, fundada em algo distinto do próprio corpo. A crítica do autor a essa noção, com efeito, costuma tomar por alvo a liberdade enquanto o atributo ou a faculdade de uma alma imaterial, tal como a define, por exemplo, Hemsterhuis (2000, pp. 43-94). Recorrer à ideia de uma alma imaterial, como se vinha fazendo desde a enunciação, por Descartes, de uma teoria do homem como substância composta, é se valer de “uma causa ininteligível, contraditória em seus efeitos e seus atributos” (Diderot, 1994, p. 707). Desse modo, interessa buscar indicações de como se pode pensar, se não uma liberdade absoluta, ao menos a ação dos indivíduos sobre si mesmos, seu *perfeioamento*, como *modificação* da *organização*. O que ocorre então é uma “substituição do vocabulário da liberdade pelo da modificação”, que desloca “as categorias habituais e permite manter ao mesmo tempo o determinismo e uma ação possível do homem sobre si mesmo” (Audidière, 2006, p. 271).

Em Diderot, portanto, não encontraremos nem o dualismo que incrusta uma alma imaterial e livre, *causa sui*, no centro de um mundo material regido por um encadeamento rígido de

---

2 Evitaremos, a partir deste ponto, a utilização dos termos ‘moral’ e ‘ética’ no tratamento de nosso objeto de pesquisa, para atermo-nos ao léxico da ‘perfectibilidade’ e da ‘modificação’ (que inclui as formas derivadas ‘perfectível’, ‘perfeioar’, ‘perfeioamento’; e ‘modificável’, ‘modificar’, ‘modificativo’). É certo que os temas estão estreitamente ligados, afinal a modificação e o perfeioamento podem ter um sentido moral, ainda que não necessariamente o tenham. Pode-se, com efeito, ensinar a virtude, o que pressupõe certa margem de ação tanto do *modificativo* quanto do *modificável*. A modificação e o perfeioamento, então, são condições de possibilidade do aprendizado e da educação moral, como da educação em geral. A utilização de ‘liberdade’ e correlatos, por seu turno, será feita com o devido cuidado em precisar sua significação, já que, em Diderot, o termo jamais assume o sentido de livre-arbítrio ou qualquer conotação metafísica, exceto quando é alvo da crítica do autor.

determinações;<sup>3</sup> nem o determinismo absoluto que reduz os indivíduos à condição de mero resultado de sua própria organização corporal ou de outros determinantes externos. A verdadeira condição humana está em algum ponto intermediário entre os dois, em uma espécie de “síntese (...) entre a organização e a modificação” (Versini, 1994, p. 775). O objetivo desta pesquisa é precisamente caracterizar esse ponto intermediário, o que pretendemos fazer através de um percurso balizado por dois questionamentos principais: (i) quais as condições de possibilidade da margem de ação reservada ao indivíduo humano no quadro da filosofia materialista de Diderot? Para tentar responder a essa primeira questão, será preciso reconstituir a cosmologia materialista do autor, a fim de mostrar que no nível macrocósmico, relativo ao todo ou à ordem geral, passa-se algo análogo ao que acontece no nível microcósmico, próprio do indivíduo; (ii) *como* se dá essa modificação ou esse perfeioamento? Trata-se de tentar compreender os mecanismos pelos quais um indivíduo pode vir a modificar-se, a efetuar uma modificação sobre sua própria organização; nossa hipótese é a de que isso ocorre através do que Diderot nomeou *modelo ideal*. Percorrido esse trajeto, ao fim poderemos retornar ao questionamento acerca da eficácia do esclarecimento, com que iniciamos nosso percurso, mas já então informados pela complexidade das posições de Diderot no que concerne às possibilidades de perfeioamento ou modificação dos homens.

## **b) Recorte temporal/bibliográfico**

Em 1765, quando conclui o trabalho de redação e edição da *Enciclopédia*, que havia quase duas décadas lhe consumia o tempo e as forças,<sup>4</sup> Diderot é, em sentido pleno, um filósofo materialista. Sua obra pregressa dava já notícias de um programa materialista, como no caso dos *Pensamentos sobre a interpretação da natureza*, de 1753, mas faltava-lhe então o estofamento científico que alçasse esse materialismo para além do nível especulativo. O trabalho de edição da *Enciclopédia*, aliás, tem participação direta na aquisição desse estofamento, pois é a partir dele que Diderot toma conhecimento, de modo mais sistemático, do pensamento da escola vitalista de Montpellier. No vitalismo, segundo um intérprete, o filósofo reconhece “uma configuração que, de um certo modo, já é a sua em um outro plano e que o reforça em suas convicções” (Duflo, 2013a, p. 83).<sup>5</sup> O plano metafísico em que o materialismo de Diderot operava até a década de 1750 –

---

3 A física de Diderot, que é uma “dinâmica material” (Duflo, 2013a, p. 29), dispensa de antemão essa hipótese, pois recusa a teoria da inércia dos corpos para afirmar que “a molécula, dotada de uma qualidade própria à sua natureza, é por si mesma uma força ativa” (Diderot, 2023, p. 22).

4 Com a conclusão do trabalho editorial em 1765, os últimos dez volumes de textos da obra seriam impressos e entregues aos assinantes quase simultaneamente, entre 1765 e 1766, embora as últimas pranchas com ilustrações tenham vindo a público apenas em 1772 (Wilson, 2012, pp. 523-524).

5 Dois dos principais nomes da escola vitalista redigiram grande parte dos verbetes de fisiologia para a *Enciclopédia*: Théophile de Bordeu (1722-1776) e Ménuret de Chambaud (1739-1815). Segundo Duflo, a relação de Diderot com o vitalismo, sobretudo por meio de Ménuret, não é de influência nem a de um produto do mesmo ambiente, mas a de quem “aí se reconhece, aí reconhece a ciência que convém à sua filosofia” (Duflo, 2013a, p. 83).

pensemos, por exemplo, na cosmologia lucreciana de Saunderson, o cego geômetra da *Carta sobre os cegos* – passa a contar com o arrimo vindo do plano científico em que operam os argumentos vitalistas. Dispondo desse aparato experimental-especulativo, o autor escreve, no período que vai de 1768 até o fim de sua vida, em 1784, algumas de suas obras-primas: *O sonho de d’Alembert*, os *Princípios filosóficos da matéria e do movimento*, os *Elementos de fisiologia* (deixado inacabado), o *Paradoxo sobre o comediante*, *O sobrinho de Rameau, Jacques, o fatalista*, o *Suplemento à viagem de Bougainville*, o *Salão de 1767*, o *Ensaio sobre os reinados de Cláudio e Nero e sobre a vida e os escritos de Sêneca*, entre outras. Esse período, por assim dizer, pós-enciclopédico e extremamente profícuo da carreira intelectual de Diderot será tomado como o recorte temporal e bibliográfico desta pesquisa.<sup>6</sup>

## 1) A POSSIBILIDADE DA LIBERDADE E A LIBERDADE POSSÍVEL

Nosso ponto de partida, portanto, é a investigação das condições de possibilidade da margem de ação reservada ao indivíduo na filosofia de Diderot. Se se trata de uma filosofia materialista e, em alguma medida, de um determinismo, então essa possibilidade não está dada de antemão. Para os sistemas filosóficos deterministas, com efeito, “os atos humanos são causados por seus antecedentes”, de modo a dependerem destes “tão estreitamente que só é possível uma única resultante” (Stenger, 2006, p. 143). Como falar em autonomia, ainda que relativa, nesses termos? Descartes procurou subtrair o ser humano a esse determinismo por meio de uma doutrina que o descrevia como substância composta: depois de constatar, na *segunda meditação*, sua própria existência como “coisa que pensa” (Descartes, 1991, p. 176), “nada além de um espírito” (ibid., p. 180), ele afirma, na *meditação sexta*, tanto a distinção *real* da alma e do corpo, quanto sua união *de fato* (ibid., pp. 216-220). A solução proposta, no entanto, vinha acompanhada das dificuldades de se explicar a ação de uma sobre o outro, assim como daquelas advindas da admissão de uma “causalidade incondicionada” que “destrói o único fio condutor das regras em que uma experiência completamente concatenada seria possível” (Kant, 2015, p. 380), para nos reportarmos aos termos com os quais Kant resume o dilema na *terceira antinomia da razão pura*.

Como já dissemos, não se trata, em Diderot, de afirmar um determinismo absoluto, e nem por isso haverá de sua parte um retorno à tese da alma imaterial – à qual se atribuiria, por sua vez, uma liberdade absoluta –, mas a margem de ação dos indivíduos será pensada por essa filosofia em

---

6 A bibliografia pertencente a outros períodos só será mobilizada na medida em que ratifique ou sirva de contraponto ao que é dito nas obras que compõem o recorte desta pesquisa.

termos de *modificação* e *perfeiçoamento*, o que implica uma certa autonomia no interior de um determinismo dinâmico. O primeiro passo desta examinação é, então, a reconstituição desse materialismo em seu aspecto cosmológico, a fim de localizar em seu interior as condições de possibilidade da ação do indivíduo humano sobre si mesmo. Essa possibilidade deverá ser oportunizada, por um lado, pela presença de um elemento de indeterminação no interior da cosmologia diderotiana (nível macrocósmico), e, por outro, pela complexidade de organização do animal humano (nível microcósmico).

### **a) A cosmologia lucreciana de Diderot**

No início de sua carreira intelectual, como se sabe, Diderot se vê às voltas com a questão da existência ou inexistência de deus, cujos desdobramentos filosóficos frequentemente encaminham sua reflexão para o tema da “finalidade na natureza” (Duflo, 2013b, p. 65). Após um período hesitante, compreendido entre 1745 e 1747, no qual o autor redige os *Pensamentos filosóficos* e *O passeio do cético*, Diderot imagina, na *Carta sobre os cegos*, de 1749, “uma história do universo que passa ao largo de toda intervenção divina” (Stenger, 2006, p. 131). Trata-se do primeiro ensaio de uma cosmologia materialista que seria sucessivamente retomada e reformulada, até ganhar corpo e profundidade em sua versão mais acabada, em *O sonho de d’Alembert*.

O esboço de uma cosmologia materialista aparece na *Carta sobre os cegos* como a especulação, algo delirante, de Saunderson, um matemático cego em seu leito de morte. Introduzido na obra sob o pretexto de integrar a argumentação em resposta a uma antiga questão de epistemologia – o problema de Molineux –, tema principal da *Carta*, Saunderson enuncia sua conjectura a respeito da “história do universo” em uma digressão, como contraponto ao argumento finalista do ministro Holmes, chamado a converter o cego ateu em sua hora derradeira. Após ouvir as sucessivas investidas do religioso, sempre apelando às “maravilhas da natureza” como suposta prova da existência de uma inteligência criadora (Diderot, 1994, p. 166), Saunderson acaba por ceder a Holmes quanto à ordem admirável do universo em seu “estado atual”, com a condição de obter em troca “a liberdade de pensar o que bem me aprouver de seu antigo e primeiro estado” (ibid., p. 167). Ele então propõe uma história conjectural da origem do universo: “se remontássemos ao nascimento das coisas e dos tempos, e sentíssemos a matéria se mover e o caos se arranjar, encontraríamos uma multidão de seres informes, para uns poucos seres bem organizados” (ibid. p. 168). Assim, as maravilhas da natureza, que o ministro vê especialmente nos organismos vivos, e que são para ele o índice de um criador inteligente, para Saunderson são apenas o resultado de uma “depuração geral do universo” (ibidem). Na ausência de um criador ou de um ordenador, as combinações aleatórias da matéria formaram arranjos mais ou menos duráveis; por fim, “só

restaram aqueles nos quais o mecanismo não implicava nenhuma contradição importante e que podiam subsistir por si mesmos e se perpetuar” (ibidem).

Em seguida, Saunderson estende seu raciocínio para abarcar, além dos seres vivos, mundos inteiros:

por que não afirmaria sobre os mundos o que creio a respeito dos animais? Quantos mundos mutilados, deficitários, são dissipados, reformulam-se e se dissipam talvez a cada instante em espaços distantes, (...) onde o movimento continua e continuará a combinar aglomerados de matéria, até que tenham chegado a um arranjo no qual possam perseverar (ibid., p. 169).

Este mundo em que vivemos, então, com sua ordenação admirável, não passaria de “um composto sujeito a revoluções que indicam uma tendência contínua à destruição; (...) uma simetria passageira; uma ordem momentânea” (ibid., p. 169). A ordem é precedida pela desordem. Os infinitos ensaios da natureza – para falarmos como Robinet –, combinando moléculas nos mais diversos arranjos, chegam por vezes a configurações que perduram, perseveram. É quando, da combinação aleatória, surge a necessidade, a ordem. Haveria então uma “organização a partir da desordem” (Stenger, 2006, p. 136) e, mais que isso, uma coexistência de ordem e desordem, já que a “depuração geral” continua operando; a ordem continua se desfazendo e refazendo incessantemente.

Como muitos já observaram, “tudo isso vem de Lucrecio” (Roger, 1963, p. 593); em especial, a ideia de que a natureza produziu “muitos portentos e monstros” que, todavia, “encontraram seu fim sem ter propagado sua progenitura ao se reproduzirem” (Lucrecio, 2022, p. 351). Jacques Roger vê nessa filiação a prova de que ainda não há, na *Carta sobre os cegos*, uma teoria transformista da formação dos seres:

É impossível ver aí o menor pressentimento do transformismo. Os seres que nascem espontaneamente da combinação de moléculas não são imaginados como organismos simples, mas como animais tão complexos, tão elevados na escala dos seres vivos quanto nossos quadrúpedes, por exemplo. (...) O homem mesmo deve ter nascido já formado das combinações da matéria: ele não resulta da evolução de uma forma animal anterior (Roger, 1963, p. 593).

Roger parece ter razão em assinalar a ausência de transformismo, entendido nesses termos, na *Carta sobre os cegos* e em atribuir essa ausência à filiação do autor ao epicurismo. De fato, não há transformismo propriamente dito em Lucrecio,<sup>7</sup> e a *Carta* parece replicar suas teses. Se, contudo, deixamos de lado a concepção estrita a que se prende Roger – aparentemente tendo em vista o evolucionismo do século XIX – e trabalhamos com uma noção mais genérica do argumento transformista, pensando-o como o processo no qual “a atividade interna da matéria é regulada pela

<sup>7</sup> Segundo Gigandet, “Lucrecio em momento algum avança em direção a essa hipótese [transformista]. Muito pelo contrário, ele pensa a produção dos seres vivos no quadro fixo das espécies (*generatim*), as quais ele deriva diretamente dos princípios de combinação e distribuição dos átomos” (2003, p. 425).

lei mecânica da atração no sistema do mundo assim como no microcosmo do ser vivo (Lucrecio e Newton ao mesmo tempo)” (Quintili, 2000, p. 489), podemos dizer que a *Carta* deixa entrever ao menos uma espécie de proto-transformismo, introduzindo a dinâmica material na descrição da geração dos seres vivos, em vez de pensá-los como formas eternas.<sup>8</sup> Sem dúvida estamos ainda diante de “um materialismo puramente abstrato e especulativo”, rascunhado em algumas poucas páginas, e ao qual Diderot “apenas mais tarde buscará dar uma base científica” (Stenger, 2006, p. 130). De todo modo, estão aí já delineadas algumas das linhas básicas de uma cosmologia materialista: o mundo, tal como é, nasce da interação entre moléculas dotadas de uma energia imanente (dinâmica material); ainda que a matéria seja eterna, a ordem da natureza não o é, já que foi precedida pela desordem ou pelo caos, e mesmo em seu estado atual, essa ordem é dinâmica, está constantemente se refazendo, é uma “ordem momentânea” (anti-finalismo); os seres vivos que hoje habitam essa ordem são o resultado de uma série de combinações aleatórias, das quais restaram apenas as mais estáveis (proto-transformismo).<sup>9</sup>

Seria possível registrar uma nova investida cosmológica, ainda em forma de esboço, nos *Pensamentos sobre a interpretação da natureza*, de 1753, onde a natureza é descrita como “o resultado geral atual ou os resultados gerais sucessivos da combinação dos elementos” (Diderot, 1994, p. 596). É, contudo, em *O sonho de d’Alembert*, de 1769, que encontraremos uma formulação mais sólida da cosmologia materialista do autor, já então apoiada sobre “fundamentos fisiológicos mais sérios” (Roger, 1963, p. 618). Trata-se de uma obra composta por três diálogos, nos quais entram em cena o próprio filósofo, seu amigo d’Alembert, a Srta. de Lespinasse, e o Dr. Bordeu. No primeiro diálogo, iniciado *in medias res*, Diderot e d’Alembert travam uma conversa a respeito da impertinência da hipótese da alma imaterial, por um lado, e, por outro, das dificuldades de uma hipótese concorrente apresentada pelo filósofo, a saber, a da sensibilidade geral da matéria. D’Alembert sublinha o fato de que a nova hipótese, tanto quanto a antiga, poderia conduzir a conclusões absurdas, como a de que “a pedra sente” (Diderot, 2023, p. 31). Para desfazer a impressão de absurdo, Diderot avança uma distinção entre *sensibilidade ativa* e *sensibilidade inerte*, comparável à distinção entre força viva e força morta, feita por d’Alembert. A *sensibilidade ativa* se caracterizaria “por certas ações observáveis no animal e talvez na planta”, enquanto que, da *sensibilidade inerte*, teríamos notícia apenas pela “passagem ao estado de sensibilidade ativa” (ibid., pp. 32-33). Essa passagem à *sensibilidade ativa* é ilustrada pelo ato de comer, através do qual

---

8 Quintili, referindo-se a Diderot, fala ainda numa “visão transformista do cosmos [κόσμος] vivo” (Quintili, 2000, p. 487).

9 Fazendo um balanço das teses defendidas na *Carta sobre os cegos*, Maria das Graças de Souza afirma que “a cosmologia de Diderot, expressa no discurso de Saunderson, possibilita a conciliação, em primeiro lugar, do acaso e da necessidade. (...) Em seguida, ela permite conciliar a oposição entre a ordem e a desordem” (Souza, 2002, p. 43). Esses aspectos se tornarão ainda mais evidentes n’*O sonho de d’Alembert*.



um corpo animado “retira os obstáculos que se opunham à sensibilidade ativa do alimento, assimila o alimento a si mesmo, faz carne com ele, e o animaliza” (ibid., p. 33). Desse modo, a hipótese da sensibilidade como atributo essencial da matéria permite estabelecer a “passagem do mármore ao humo, do humo ao reino vegetal, e do vegetal ao animal, ou à carne” (ibid., p. 35). ‘Sensibilidade’ passa a ser, então, o nome da ‘energia imanente’ das moléculas, já postulada na *Carta*, e à qual poderíamos nos referir igualmente como a força ou a atividade da matéria. Ao entender agora a *vis materiai* como sensibilidade, porém, Diderot prepara o terreno para uma explicação materialista da possibilidade do aparecimento da vida e do pensamento, concebendo a natureza em sua unidade.

A base científica para essa hipótese virá sobretudo dos trabalhos de fisiologia dos médicos da escola de Montpellier, por vezes designada pela metonímia: ‘o vitalismo de Montpellier’. Dois deles, em especial, Théophile de Bordeu e Ménuret de Chambaud, foram os redatores de dezenas de verbetes de fisiologia da *Enciclopédia* editada por Diderot e d’Alembert, tornando esse conhecimento mais familiar ao nosso autor. Para Bordeu, “toda forma de vida, mesmo nos seres mais simples, mesmo nos vegetais, supunha a sensibilidade ou, para dizê-lo melhor, a sensibilidade seria a própria vida” (Roger, 1963, p. 623). Ele dispensava, portanto, a ideia de uma alma imaterial que fosse responsável por processar as sensações recebidas pelos órgãos, assim como coordenar o funcionamento destes em um organismo; essa função passa a ser explicada a partir dos nervos, constantemente tensionados de modo a fazer circular uma espécie de fluido elétrico que permite a comunicação entre os órgãos e entre os sistemas internos a um organismo. No organismo animal, “a unidade do ser vivo é assegurada pela ação do cérebro sobre os nervos. (...) Os órgãos recebem então do cérebro um tipo de irritação constante que os põe em estado de ação” (ibid., p. 624).

Cabe assinalar que, em seus trabalhos, tanto Bordeu quanto os demais médicos de Montpellier partiam da molécula orgânica, isto é, de uma matéria já viva, cuja origem não é sequer tematizada, e, portanto, não advogavam explicitamente a hipótese de uma sensibilidade geral da matéria, tal como defende Diderot em *O sonho de d’Alembert*. Se, contudo, não deu ela mesma o passo dado por Diderot, “a nova fisiologia tornou-o muito mais fácil, e quase necessário” (ibid., p. 640). Assim, a hipótese da sensibilidade como “qualidade essencial da matéria” (Diderot, 2023, p. 31) é, ao que tudo indica, uma elaboração própria de Diderot, à qual o vitalismo lhe pareceu dar a chancela científica.<sup>10</sup> “Graças aos médicos de Montpellier, ele pode agora considerar o movimento e o sentimento (...) como propriedades inerentes a toda matéria viva, e a vida como uma atividade espontânea que ultrapassa o mecanismo sem fazer intervir um princípio espiritual” (Roger, 1963, p. 640). Em todo caso, a despeito da busca por um respaldo empírico para suas conjecturas filosóficas,

---

10 Não é à toa, portanto, que o dr. Bordeu aparecerá como um dos personagens da conversa nos diálogos segundo e terceiro. Seu papel “é precisamente o de mostrar a ligação entre a ‘filosofia sistemática’ do sonhador e as observações mais sólidas da ciência” (Roger, 1963, p. 657).

Diderot não arroga para *O sonho de d'Alembert* um estatuto científico. Continua a valer aqui a linha de demarcação traçada nos *Pensamentos sobre a interpretação da natureza*:

uma das principais diferenças entre o observador da natureza e seu intérprete é que este parte do ponto no qual os sentidos e os instrumentos abandonam aquele; ele conjectura, pelo que é, aquilo que ainda deve ser; ele tira da ordem das coisas conclusões abstratas e gerais, que têm para ele toda a evidência das verdades sensíveis e particulares; ele se eleva à própria essência da ordem (Diderot, 1994, p. 593).

N'*O sonho*, com efeito, Diderot se coloca na posição de intérprete da natureza, e por isso não se furta às conjecturas mais audaciosas, às quais os avanços da nova fisiologia podem dar alguma fiabilidade, mas jamais darão a comprovação final. Também por isso, o epicurismo, via Lucrécio, permanece sendo uma referência decisiva, a ponto de dar azo a afirmações como a de que, “com *O sonho*, Diderot tem a ambição de compor ‘seu’ *De rerum natura*” (Gigandet, 2003, p. 416). Isso não quer dizer, todavia, que o escopo da obra fique circunscrito às teses lucrecianas. A hipótese da sensibilidade universal da matéria – essa espécie de hilozoísmo – é um primeiro exemplo de afastamento entre os dois.<sup>11</sup> Há, entretanto, uma afinidade de outra ordem: “se Diderot desloca muitas das teses do *De rerum natura*, é talvez porque pretende fundamentar sobre outras bases um princípio diretor da exposição lucreciana: a determinação de uma força autônoma da matéria capaz, sozinha, de produzir o conjunto da *natura naturata*” (ibid., p. 420). Essas “outras bases”, já sabemos, são as novas ciências da vida, dentre as quais está a fisiologia vitalista.

Como vimos, a hipótese da sensibilidade geral da matéria é apresentada com a pretensão de dar conta de uma questão fundamental para o atomismo materialista, a saber, a do surgimento do vivo a partir do não vivo. Daí a distinção entre uma *sensibilidade ativa* e uma *sensibilidade inerte*, e a afirmação da transitabilidade de uma à outra. Nos diálogos seguintes que compõem *O sonho*, porém, o mote da sensibilidade será desdobrado em duas direções principais, cuja tematização se intercala: investigação das “relações, no indivíduo, entre os elementos e o todo”; e das “relações, no universo, entre os indivíduos e o todo dos elementos” (Roger, 1963, p. 657).<sup>12</sup> Nessa bifurcação, não obstante os afastamentos já mencionados, é possível apontar uma reaproximação com o *De rerum natura* de Lucrécio a partir da identificação de um paralelismo dos “esquemas de inteligibilidade geral que organizam as construções” nos dois textos (Gigandet, 2003, p. 423). Um desses esquemas diz respeito ao tema da composição das partes heterogêneas de modo a formar uma totalidade dinâmica, seja ela o indivíduo, em escala microcós mica, ou o universo, em escala macrocós mica. Partindo do atomismo e da sensibilidade geral da matéria, a questão que se coloca para Diderot

---

11 Segundo Gigandet, “o átomo de Lucrécio é rigorosamente desprovido de sensibilidade e de tudo o que poderia contê-la em germe” (2003, p. 416).

12 De acordo com Jacques Roger, “a unidade profunda dos dois temas se encontra não tanto afirmada, mas tornada sensível”, por meio da própria dramaticidade do diálogo; “Bordeu e a srta. de Lespinasse discutem a unidade do ser sensível, interrompidos de tempo em tempo pelo sonho cósmico de d'Alembert” (1963, pp. 657-658).

imediatamente em seguida, no segundo diálogo, é a de entender como os agregados de moléculas passam da “contiguidade” à “continuidade” de uma sensibilidade única nos seres vivos (Diderot, 2023, pp. 53-57). Disso decorre uma investigação acerca da unidade do indivíduo, de que trataremos mais adiante. Interessa agora ver como a questão da composição das partes é discutida no que concerne à cosmologia, isto é, em nível macrocósmico.

Segundo Gigandet, a “problemática da composição” do todo é comum ao *De rerum natura* e a *O sonho*, e “comporta uma dimensão estrutural e uma dimensão dinâmica” (Gigandet, 2003, p. 424). A dimensão dinâmica, que nos interessa aqui em especial, fundamenta-se na eternidade e constância dos movimentos atômicos e na infinitude dos choques entre eles, esgotando, no tempo infinito, todas as combinações moleculares possíveis. Isso proporciona uma troca permanente dos elementos constituintes dos corpos, que “torna solidárias as operações de composição e decomposição” (ibid., p. 424). A utilização desse esquema, contudo, produzirá resultados distintos em cada autor. Em Lucrecio, essa dinâmica material conduz a uma concepção estável da natureza:

Nem a cópia da matéria foi mais condensada / antes, nem também mais esparsa que neste momento; / pois nem nada a aumenta nem pode diminuí-la. / É por isso que agora os motos dos corpos primevos / são os mesmos que outrora foram em eras passadas / e em semelhante razão serão levados pra sempre, / e as coisas que foram geradas geradas serão por / mesma lei, crescerão e serão, valescendo com vida, / quanto for dado a cada um pelas leis da natura (Lucrecio, 2022, p. 109).

Apesar das incessantes trocas elementares, a natureza como um todo permanece sendo o resultado de uma causalidade constante – constância na densidade da matéria e no número de colisões entre átomos –, e por isso permanece igualmente constante enquanto efeito, em uma espécie de equilíbrio dinâmico. Rege-a o “princípio da monotonia”: “constância do número médio de coisas que são produzidas, crescem e se decompõem na profundidade infinita do tempo” (Gigandet, 2003, p. 425).

Em Diderot, por outro lado, a dinâmica natural de agregação e desagregação dá sustentação à ideia de uma “totalidade em devir”, “com suas leis eternamente mutáveis” (Quintili, 2000, pp. 487-500), e à assimilação do “poder criador da natureza ao de uma infinita criação de formas” (Gigandet, 2003, p. 425). Cabe notar que isso só ocorre porque, à diferença de Lucrecio, Diderot leva ao paroxismo o princípio da heterogeneidade da matéria, como já deixava claro o verbete *Modificação*, publicado no volume X da *Enciclopédia*, em 1765, ao afirmar que “não há um átomo na natureza que não esteja exposto à ação de uma infinidade de causas diversas; não há sequer uma dessas causas que se exerça da mesma maneira em dois pontos diferentes do espaço: não há portanto dois átomos rigorosamente semelhantes na natureza” (Diderot, 1765a, pp. 601b–602a). Em *O sonho de d’Alembert*, Diderot reafirma essa heterogeneidade absoluta, retirando dela a consequência de um todo que se reordena incessantemente:

Tudo muda, tudo passa, só o todo permanece. O mundo começa e termina sem cessar, a cada instante se encontra no início e no fim, nunca houve outro e jamais haverá. Neste imenso oceano de matéria, nenhuma molécula se parece com outra, nenhuma se parece consigo mesma num mesmo instante. *Rerum novus nascitur ordo*, eis sua inscrição eterna (Diderot, 2023, p. 61).

Nessa cosmologia, cujo desdobramento temporal descreve um transformismo radical, noções como indivíduo, essência, e mesmo a noção de ordem, em seu sentido tradicional, perdem sua razão de ser: são apenas recortes mais ou menos arbitrários do todo.<sup>13</sup> Para Stenger, “essa intuição de que o universo se organizou e continua a se organizar ao se desintegrar (...) é uma ideia tipicamente complexa no sentido de que ela reúne duas noções – ordem e desordem – que logicamente parecem se excluir” (2006, p. 135). A cosmologia exposta n’*O sonho*, portanto, retoma e radicaliza a ideia sugerida por Saunderson na *Carta sobre os cegos* de uma conjugação de ordem e desordem. A ordem, tão louvada pelo ministro Holmes e pelos deístas, não apenas foi precedida pela desordem, mas também coexiste com ela, afinal “o mundo começa e termina sem cessar, a cada instante se encontra no início e no fim”. Isso quer dizer que, como expressa a divisa latina citada por Diderot, a cada momento “nasce uma nova ordem de coisas”.<sup>14</sup> A heterogeneidade infinita da matéria leva a uma complexidade também infinita, na qual cada fenômeno “só pode ser o resultado de uma infinidade de causas, e a causa de uma infinidade de efeitos” e, desse modo, “todo fenômeno depende do estado atual do todo” (Diderot apud Stenger, 2006, p. 144). Ao substituir a causalidade linear por uma complexidade causal multiplicada ao infinito, Diderot “exclui o determinismo universal e introduz o aleatório, o imprevisível, o acaso e a contingência” (Stenger, 2006, p. 146).

Essa explosão da causalidade em múltiplas direções, produzindo heterogeneidade infinita e tornando a ordem meramente momentânea, foi objeto da crítica de Jacques Roger, que viu nessa instabilidade permanente uma incompatibilidade com a ciência (Roger, 1963, p. 677). Entretanto, o que Diderot expressa sob a noção de *ordem geral* não é a absoluta desordem, a ausência de causalidade, mas a conjugação de ordem e desordem, a vigência de um determinismo no qual há, ao mesmo tempo, um elemento de indeterminação; “necessidade e contingência vão de par em um processo de ‘não-disjunção’” (Stenger, 2006, p. 146). Também Lucrecio introduz um elemento de indeterminação na física atomista com a teoria do *clinamen* – um desvio mínimo, espontâneo e imprevisível, na trajetória dos átomos –, mas “graças à teoria do mínimo, o conhecimento ‘macrofísico’ pode continuar sendo globalmente determinista, enquanto a ‘microfísica’ é

---

13 A prática, própria da ciência clássica, de ‘recortar’ fenômenos da natureza e enquadrá-los numa teoria sistemática resulta na concepção de uma “natureza subsistente”, que Diderot opõe à “ordem geral”, irreduzível àquele enquadramento. Cf. Gerhardt Stenger, “Diderot philosophe de la complexité”, *La Lettre clandestine*, nº 14, 2005 – 2006, *Les matérialismes dans la littérature clandestine de l’âge classique*.

14 Segundo nota da edição brasileira, trata-se do “lema da república de Veneza” (Diderot, 2023, p. 61, n. 17). Para Versini, em sua edição das *Obras* de Diderot, a frase é retirada de Virgílio (*Bucólicas*, IV, v. 5).

intrinsecamente indeterminista. (...) A ordem da natureza é compatível com a desordem da qual deriva” (Wolff, 2002, p. 25). Em Diderot, igualmente, o elemento de indeterminação introduzido pela causalidade complexa e pela provisoriedade da ordem natural não inviabiliza o conhecimento da natureza, apenas torna-o igualmente provisório. A primeira hipótese a ser defendida nesta pesquisa é então a de que esse elemento de indeterminação da cosmologia diderotiana é a condição de possibilidade inicial da margem de ação dos indivíduos. Será preciso investigar em seguida, contudo, as condições de possibilidade da modificação e do perfeioamento do indivíduo *no* próprio indivíduo.

## **b) Organização, modificação, perfectibilidade**

A cosmologia materialista de Diderot, portanto, admite um elemento de contingência na determinação dos fenômenos. Por um lado, os fenômenos são, na verdade, sobredeterminados, pois estão sujeitos a uma causalidade múltipla no interior da *ordem atual*; por outro, sendo essa ordem momentânea, são indeterminados em alguma medida, isto é, imprevisíveis em seus movimentos subsequentes, já que no futuro poderão estar submetidos a uma outra ordem. Ora, no interior da *ordem geral*, desse “imenso oceano de matéria” em movimento, aquilo que chamamos de ‘indivíduo’ é apenas um recorte arbitrário, como vimos. “Na cadeia que liga todos os seres, (...) cada parte ou indivíduo constitui não um ser particular com sua própria essência, mas um nó de relações interconectado a todos os outros nós de relações” (Stenger, 2006, p. 144). A despeito disso, *recortamos* esse emaranhado de relações para localizar nele isso que chamamos ‘indivíduo’, cientes da parcela de arbitrariedade contida nesse procedimento. Ecoa aqui a resignação do enciclopedista que justificava a divisão geral da obra segundo as “faculdades principais do homem” com uma pergunta retórica: “há no espaço infinito algum outro ponto de onde possamos com mais proveito fazer partir as linhas imensas que nos propomos a estender a todos os outros pontos?” (Diderot, 1755, p. 641r).

Por outro lado, se, em vez de partirmos da escala macrocsmica, começamos nossa investigação pelo nível molecular, a temática do indivíduo se torna solidária da problemática da composição das partes. Com efeito, é o que ocorre em *O sonho de d’Alembert*. O delírio do geômetra, relatado no segundo diálogo, inicia-se da seguinte maneira:

Um ponto vivo... Não, eu me engano... De início, nada, depois um ponto vivo... A esse ponto vivo se aplica outro, e mais outro; dessas aplicações sucessivas, resulta um ser uno, pois é certo que eu sou um ser, disso eu não poderia duvidar... (...) Mas, como essa unidade foi feita? (...) Olhe, Filósofo, vejo bem um agregado, um tecido de pequenos seres sensíveis. Mas, um animal? Um todo? Um sistema uno, consciente de sua unidade? Isso eu não vejo, de modo algum... (Diderot, 2023, p. 53).

Partindo, então, do atomismo – e tendo constatado a necessidade de se supor cada átomo como sensível –, Diderot se coloca o problema da unidade do agregado de moléculas que forma o indivíduo; como explicar que passem da mera justaposição ao “sistema uno, consciente de sua unidade?”. A resposta inicial está em apontar o erro da própria pergunta, que supõe “contiguidade onde há continuidade” (ibid., p. 53). A combinação de moléculas sensíveis, na verdade, promove a continuidade da sensibilidade; “uma sensibilidade comum à massa comum” (ibid., p. 54). Essa continuidade será exemplificada pelo recurso à metáfora do enxame de abelhas,<sup>15</sup> já utilizada anteriormente por Maupertuis e por Bordeu. A metáfora supõe as abelhas aglutinadas e agarradas umas às outras pelas patas; se uma fosse pinçada, isso desencadearia um efeito sobre todo o enxame, a irritação de uma passando às outras. A versão de Diderot, contudo, possui um acréscimo: ele sugere que se amoleça as patas das abelhas, a fim de que sejam unidas como numa solda; da contiguidade anterior, passa-se agora à continuidade da sensibilidade. As partes assimilam-se umas às outras como duas gotas d’água se assimilam para formar uma única gota maior. “Agora se trata de um todo, de um animal único, onde antes havia apenas uma reunião de animais” (ibid., p. 56). Esse seria o tipo de unidade sensível que caracteriza organismos mais simples, bem como os órgãos dos organismos mais complexos, como os dos animais superiores. Estes, por sua vez, são unificados pela ação de um sistema nervoso ligado ao cérebro, cuja apresentação requer o recurso a uma outra metáfora: a da aranha e sua teia.

A metáfora da aranha é introduzida no diálogo pela srta. de Lespinasse. Ela sugere que imaginemos “uma aranha no centro de sua teia. Balance um fio; o animal, alerta, acorre. Bem! E se os fios que o inseto tira de seus intestinos e retrai a seu bel-prazer fossem parte dele mesmo?” O dr. Bordeu trata imediatamente de traduzi-la para o jargão médico: “imagine, em algum lugar, num recanto de sua cabeça, nas chamadas meninges, por exemplo, um ou vários pontos para os quais se dirigem todas as sensações excitadas ao longo dos fios” (ibid., p. 70). E mais adiante, acrescenta: “os fios estão por toda parte; não há na superfície do corpo nenhum ponto ao qual eles não cheguem; quanto à aranha, está instalada numa parte de seu cérebro chamada meninges, que, se atingida, provoca o torpor da máquina inteira” (ibid., p. 71). O feixe ou a rede de fios, portanto, designa, na metáfora, todas as partes mais ou menos periféricas do corpo, enquanto a aranha, “origem da teia” (ibid., p. 82), designa o centro, o cérebro. Retomando o ponto de partida fornecido por d’Alembert em seu sonho, o dr. Bordeu afirma que a própria Julie de Lespinasse,

no início, não era nada além de um ponto imperceptível, formado por moléculas minúsculas, dispersas no sangue e na linfa de seu pai ou de sua mãe. Esse ponto

---

15 Segundo Maria das Graças de Souza, “Diderot sabe que esses domínios do saber [as ciências da natureza em geral] estão no momento dando os seus primeiros passos, e que um verdadeiro sistema da natureza ainda não pode ser estabelecido. É por essa razão que (...) a analogia e a conjectura, construídas na forma de imagens metafóricas, são encarregadas de expressar o princípio geral da obra, que é o da força imanente da matéria” (2002, p. 48).

imperceptível se tornou um filamento delgado, depois um feixe de filamentos. (...) Com a nutrição, cada um dos filamentos do feixe se transformou num órgão particular. Abstração feita dos órgãos em que os filamentos se metamorfoseiam e aos quais eles dão origem, o feixe é um sistema puramente sensível (ibid., p. 74).

Assim, a ideia avançada por Diderot aqui é a de que as diferentes sensações são, na verdade, uma única sensibilidade “pura e simples” (ibidem), que, todavia, vemos já diversificada nos órgãos derivados dos filamentos. Identificando uma *sensibilidade geral* e contínua, ou um *tato* indiferenciado, por trás das sensações já diversificadas dos órgãos, torna-se possível restituir a unidade do eu, como receptor contínuo das impressões geradas em todos esses fios. “A memória de todas essas impressões sucessivas constitui a história da vida ou eu de cada animal” (ibid., p. 82). A memória, por sua vez, “é a propriedade do centro, o sentido específico da origem da teia, assim como a visão é propriedade do olho” (ibid., p. 100).

Em *O sonho de d’Alembert*, como já foi mencionado, duas perspectivas se intercalam com frequência. Há uma alternância constante entre escalas, entre o macro e o micro. Passa-se de um a outro através de dois eixos, um temporal e um espacial. A formação do cosmos é contemplada na temporalidade das eras geológicas e na imensidão do universo, assim como o surgimento da vida na Terra exige uma distensão extrema do tempo humano. “O tempo não é nada para a natureza”, diz d’Alembert no diálogo (ibid., p. 38). Desse ponto de vista, o tempo humano é epistemologicamente desprezível, e conduz a erros como o “sofisma do efêmero” (ibid., p. 64).<sup>16</sup> A experiência subjetiva, circunscrita à temporalidade e à espacialidade próprias do indivíduo humano, é relevante, contudo, quando se trata de explorar os fenômenos do cérebro. A aparente recaída numa espécie de espiritualismo ou subjetivismo que leva Bordeu a falar num “eu” se explica então pela ausência de conhecimentos detalhados sobre os processos neurológicos e cerebrais, em sentido estritamente físico. Assim, resta tentar conhecer a atividade desse órgão – a “origem do feixe” – por meio de seus “fenômenos gerais”, quais sejam, “a razão, o juízo, a imaginação, a loucura, a imbecilidade, a ferocidade, o instinto” (ibid., p. 100); ou seja, na falta de uma neurologia experimental, Diderot apela a uma espécie de psicologia empírica, que deverá funcionar como ponto de partida para uma neurologia indutiva ou especulativa.<sup>17</sup> Esses “fenômenos gerais”, supõe-se, são expressão ou resultado de uma certa relação entre a origem do feixe e suas ramificações.<sup>18</sup>

16 O “sofisma do efêmero” é definido por Bordeu, no diálogo, como a falácia do “ser passageiro que crê na imortalidade das coisas” (Diderot, 2023, p. 64).

17 Esse procedimento guarda algum parentesco com “a Semiótica, que consiste na arte de observar e interpretar os processos do corpo, que transcorrem ao abrigo da observação, a partir de sinais visíveis, tratando-os como signos de uma ordem regular, regida por leis constantes” (Pimenta, 2024, p. 107).

18 Para a compreensão da relação do cérebro com as ramificações, Diderot alimenta-se mais uma vez dos estudos da medicina de Montpellier. Para Bordeu, p. ex., a sensibilidade teria, por assim dizer, dois centros: a cabeça ou cérebro e a região do diafragma. No “jogo de ações e reações que constitui a vida, é preciso encontrar a função primeira (...). Essa função primeira é a respiração, ou antes a contração do diafragma, tão logo seguida de uma reação da ‘massa gastrointestinal’. Ação e reação se combinam em uma ‘função comum e média (...), função

Diderot se vale, pois, de algumas “histórias” para ilustrar o funcionamento do cérebro e sua relação com os demais órgãos. São aduzidos exemplos que terminam todos por indicar que “se alteramos a origem do feixe, transformamos o animal. Parece que ele está lá inteiro, ora dominando as ramificações, ora dominado por elas” (ibid., pp. 93-94). Pode haver então uma alternância de comando entre cérebro e vísceras, ou entre centro e periferia do organismo, de tal modo que “o animal vive sob o despotismo ou na anarquia”. Sob o despotismo, “a origem do feixe comanda e o resto obedece. O animal é senhor de si, *mentis compos*”; na anarquia, “todos os filetes da teia se rebelam contra seu chefe e (...) não há mais autoridade suprema” (ibid., p. 94). Disso parece decorrer, num primeiro momento, certo determinismo biológico, na medida em que, a depender da configuração específica da relação entre origem do feixe e suas ramificações dada na organização do indivíduo, ele será um louco, um bruto, um imbecil ou um sábio.

O princípio ou o tronco é por demais vigoroso em relação aos ramos? Temos poetas, artistas, pessoas de imaginação forte, homens pusilânimes, entusiastas, loucos. É muito fraco? Temos os chamados brutos, as bestas ferozes. O sistema é frouxo, flácido, desprovido de energia? Temos os imbecis. É enérgico, harmonioso, bem ordenado? Temos os bons pensadores, os filósofos, os sábios (ibid., p. 101).

Só neste último caso, o do ‘bom pensador’, haveria, ao que parece, certa margem de autonomia para o indivíduo, sua organização harmoniosa lhe permitindo ser “senhor de si mesmo” (ibid., p. 102). Aos que não nascem dotados dessa organização privilegiada, por outro lado, restaria o regime anárquico de “uma administração fraca, em que cada um atrai para si a autoridade do mestre” (ibid., p. 94). É verdade que Diderot menciona a “relação original ou *adquirida por hábito* entre origem do feixe e suas ramificações” (ibid., p. 100 [o destaque é nosso]), mas como imaginar que o indivíduo dotado de um princípio “por demais vigoroso” ou “muito fraco”, ou de um sistema “frouxo” e “flácido”, possa vir a buscar e a adquirir pelo hábito as qualidades próprias de uma organização distinta da sua? Não tenderia ele, antes, a perseverar naquilo que é, em função de sua própria organização? Do contrário, se fosse possível romper com esse determinismo, qual o sentido de afirmações como a de que a liberdade não é mais que “o efeito necessário de uma causa: nós mesmos” (ibid., p. 107)?

A solução para essa dificuldade, parece-nos, está indicada em uma das histórias contadas pelo doutor para exemplificar os casos em que a origem do feixe perde o controle sobre suas ramificações e passa a ser controlada por elas. A história em questão tratará de um caso de vapores, essa “espécie de anarquia peculiar à nossa espécie” (ibid., p. 94). Bordeu afirma só conhecer uma cura para esse estado de perturbação das faculdades mentais: “que a origem da teia sensível, essa

---

fundamental, primeira, moderadora’, aquela das ‘forças epigástricas’. Toda a vida do homem se reduz à ‘reciprocção’ e ao ‘antagonismo’ que se exerce entre essa ação primeira do epigastro e as reações do cérebro” (Roger, 1963, p. 634).



parte que constitui o eu, seja exposta a um estímulo violento, recobrando assim a sua autoridade” (ibidem). Ele conta que, após passar pelo parto, uma mulher “mergulhou num terrível estado vaporoso. Chorava e ria involuntariamente. Sofria de asfixia, tinha convulsões, inchaços na garganta, alternava silêncios sombrios e gritos agudos, enfim, tudo o que pode haver de pior” (ibid., p. 95). Esse estado de coisas perdurou ao longo de alguns anos, e o companheiro da mulher, a quem ela “amava apaixonadamente”, começava a dar sinais de afastamento. Diante disso, “decidiu que se curava ou morria”.

Deflagrou-se nela uma guerra civil, na qual ora ela, que era o mestre, vencia, ora venciam os súditos. (...) O conflito se arrastou por seis meses. A revolta começava sempre pelos filetes; ela sentia a sua aproximação. Ao primeiro sintoma, erguia-se, corria, fazia exercícios intensos, subia e descia escadas, serrava madeira, escavava a terra. O órgão de sua vontade, a origem do feixe, se enrijecia. Dizia a si mesma: ‘vencer ou morrer’. Depois de inúmeras vitórias e derrotas, o mestre triunfou, e os súditos se mostraram tão submissos, que, embora desde então tenha passado por dificuldades domésticas e padecido de diferentes doenças, os vapores deixaram de ser um problema (ibid., p. 95).

Note-se que o ponto de inflexão para o início da cura – ou da modificação – se dá a partir de um estímulo externo, a percepção de que o companheiro, a quem ela amava, começava a se afastar. Esse estímulo, por sua vez, solicita um motivo interno, um desejo verbalizado sob a forma de uma decisão: “vencer ou morrer”. Tudo se passa aqui como se, entre o estímulo externo e o motivo interno (o desejo), ocorresse “uma ruptura da cadeia de causalidade”, de modo que “uma nova cadeia causal *comece* no espírito, independentemente de todas as imagens que ele recebe do exterior” (Wolff, 2002, p. 29). Trata-se, a propósito, de solução análoga à que é apresentada pelo epicurismo para dar conta do problema da ação voluntária no quadro de uma física materialista.<sup>19</sup> Lucrécio, porém, faz intervir aí o *clinamen*, o desvio aleatório na trajetória do átomo. No momento em que a imaginação se concentra sobre o objeto do desejo, este corresponde a “um rearranjo dos átomos no interior da alma, possibilitado pelo *clinamen*” (ibid., p. 30). Esse rearranjo abre o espaço de uma indeterminação. A vontade age, então, determinando.

Há portanto duas maneiras de considerar esse desvio. *Em relação à sequência dos movimentos atômicos, ele é indeterminado; em relação ao movimento do animal, é determinado pelo desejo.* O movimento dos átomos deixa aberta essa margem de variação, que, entretanto, sendo sempre e apenas *possível*, o movimento da vontade torna-se necessária. Eis o que explica como o indeterminismo atômico não leva à desordem, mas a uma nova ordem. Ele não é a razão de ser da liberdade, é apenas a sua condição de possibilidade (ibidem).

---

19 No *De rerum Natura*, Lucrécio aduz dois exemplos de atos dessa natureza: o do cavalo que não dispara em corrida tão logo se abrem as cancelas, e o do homem que se reequilibra após um empurrão (cf. Lucrécio, 2022, p. 107). Segundo Wolff, “o *clinamen* não explica primeiro as ações humanas mais elevadas, ‘os atos livres’, mas os simples movimentos voluntários mais comuns dos animais em geral, por oposição aos movimentos forçados” (2002, p. 30). Em Diderot, analogamente, não se trata de explicar primeiro o ato livre do indivíduo, mas a possibilidade de modificação e perfeição, de que o exemplo da mulher com vapores é paradigmático. Só num segundo momento, restabelecida a harmonia da organização, a modificação resultará em alguma margem de autonomia. A liberdade – se podemos falar em liberdade – está no final do processo, como resultado, e não no início.

Assim, o que se passa na alma, enquanto composto atômico complexo, não é mera consequência dos choques mecânicos entre os átomos, em continuidade com a causa externa, e sim, graças ao *clinamen*, o início de uma nova causalidade. Diderot não menciona em nenhum momento a incidência de um desvio na trajetória das moléculas, mas recorre igualmente à complexidade da ‘alma’ – isto é, da organização – para explicar a possibilidade da modificação e da perfectibilidade. Na *Refutação de Helvétius*, texto de 1773, nosso autor vai direto ao ponto:

Por que o homem é perfectível e por que o animal não o é?

O animal não o é porque sua razão, se é que ele tem uma, é dominada por um sentido despótico que a subjuga. Toda a alma do cão está na ponta de seu focinho, e ele está sempre farejando. Toda a alma da águia está em seu olho, e a águia está sempre observando. Toda a alma da toupeira está em sua orelha, e ela está sempre escutando.

Mas não é assim com o homem. Existe entre seus sentidos uma harmonia tal, que nenhum deles predomina sobre os outros o suficiente para legislar sobre seu entendimento; é, ao contrário, seu entendimento, ou o órgão de sua razão, que é o mais forte. É um juiz que não é corrompido nem subjugado por nenhuma das testemunhas. Ele conserva toda a sua autoridade, e a utiliza para se aperfeiçoar. Ele combina todos os tipos de ideias ou de sensações, porque não sente nada fortemente (Diderot, 1994, pp. 814-815).

A afirmação de que o homem “não sente nada fortemente” alude ao caráter peculiar do órgão da razão, que configura assim uma zona de relativa indeterminação. As sensações aí chegam, por assim dizer, amortecidas, e já algo destituídas daquele furor com que ocorrem ao cérebro de outros animais. Nessas condições, as sensações já não são determinantes em sentido forte, isto é, não acionam um mecanismo imediato de resposta, como os sons fazem com a toupeira, os odores com o cão, etc. Há então uma espécie de vácuo no qual pode se dar o pensamento, a comparação, a combinação, etc. Essa zona de indeterminação é o que concede ao homem, então, a possibilidade de uma escolha. O retardo no processamento das sensações, ao oportunizar sua comparação e combinação, permite, por exemplo, que mais de uma possibilidade seja apreciada. Tudo se passa como se o entendimento fosse a *faculdade de ganhar tempo* em relação ao determinismo da natureza. O tempo é, com efeito, um fator determinante na constituição do pensamento e do juízo, como o autor deixa claro nos *Elementos de fisiologia*, cuja redação, inacabada, se estende até seus últimos dias. “Os objetos”, diz ele, “agem sobre os sentidos; a sensação no órgão tem uma duração; os sentidos agem sobre o cérebro, essa ação tem uma duração: nenhuma sensação é simples ou momentânea, pois, se me for permitido me exprimir assim, é um feixe. Disso nasce o pensamento, o juízo” (Diderot apud Salaün, 2004, p. 210).

Diderot tornaria ainda a afirmar o nexo entre complexidade de organização – então referida como uma ‘fraqueza dos órgãos’ – e capacidade de se aperfeiçoar, no *Ensaio sobre os reinos de Cláudio e de Nero*, cuja versão final data de 1782: “o órgão de teu juízo permaneceu o predominante e o mestre; ele teria sido o escravo de um sentido excessivamente vigoroso: daí tua

perfectibilidade” (ibid., p. 1183). O verbete *Perfeçoar* [*Perfectionner*], da *Encyclopédia*, por sua vez, já afirmava esse mesmo nexos ao tratar da perfectibilidade no interior do campo lexical circunscrito pela oposição entre “órgão da razão” e “órgãos das paixões”, bem como pela referência metafórica ao regime “despótico” de um sobre o outro (Diderot, 1765b, p. 352b). A conclusão aí é a de que “é um longo trabalho o de se *perfeçoar* a si mesmo” (ibidem). Em suma, dizer que o homem é um ser perfectível, ou que “é um ser ao qual se modifica” (Diderot, 1765a, 601b-602a), equivale a afirmar que o indivíduo “não é uma entidade fechada, mas um sistema aberto e em perpétua transformação” (Stenger, 2006, p. 142), e que pode assim passar de uma organização menos favorável, quando predomina a sensibilidade excessiva, a uma mais favorável, quando o órgão da razão recobra o controle. Nos casos mais bem-sucedidos dessa passagem, o indivíduo então “reinará sobre si mesmo e sobre tudo o que o rodeia” (Diderot, 2023, p. 102), isto é, terá autonomia. Com isso, temos que as condições de possibilidade da modificação e da perfectibilidade residiriam, por um lado, no elemento de indeterminação contido na cosmologia materialista de Diderot e, por outro, na organização peculiar do ser humano. São essas as duas primeiras hipóteses que esta pesquisa deverá defender e aprofundar.

## **2) A PRODUÇÃO DA LIBERDADE**

Os conceitos de perfectibilidade e de modificação foram abordados, até aqui, de uma perspectiva, por assim dizer, transcendental, a partir da qual investigamos suas condições de possibilidade. Precisamente por isso, tratou-se aí ainda do homem em geral, abstrato – Diderot diria: do protótipo do homem. Em sua existência concreta, porém, os indivíduos nem sempre estão munidos da configuração harmoniosa que lhes possibilitaria o exercício de certa autonomia. A liberdade, assim, deverá ser uma produção do indivíduo, uma criação de si a partir de um *modelo ideal*. Desse modo, à diferença das filosofias idealistas, a liberdade em Diderot não é o princípio, mas o resultado de um processo de modificação e perfeioamento de si. A liberdade é produção do indivíduo.

### **a) Do protótipo ao modelo ideal**

Em mais de uma oportunidade, Gerhard Stenger expôs sua convicção de que a teoria do modelo ideal apresentada no *Salão de 1767* seria “a principal chave para compreender não apenas o pensamento estético, mas também filosófico, moral e político de Diderot no último período de sua

vida” (Stenger, 2006, p. 128).<sup>20</sup> Com efeito, em sua primeira formulação, no *Discurso sobre a poesia dramática*, o modelo ideal é requisitado diante da necessidade de se encontrar uma medida que possa pôr o homem de acordo com seus semelhantes e consigo mesmo “sobre os únicos objetos que lhe importa conhecer, a verdade, a bondade, a beleza” (Diderot, 1986, p. 130),<sup>21</sup> do que poderíamos depreender, ao menos, os usos epistemológico, moral e estético dessa teoria. No que concerne ao objeto desta pesquisa, contudo, a doutrina do modelo ideal será tomada como uma chave para se compreender não tanto a moral, mas a capacidade dos indivíduos de se modificarem e se perfeiçoarem. Situamo-nos aqui, portanto, ainda um pouco aquém da moral ou da ética, debruçando-nos antes sobre aquilo que é condição de possibilidade para esses saberes, nomeadamente, a margem de autonomia que compete ao indivíduo frente ao determinismo da natureza.

Ainda que se possa apontar antecipações e revisitações, em obras anteriores e posteriores ao *Salão de 1767* – redigido, na verdade, em 1768 –,<sup>22</sup> a doutrina do modelo ideal recebe aí sua formulação definitiva. Ela vem à tona quando, comentando a corrupção do gosto na sociedade parisiense, Diderot se refere aos que falam sem cessar na “imitação da bela natureza”, e “creem de boa fé que existe uma bela natureza subsistente, que ela é, que a vemos, quando queremos, e que basta copiá-la”, ignorando que se trata de “um ser totalmente ideal” (Diderot, 2008, p. 241). O filósofo, em um movimento típico de sua escrita, imagina-se então interpelando um artista: “se houvésseis escolhido como modelo a mais bela mulher que conheceis, de cujo rosto haveríeis restituído escrupulosamente todos os encantos, crerias haver representado a beleza?” (ibidem). A pergunta, por óbvio, é uma armadilha: se a obra desse artista for a representação em detalhes do rosto de sua modelo, como ele mesmo presume, o que terá produzido, na verdade, será um retrato, a “representação de um ser qualquer individual” (ibidem). Entretanto, o que de fato ocorre, segundo Diderot, é que esse pintor, sem o saber, não se resumiu a copiar seu modelo real; ele acrescentou algo, suprimiu algo, sem o que não teria feito “uma imagem primeira, uma cópia da verdade, mas um retrato ou uma cópia da cópia” (ibid., p. 242). Numa espécie de platonismo repaginado, portanto, Diderot toma o ideal (a “bela natureza” ou o “protótipo”) como primeiro; o indivíduo, que serviu de modelo real ao pintor (o “fantasma subsistente”), como segundo; e a cópia deste, o retrato

---

20 Além do artigo ora citado, essa opinião é exposta – e longamente desenvolvida – no livro *Nature et liberté chez Diderot après l'Encyclopédie* (Paris: Universitas, 1994).

21 Pouco adiante, no mesmo texto, Diderot fala no “modelo ideal de toda verdade, de toda bondade e de toda beleza” (Diderot, 1986, p. 131); e, em seguida: “que o homem de letras faça o modelo ideal do homem de letras mais acabado, e que julgue pela boca desse homem as produções dos outros e as suas. Que o filósofo siga o mesmo caminho...” (ibid., p. 132).

22 Segundo Stenger, trata-se da “doutrina que encerra o *Discurso sobre a poesia dramática*, abre, dez anos mais tarde, o *Salão de 1767* e que aparece pela última vez nos *Pensées détachées sur la peinture* sob o nome de ‘modelo interior’” (Stenger, 1994, p. 33). Acrescentaríamos ainda que ela é mobilizada também no *Paradoxo sobre o comediante* (cf. Diderot, 2000, pp. 29-82).

em sentido estrito, como terceiro – o retrato, assim, será classificado como obra de “terceiro escalão” (ibidem). Ainda que o discurso do pintor sobre sua própria prática seja confuso (“sabeis mais que o que dizeis”), e que ele afirme que, ao retratar do modo mais fiel possível o indivíduo mais belo que pôde encontrar, pinta a beleza, na realidade o verdadeiro artista está sempre trabalhando sobre um modelo “puramente ideal” (ibid., p. 244), criando assim obras do segundo escalão. O artista, ainda que de modo inconsciente, possui um “olho microscópico”, para o qual mesmo “a imitação rigorosa de uma unha, de um cabelo não é um retrato” (ibid., p. 242).

O súbito platonismo de Diderot no *Salão de 1767* retoma, na verdade, o esquema metodológico exposto nos *Pensamentos sobre a interpretação da natureza*: “possuímos três meios principais: a observação da natureza, a reflexão e a experiência. A observação recolhe os fatos, a reflexão os combina, a experiência verifica o resultado da combinação” (Diderot, 1994, p. 566). A reflexão, que “deve ser profunda”, pode então chegar a elaborar a ideia de “um primeiro ser protótipo de todos os seres”, “hipótese essencial ao progresso da física experimental, ao da filosofia racional, e à descoberta e à explicação dos fenômenos que dependem da organização” (ibid., p. 565). Contudo, o protótipo não existe *na* natureza. Os seres estão já desde sempre mais ou menos *deformados, modificados*. Desse modo, na elaboração dessa “conjectura filosófica” (ibidem), tão importante quanto ascender ao protótipo comum a todos os indivíduos de uma espécie, é o retorno à particularidade do indivíduo, refazendo o itinerário percorrido pela própria natureza ao “variar o mesmo mecanismo de uma infinidade de maneiras diferentes”, só abandonando “um gênero de produções após ter multiplicado seus indivíduos de todas as formas possíveis” (ibid., pp. 564-565). Pela doutrina do modelo ideal, portanto, o artista – assim como o intérprete da natureza – refaz o caminho criativo da natureza, e restitui ao protótipo a “alteração tão marcada” (Diderot, 2008, p. 243) que as funções e paixões imprimem, com o tempo, em todo organismo; recria-se o “sistema de deformidades bem ligadas e bem necessárias” (Diderot, 2008, p. 230), de que Diderot já falava nos *Ensaio sobre a pintura*.

Ora, não é outro o procedimento do indivíduo que busca perfeição e modificar a si mesmo. Para verificá-lo, retomemos a história da mulher com vapores, narrada n’*O sonho de d’Alembert*. Após o relato da história, Bordeu e a srta. de Lespinasse concluem que o domínio da origem do feixe sobre os filetes – ou do cérebro sobre o diafragma – pode provir “da educação, do hábito ou da organização” (Diderot, 1994, p. 656). A recíproca, porém, também é verdadeira, e o homem no qual os filetes dominam a origem do feixe padece dessa condição por sua organização ou pelo hábito. Trata-se do homem sensível, “um ser entregue ao poder do diafragma”, “sem sangue-frio, sem razão, sem juízo, sem instinto, sem recursos” (ibid., p. 660). O corolário desse raciocínio é de especial interesse para nossa investigação, e merece ser citado na íntegra:

Um grande homem que infelizmente tenha recebido essa disposição natural se empenhará constantemente em enfraquecê-la, dominá-la, tornar-se senhor de seus próprios movimentos e conservar a sede do império na origem do feixe. Será senhor de si mesmo em meio aos maiores perigos, julgará friamente, porém de modo sadio. Não deixará escapar nada que possa servir aos seus fins ou contribuir para realizar suas intenções. Será difícil surpreendê-lo; se tiver 45 anos, será um grande homem, um rei, um ministro, um político, um artista, um músico, um médico. Reinará sobre si mesmo e sobre tudo o que o rodeia. Não temerá a morte; o medo, no sublime dizer do estoico, é uma alça a que o robusto se apega para levar o fraco para onde quiser. O grande homem quebrará a alça e se libertará, de um só golpe, de todas as tiranias deste mundo. Os seres sensíveis e os tolos permanecerão em cena; ele, que é sábio, se sentará na plateia (Diderot, 2023, pp. 102-103).

Lembremos que a modificação ou perfeição de si tem início quando um estímulo externo deflagra um motivo interno, um desejo. A partir daí o indivíduo formula um modelo ideal ao qual buscará se alçar, modificando-se, deformando-se; ele se torna então criador, como se criasse a própria natureza. O indivíduo desejante forja modelos ideais de um arranjo mais estável que harmonize e ordene em alguma medida a multiplicidade irreduzível de seu organismo.<sup>23</sup> “Este modelo ideal, que é próprio à minha condição de filósofo, (...) que uso dele farei ao possuí-lo? O mesmo que os pintores e escultores fizeram daquele que tinham. Eu o *modificarei* conforme as circunstâncias” (Diderot, 1986, p. 132 [grifo nosso]). A modificação aqui é, portanto, o processo concreto de *deformar* sua organização numa direção vislumbrada a partir de um modelo ideal.

Assim, a hipótese que apresentamos é a de que a doutrina do modelo ideal é mais uma vez mobilizada quando se trata de pensar a modificação e o perfeição de si dos indivíduos, ainda que o autor não o explicita em sua obra. Essa aplicação do modelo ideal, aliás, situa nossa investigação entre a filosofia da natureza e a moral, figurando uma espécie de elo entre as duas, visível já a partir da utilização de um léxico comum (protótipo, deformação, modificação, etc). Essa comunidade vocabular, no entanto, pode dar azo a equívocos, se não tomarmos certos cuidados. Acima de tudo, é preciso distinguir uma deformação interespecífica, quando o indivíduo se modifica a ponto de passar a outra espécie, e que se estende no tempo: o transformismo, como parte de uma cosmologia materialista; e uma deformação intraespecífica, do indivíduo que se modifica sem deixar de ser homem, resumida ao seu tempo de vida. Esta última está limitada pelos *foedera naturae*, os “contratos da natureza”,<sup>24</sup> na expressão de Lucrécio, mas no interior desses limites pode variar quase infinitamente. Essa variação, que é também uma deformação a partir do protótipo, quando consciente, é a modificação ou perfeição a partir do modelo ideal.

---

23 Segundo Colas Duflo, “essa multiplicidade é, no sobrinho [de Rameau], quase patológica, como se ele tivesse menos êxito que qualquer um de nós em unificar sua própria diversidade, em construir para si um eu que o exprima tão harmoniosamente quanto possível – ao contrário, em certo sentido, de Jacques, o valete spinozista, que chega a uma forma de sabedoria mínima, na qual o acordo da filosofia fatalista e da vida ordinária não é completo nem coerente, mas suficiente, ao menos, para consolar” (Duflo, 2013a, p. 54).

24 Lucrécio menciona-os no canto V do *De rerum natura*. Francis Wolff utiliza a tradução “contratos da natureza” (2002, p. 32); Alain Gigandet (2003, p. 426) fala em “pactos da natureza”.

A forja desse modelo ideal é um processo dinâmico e é, de certa maneira, por si só, um perfeiçoamento de si. Trata-se de um processo análogo ao do surgimento de uma arte como a escultura, tal como é relatado no *Paradoxo sobre o comediante*: “ela copiou o primeiro modelo que se lhe apresentou”, diz aí Diderot. “Viu em seguida que havia modelos menos imperfeitos, que preferiu. Corrigiu os defeitos grosseiros destes, depois os defeitos menos grosseiros, até que, por uma longa sequência de trabalhos, atingiu uma figura que não mais existia na natureza” (Diderot, 2000, p. 54). Por isso é forçoso dizer que “é um longo trabalho o de se *perfeiçoar* a si mesmo” (Diderot, 1765b, p. 352b). O *verdadeiro* é a imagem de um todo complexo, permeado por um emaranhado de relações. O poeta, o grande homem, etc constrói essa totalização: eis o modelo ideal. Ele é diferente de um todo pensado como o conjunto dos fenômenos da natureza subsistente; é antes um todo *relacionado*. Assemelha-se ao modelo ideal forjado pelo ator teatral, um complexo que envolve o sistema de convenções do teatro, e que por isso não é passível de uma simples transposição para a sociedade, onde seria ridículo e não teria o efeito desejado. O “verdadeiro do palco” é “a conformidade das ações, dos discursos, da figura, da voz, do movimento, do gesto, com um modelo ideal imaginado pelo poeta, e muitas vezes exagerado pelo comediante” (Diderot, 2000, p. 39). Trata-se de “uma obra de arte, projetada, interligada, que tem seus progressos e sua duração” (Diderot, 2000, p. 41). Assim, o “grande homem” descrito por Diderot, aquele que “reinará sobre si mesmo e sobre tudo o que o rodeia”, compreende o todo complexo à sua volta, em suas múltiplas relações, e produz assim sua liberdade.

## **CRONOGRAMA DE ATIVIDADES**

### **1º semestre:**

- Levantamento e leitura de bibliografia secundária referente aos temas contidos no item 1 deste projeto;
- Participação nas atividades do grupo conduzido pelo prof. dr. Pedro Paulo Pimenta.

### **2º semestre:**

- Levantamento e leitura de bibliografia secundária referente aos temas contidos no item 1 deste projeto;
- Participação nas atividades do grupo conduzido pelo prof. dr. Pedro Paulo Pimenta;
- Submissão de artigo para publicação em periódico Qualis A1, abordando os temas contidos no item 1 deste projeto;
- Elaboração de relatório anual de atividades.

### 3º semestre:

- Levantamento e leitura de bibliografia secundária referente aos temas contidos no item 2 deste projeto;
- Participação nas atividades do grupo conduzido pelo prof. dr. Pedro Paulo Pimenta.

### 4º semestre:

- Levantamento e leitura de bibliografia secundária referente aos temas contidos no item 2 deste projeto;
- Participação nas atividades do grupo conduzido pelo prof. dr. Pedro Paulo Pimenta;
- Submissão de artigo para publicação em periódico Qualis A1, abordando os temas contidos no item 2 deste projeto;
- Elaboração de relatório anual/final de atividades.

OBS.: Em adição às atividades elencadas, o candidato se coloca à disposição do orientador e do Programa de pós-graduação em Filosofia para a realização de atividades de docência e/ou extensão, tratando dos temas pesquisados ou de assuntos correlatos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUDIDIÈRE, Sophie. Modifiable. In: Audidière, S.; Bourdin, J-C.; Duflo, C. (org.), *L'Encyclopédie du Rève de d'Alembert de Diderot*. Paris: CNRS Éditions, 2006.

CHOUILLET, Jacques. *Diderot poète de l'énergie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

DESCARTES, René. Meditações. In: *Discurso do método; As paixões da alma; Meditações; Objeções e respostas*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores)

DELON, Michel. *Diderot cul par-dessus tête*. Paris: Albin Michel, 2013.

DIDEROT, Denis. *Discurso sobre a poesia dramática*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

\_\_\_\_\_. Modification, Modifier, Modificatif, Modifiable, (Gram.). In: Diderot, D.; D'Alembert, Jean le Rond (orgs.). *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. X (1765a), p. 601b–602a. Disponível em: <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v10-1595-0/>. Última consulta em 29/10/24.

\_\_\_\_\_. Perfectionner, (Gramm.). In: Diderot, D.; D'Alembert, Jean le Rond (orgs.). *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. XII (1765b), p. 352b. Disponível em: <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v12-758-0/>. Última consulta em 29/10/24.

\_\_\_\_\_. *Obras II Estética, poética e contos*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres, tome I Philosophie*. Paris: Robert Laffont, 1994.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres, tome II Contes*. Paris: Robert Laffont, 1994.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres, tome III Politique*. Paris: Robert Laffont, 1995.



- \_\_\_\_\_. *Oeuvres, tome V Correspondance*. Paris: Robert Laffont, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres esthétiques de Diderot*. Paris: Garnier, 1968.
- \_\_\_\_\_. *O sonho de d'Alembert e outros escritos*. São Paulo: Editora Unesp, 2023.
- \_\_\_\_\_. *Salons*. Paris: Gallimard, 2008.
- DUFLO, Colas. *Diderot: du matérialisme à la politique*. Paris: CNRS Éditions, 2013a.
- \_\_\_\_\_. *Diderot philosophe*. Paris: Honoré Champion, 2013b.
- FIGUEIREDO, Vinicius de. *A paixão da igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.
- FONTENAY, Elizabeth de. *Diderot ou le matérialisme enchanté*. Paris: Grasset, 1981.
- GIGANDET, Alain. *Lucrèce vu en songe. Diderot, Le rêve de d'Alembert et le De rerum natura*. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 3/2003.
- HEMSTERHUIS, Franz. *Sobre o homem e suas relações*. São Paulo: Iluminuras, 2000.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad.: Fernando C. Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- LILTI, Antoine. *L'héritage des Lumières Ambivalences de la modernité*. Paris: Seuil, 2019.
- MATOS, Franklin de. *A cadeia secreta: Diderot e o romance filosófico*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- PIMENTA, Pedro Paulo. *A trama da natureza: organismo e finalidade na época da ilustração*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Metáforas do corpo na era das Luzes*. São Paulo: Editora Unesp, 2024.
- QUINTILI, Paolo. Introduction. In: Diderot. *Éléments de physiologie*. Paris: Honoré Champion, 2004.
- \_\_\_\_\_. *La réception des matérialistes anciens chez Diderot*. In: Benitez, Miguel et al. (org.), *Materia actiosa. Antiquité, Âge classique, Lumières*. Paris: Honoré Champion, 2000.
- \_\_\_\_\_. *La pensée critique de Diderot Matérialisme, Science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie 1742-1782*. Paris: Honoré Champion, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Matérialismes et lumières Philosophies de la vie, autor de Diderot et de quelques autres 1706-1789*. Paris: Honoré Champion, 2016.
- ROGER, Jacques. *Les sciences de la vie dans la pensée française du dix-huitième siècle*. Paris: Albin Michel, 1963.
- SALAÜN, Franck. *Diderot et le concept de perfectibilité*. In: Binoche, Bertrand (org.). *L'homme perfectible*. Paris: Éditions Champ Vallon, 2004.
- SOUZA, Maria das Graças de. *Natureza e ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Unesp, 2002.
- STENGER, Gerhardt. *Diderot philosophe de la complexité*. In: *La lettre clandestine*. 2006.
- \_\_\_\_\_. *Nature et liberté chez Diderot après l'Encyclopédie*. Paris: Universitas, 1994.
- VERSINI, Laurent. Introduction. In: Diderot. *Oeuvres, tome I Philosophie*. Paris: Robert Laffont, 1994.
- WILSON, Arthur. *Diderot*. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- WOLFF, Francis. *A invenção materialista da liberdade*. In: Novaes, Adauto (org.). *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.