

METAFÍSICAS DA NATUREZA NA ÉPOCA DAS LUZES (DIDEROT, D'ALEMBERT, BUFFON)

<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2237-1184.v0i25p140-152>

Pedro Paulo Pimenta

Universidade de São Paulo (USP) / CNPq

RESUMO

Trata-se de examinar a concepção de Natureza em Diderot de modo a mostrar a redefinição desse conceito em algumas passagens de sua obra, culminando com o *Sonho de d'Alembert*. Para tanto, são mobilizados, além de textos do próprio Diderot, também escritos de seus contemporâneos, Buffon e d'Alembert.

PALAVRAS-CHAVE:

Natureza.
Sentido.
Finalidade.
Forma.
Fisiologia.

ABSTRACT

The following text aims at examining the concept of Nature in Diderot in order to show how this concept was redefined in some passages of his work, achieving its climax in D'Alembert's Dream. For this purpose, besides Diderot's own texts, we have resorted to the writings of his fellow thinkers, Buffon and d'Alembert.

KEYWORDS:

Nature.
Sense.
Finality.
Form.
Physiology

Para Franklin de Mattos

P

osição da questão

O Século das Luzes, profundamente marcado pela reflexão acerca dos sentidos latentes da palavra Natureza, furtou-se a definir seu significado¹. O verbete *Natureza*, da *Enciclopédia* de Diderot e d'Alembert, é um caso em questão. Esse pequeno texto tem uma história inusitada. Originalmente encomendado por Diderot a Buffon, que a partir de 1749 dirige a publicação de uma *História natural* que se tornará outro marco da época das Luzes, o verbete, que Diderot anuncia em 1752 já estar pronto, termina sendo redigido por d'Alembert, que em linhas pouco inspiradas se restringe à ideia de natureza pertinente à Física, onde os corpos são massas sólidas submetidas a certas leis. Ora, é justamente das demais propriedades que Buffon se ocupa em sua obra, que se debruça sobre uma miríade de informações, oriundas da Anatomia, da Fisiologia, da Geologia ou (“Teoria da Terra”). Segundo consta, a comissão de Diderot teria sido desdenhada pelo grande naturalista francês com base numa justificativa desconcertante, para não dizer irônica: a palavra Natureza se referiria a algo que, enquanto tal, não existe, mera ideia, a que cada um pode atribuir significados diferentes². Recusando-se a identificar quais, dentre eles, são legítimos e valem para a Filosofia e as ciências, é quase como se Buffon estivesse dizendo a Diderot: esse trabalho de ajuste semântico já não é feito em verbetes de vossa obra?³

O tom algo perfuntório do verbete redigido por d'Alembert (*Enciclopédia*, volume XI, 1765, pp. 440-441) talvez se explique por ter sido composto após a renúncia de seu autor do cargo de coeditor da *Enciclopédia*, ocorrida em 1759⁴. A partir dessa data, as contribuições de d'Alembert perderam o lustro que caracteriza muitos dos verbetes anteriores de sua autoria, que não se restringiam à Física (como, por exemplo, “Dicionário”, “Elementos das ciências”, “Geômetra” e outros). Mesmo assim, trata-se de um texto cuidadoso, que com clareza delimita o ‘campo semântico’, por assim dizer, do termo em questão.

¹ Ver Jean Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, 2a edição, Paris: Albin Michel, 1994.

² Ver Marie Leca-Tsiomis, “Nature, du Dictionnaire de Richelet à l'Encyclopédie: une impossible définition?”, in: *Dix-Huitième siècle*, 2013/1 (45), pp. 45-60.

³ Ver Jacques Roger, *Buffon, un philosophe au jardin du roi*, Paris: Fayard, 1989, p. 282 ss.

⁴ Ver Élisabeth Badinter, *Les passions intellectuelles. 2. Exigence de dignité (1751-1762)*. Paris: Fayard, 2002.

O enciclopedista começa por observar que “a palavra é utilizada de diversas maneiras”, de Aristóteles a Boyle. Mostrando ao leitor algumas de suas possíveis aplicações, desde “sistema do mundo, ou máquina do universo” até “essência de uma coisa individual”, d’Alembert declara que “a palavra *natureza* é utilizada em particular para significar a ordem e o curso natural das coisas, a sequência das causas secundárias ou as leis do movimento estabelecidas por Deus”, definição filosófica que tem o mérito de estabelecer os domínios de uma ciência: “é nesse sentido que se diz que os físicos estudam a natureza”. A rápida reconstituição histórica que se segue – calcada em manuais da época – conclui pela justeza dessa definição operatória, reiterando-a no quadro da distinção entre “natureza geral” e “natureza particular”, proposta pelo mesmo Boyle:

A natureza geral é definida como a reunião dos corpos que constituem o estado atual do mundo, considerado como um princípio em virtude do qual eles atuam e recebem a ação segundo as leis do movimento estabelecidas pelo autor de todas as coisas. A natureza particular de um ser subordinado ou individual não é senão a natureza geral aplicada a uma porção distinta qualquer do Universo; é uma reunião das propriedades mecânicas (como grandeza, figura, ordem, posição e movimento local) convenientes e suficientes para constituir a espécie e a denominação de uma coisa ou de um corpo particular, considerando-se o concurso de todos os seres como o princípio de movimento, repouso etc. (XI, 441).

Vê-se por essa passagem que não interessam a d’Alembert nenhuma das acepções filosóficas do termo. Tacitamente, ele desdenha toda discussão a respeito, reconhecendo apenas o valor relativo da expressão *Natureza*, quando utilizada na Física. Essa constatação não surpreende. Basta lembrar as páginas do *Discurso preliminar* (1751) dedicadas ao estado das ciências na época da *Enciclopédia*, onde d’Alembert alerta para os perigos da presença do “espírito de sistema na Física”, que, com suas ousadas visões, se antepõe à cuidadosa aplicação do cálculo na explicação dos fenômenos. Trata-se, provavelmente, de uma referência velada ao “Segundo Discurso” da *História natural* de Buffon, cujas “Provas” trazem uma digressão sobre a formação dos planetas, onde predominam as descrições de eventos não testemunhados em detrimento da sistematização matemática (instrumental mais seguro para a reconstituição de regularidades passadas)⁵.

Mas, supondo por um instante que Buffon não tivesse se recusado a atender ao pedido de Diderot, o que seria um verbete *Natureza* redigido por ele? É possível ter uma ideia a partir da leitura das duas “Visões da natureza”, excursos publicados como introdução aos volumes XII e XIII da *História natural* (respectivamente, em 1764 e 1765), compostos, com toda probabilidade, antes do verbete de d’Alembert. A abertura da “Primeira visão” permite medir a distância que separa as concepções de

⁵ Ver Jacques Roger, *Buffon*, op. cit., p. 265.

Buffon daquelas de d'Alembert. “A Natureza”, diz-se aí, “é o sistema das leis estabelecidas pelo Criador para a existência das coisas e a sucessão dos seres”. A definição começa pela Física, mas logo passa à Metafísica, onde permanece: “A Natureza não é uma coisa, pois essa coisa seria tudo; a natureza não é um ser, pois esse ser seria Deus. Pode-se considerá-la como uma potência viva, imensa, que tudo envolve, que tudo anima, e que, subordinada à do ser primordial, continua a fazê-lo *pelo concurso ou consentimento deste*”⁶. Esta última afirmação (que destacamos em itálicos) mostra até que ponto Buffon está disposto a se comprometer com uma Metafísica especulativa: no momento em que escreve, as controvérsias sobre a relação entre Deus e o Mundo, surgidas no século XVII, ainda faziam ruído, e não deixa de ser divertido que o filósofo-naturalista adote uma postura relaxada diante da alternativa entre a intervenção direta de Deus na Natureza e o seu mero consentimento à operação independente desta como uma totalidade à parte – como se se tratasse de um problema menor. A continuação do texto sugere que, de fato, a questão é, ao menos neste momento, irrelevante para Buffon, que explica a formação do mundo independentemente da existência de um Criador⁷, e mostra, na “Segunda visão”, que esse processo inclui a gênese dos seres vivos, situada no momento em que predomina o “calor temperado”, a meio caminho entre o fogo e o gelo, “agentes da destruição”⁸. Longe de se restringir à Física, a palavra Natureza se refere também, para Buffon, um domínio de investigação, que recebe na época a alcunha geral de História Natural, ciência que o *Discurso preliminar* relegara à memória, consignando a Física à razão.

Essa rápida recapitulação é suficiente para que se perceba que as duas “Visões da Natureza” oferecem a antítese do procedimento adotado por d'Alembert na definição da palavra Natureza. Onde o enciclopedista opta pela restrição, o naturalista escolhe a expansão do domínio de aplicação do termo. As consequências dessa escolha são consideráveis. Se Natureza se refere também aos objetos da Anatomia, da Fisiologia, da Taxonomia, sem excluir os fenômenos relativos ao movimento, então a definição de Boyle é plenamente insuficiente, e pautar-se por ela é, mais do que um modo tacanho de proceder, uma ingenuidade. Buffon já alertara, no *Primeiro Discurso* (1749), para a imensidão dos domínios das ciências da natureza, e para a extensão praticamente infinita do campo do “mundo natural”. Para d'Alembert, isso não passa de uma maneira imprecisa de se referir a um domínio na verdade bastante restrito, de fronteiras claras e bem delimitadas: o que a Física e o cálculo não podem conhecer, pela verificação experimental de parâmetros regulares em fenômenos, não é cognoscível. Buffon, ao contrário, alertara para tudo o

⁶ Buffon, *Oeuvres*, ed. Schmitt, Paris: Gallimard/Pléiade, 2008, p. 985.

⁷ Mas Buffon tem uma cosmologia; ver Thierry Hoquet, *Buffon: histoire naturelle et philosophie*, Paris: Honoré Champion, 2005.

⁸ Buffon, *Oeuvres*, op. cit., p. 995.

que não se deixa conhecer a partir desse método, mas revela-se, tão logo se recorre a outros procedimentos, notadamente a observação, atenta a regularidades circunscritas a certas classes de fenômeno⁹.

Não se trata aí apenas de duas opções metodológicas incompatíveis. Do ponto de vista de Buffon, o que d'Alembert não percebeu ou teria negligenciado é que a insistência na clareza e distinção das ideias que entram no conhecimento de tipo matemático é signo de uma insuficiência, que produz obscuridade em ideias de outro gênero. Essa diferença não prova a superioridade do conhecimento matemático em relação ao conhecimento experimental tal como definido pelos partidários da observação; ao contrário, mostra que este último é o complemento necessário daquele, mesmo e principalmente quando não se entrevê a redução de um problema ou fenômeno ao cálculo. Portanto, a insistência de Buffon na tópica da amplidão dos domínios da Natureza é o correlato necessário da constatação da limitação intrínseca ao entendimento humano, incapaz de se dilatar a ponto de abarcar o mundo à sua volta como um todo, em uma só intuição.

Diderot comenta esse ponto nos *Pensamentos sobre a interpretação da natureza*: “Quando se compara a multidão infinita dos fenômenos da natureza aos limites de nosso entendimento e à fraqueza de nossos órgãos, o que esperar além da lentidão de nossos trabalhos, das longas e frequentes interrupções, da raridade dos gênios criadores, e de umas poucas peças isoladas, extraídas da grande cadeia que liga todas as coisas?” (VI). O entendimento humano é *discursivo*, poderíamos dizer: procede por partes, faz sínteses relativas, produz a imagem coerente de agregados de fenômenos aos quais dá o nome portentoso de Natureza – que se refere, na verdade, a uma falta, ou àquilo que sempre resta por conhecer. É a linguagem que instaura a confortável ilusão de que se trataria aí de um “todo” coerente e bem formado, disposto à nossa contemplação. Tal é a constatação a que a História Natural de Buffon leva (e que a Física de d'Alembert sequer deixa entrever). Paradoxalmente, portanto, a Natureza de que fala d'Alembert, tão simples e neutra em aparência, recobre toda uma Metafísica, ou, se preferirmos, escamoteia duas metafísicas, uma boa, outra má. A boa é a que Buffon e Diderot irão explorar, a Metafísica da Natureza que o verbete da *Encyclopédie* desconsidera – a imensidão da experiência, as leis do movimento, a multiplicidade dos seres, sua sucessão, a unidade ou agregação dos indivíduos ou das espécies, e assim por diante. A má é a da irreflexão, que d'Alembert inadvertidamente esposa, que restringe o domínio da experiência ao da clareza e evidência das ideias do entendimento humano, desconhecendo sua limitação constitutiva.

Por uma metafísica consequente

⁹ Ver os verbetes de d'Alembert, “Experimental”, in: *Encyclopédie*, VI, 298; e de Ménuret de Chambaud, “Observação”, in: *Encyclopédie*, XI, 313.

Contentar-se, porém, com a constatação de uma disparidade incontornável entre os poderes humanos e a extensão do que eles querem conhecer seria incorrer em uma espécie de meditação sobre a finitude humana que em nada contribuiria para o interesse de uma Ciência da Natureza, ou de um conhecimento dos dados sensíveis articulado sistematicamente a partir da experimentação. É preciso, para Diderot, voltar a desvantagem aparente para o lado do conhecimento, torná-la produtiva para uma Filosofia da Natureza concomitante à Ciência e inseparável dela, investigando o sensível no que ele tem de inacessível, com a intenção de tornar compreensível o que não se pode conhecer. É algo que exige boa dose de ousadia. Pois, mesmo aquilo que não se dá a conhecer nitidamente, ou que só se conhece de maneira obscura, se dá a conhecer em alguma medida, que seja como indeterminação. Por isso, o pesquisador da Natureza, ou cientista de cabeça filosófica, deve estar atento ao que o sensível sugere, aos sinais emitidos pelas coisas aos eu redor e filtrados pelos órgãos de sua sensação (humana). Se devidamente interpretados e organizados, isto é, dispostos numa ordem dotada de coerência interna, esses sinais podem revelar uma dimensão inaudita da experiência. A imaginação humana inventa assim um princípio de compreensão, onde lhe falta o conhecimento. Esse princípio chama-se *conjectura*, ou, como define a *Enciclopédia*,

Juízo fundado sobre provas dotadas apenas de certo grau de verossimilhança, vale dizer, circunstâncias cuja existência não tem ligação suficientemente estreita com uma conclusão para que se possa afirmar categoricamente que, dadas as primeiras, a última se seguirá ou não. Mas o que permite avaliar essa ligação? A experiência, e nada mais. E o que é a experiência, relativamente a essa ligação? Um maior ou menor número de ensaios, em que se constata que, dada uma coisa, outra se segue ou não a ela. Desse modo, a força da conjectura, ou a verossimilhança da conclusão, reside na relação entre eventos conhecidos, favoráveis ou desfavoráveis a ela¹⁰.

A conjectura é como uma aposta, que embute certo risco. Mas este nunca é tal que se sobreponha ao valor intrínseco ao exercício de conjecturar livremente. Se uma conjectura se mostra inválida ou inoportuna, basta descartá-la. Não fazê-lo por amor a uma hipótese seria confundir o espírito sistemático, que metodicamente investiga a experiência, com o espírito de sistema, que impõe a esta uma hipótese *a priori* à qual ela deve se adequar, custe o que custar. Nesse ponto, Diderot, Buffon e d'Alembert estão de acordo. Mas basta ver como os primeiros se lançam em conjecturas para compreender que o último não poderia acompanhá-los, e os tomaria por homens *de sistema*, e não simplesmente *sistemáticos*.

¹⁰ Diderot, "Conjectura", in: *Encyclopédie*, III, 870; ver também Buffon, *Oeuvres*, p. 34.

Para mostrar a pertinência da conjectura na investigação científica dos fenômenos naturais, Diderot escolhe uma questão que, por definição, escapa à alçada da Física. Trata-se de encontrar o princípio de uma regularidade imensurável, a da forma específica dos seres vivos, que se perpetuam num processo obscuro: a geração, ou reprodução. Na ausência de observações a respeito de como se dá sua gênese, explicar os seres organizados se torna praticamente impossível – a não ser, é claro, que o pesquisador infira um princípio a partir do que observar em tais seres. Na *História natural* de Buffon, esse princípio é o de “um desenho primitivo geral”, a partir do qual todas as espécies variam, “como cópias” extraídas de um “modelo”, a partir do qual, dentro de cada espécie, variam minimamente os indivíduos¹¹. Uma vez de posse desse esquema geral, respaldado, em alguma medida, por observações anatômicas, Buffon o projeta para o interior dos seres organizados e postula, no processo de geração, a transmissão de um “molde interior” de especificação dos indivíduos¹². Essa teoria pode soar fantasiosa, mas não tem pretensão a ser uma verdade definitiva. É um recurso provisório, de que o naturalista lança mão para compreender algo incognoscível. Para Buffon, um empirista de pendor cético, não há nada de estranho nisso. A pretensão de tudo conhecer não é respaldada pela experiência. O que não significa que o pouco que se conhece é incerto; pelo contrário, não somente está garantido como autoriza especulações como essas, desde que não se dê a elas um estatuto que não lhes cabe.

Diderot parte dessa mesma ideia de protótipo e propõe uma especulação ainda mais ousada, estendendo-a aos seres organizados como um todo, ou à Natureza como sistema em que as formas estão em perpétua transição e são, no limite, indiscerníveis umas das outras. É um tema que ele explora à exaustão, tanto no *Sonho de d’Alembert* quanto em numerosos verbetes da *Enciclopédia* (como “Animal”, “Mudança” e “Nascer”, por exemplo). Sua formulação encontra-se no capítulo XII da *Interpretação da natureza*:

A natureza parece se deleitar com a variação de um mesmo mecanismo, em uma infinidade de maneiras diferentes. Ela só abandona um gênero de produção após ter multiplicado os indivíduos sob todos os aspectos possíveis. Quando se considera o reino animal, e quando se nota que, entre os quadrúpedes, não há um que não tenha as funções e as partes, sobretudo as internas, inteiramente semelhantes a outro quadrúpede, há boas razões para crer que teria havido um animal primeiro, protótipo de todos os animais, e que a natureza não fez mais do que alongar, contrair, transformar, multiplicar, obliterar certos órgãos. Imaginai os dedos da mão juntos, e o material das unhas tão abundante que se espalhasse e envolvesse e recobrisse tudo; em lugar da mão de um homem, teríeis a pata de um cavalo. Quando se veem as sucessivas metamorfoses do invólucro do protótipo, qualquer que seja ele, aproximando um reino de outro por graus

¹¹ Ver Buffon, *Oeuvres*, p. 555 ss.

¹² Ver François Duchesneau, *La physiologie des Lumières*, 2ª edição, Paris: Garnier Classiques, 2013, pp. 376-388.

insensíveis, povoando os limites últimos dos dois reinos com seres incertos, ambíguos, despojados, em grande medida, das formas, qualidades e funções de um, e revestidos das formas, qualidades e funções do outro, quem não se sentiria levado a crer que teria havido uma vez um protótipo de todos os seres?... Pois é evidente que a natureza não poderia ter conservado tanta semelhança nas partes, e afetado tanta variedade nas formas, se não tivesse amiúde tornado possível num ser organizado aquilo de que ela privou outro. É uma mulher que gosta de se enfeitar; seus diferentes trajas deixam à mostra ora uma parte, ora outra, e alimentam a esperança, em seus admiradores mais próximos, de um dia conhecê-la por inteiro. (XII)

Diderot não se contenta em aplicar a todos os seres vivos a conjectura de um protótipo original, concebe-a a partir de um modelo poético – o da metamorfose – para explicitar a dinâmica da especificação dos seres vivos a partir de um mesmo original, o que lhe permite, a um só tempo, expor a ideia de uma continuidade das espécies, de um encadeamento dinâmico entre as formas, e sugerir tudo o que existe de capcioso na apreensão desse processo pelo intelecto humano. O desfecho retórico desse texto metafísico – com uma metáfora de conteúdo sexual velado – é o modo de apreensão do que agora se chama, propriamente, de Natureza, definida como um processo que se torna compreensível ao nosso limitado entendimento através de uma personificação. Tomada como mulher e objeto de desejo do filósofo (e de suas leitoras e leitores), a Natureza aparece formosa, resultado de um equilíbrio, de uma economia interna na qual uma parte ausente é compensada pelo arranjo das partes presentes: a interdependência entre estes elementos compõe o todo. Essa elucubração é muito mais do que poderia aceitar um homem de ciência mais estrito. E, no entanto, ela capta o que talvez seja o essencial da sistematização científica da experiência baseada no modelo newtoniano, tal como a praticada por d'Alembert: a ideia de uma ordem que resulta do movimento constante dos elementos que a compõem.

Uma virada fisiológica

A ideia de um protótipo das formas naturais se torna, no século XVIII, um verdadeiro princípio (heurístico) para a interpretação da natureza, e tem um destino profícuo na Filosofia. Versões e variações, a partir de Buffon e Diderot (sem mencionar Maupertuis)¹³, serão encontradas em Herder, Goethe, Kant e muitos outros. O próprio Diderot, no entanto, dará a ela uma inflexão bastante diferente da morfologia elaborada por esses autores e presente na Biologia e na Filologia do século XIX¹⁴. Essa diferença se explica pela ênfase na Fisiologia como ciência dos processos vitais, em detrimento da Anatomia como ciência das formas de

¹³ Ver Maurício de Carvalho Ramos, *A geração dos corpos organizados em Maupertuis*, São Paulo: Editora 34, 2009.

¹⁴ Ver Pietro Corsi, *Lamarck. Gênese et enjeux du transformisme, 1770 – 1830*. Paris: CNRS Éditions, 2000.

organização. É o que se nota na abertura do manuscrito conhecido pelo título de *Elementos de fisiologia*, cuja redação data de 1778: “A natureza não fez mais do que uns poucos seres, que ela variou ao infinito, talvez um único apenas, por combinação, mistura, dissolução, a partir das quais todos os outros foram formados” (295). Texto elegante, que não decide entre a conjectura de Buffon e a do próprio Diderot. Em todo caso, pouco importa se o protótipo é geral, como quer o filósofo, ou específico, como propõe o naturalista. De um ponto de vista fisiológico, que compreende a vida como resultado do exercício combinado, num mesmo agregado, de diversas funções, falar em protótipo é falar em germe, não em forma (é a concepção adotada em numerosos verbetes da *Encyclopédie*, por Diderot e por seus colaboradores). É uma diferença importante. Pois enquanto a morfologia destaca a permanência de um princípio formal em meio às diferentes variações específicas dos seres organizados, a fisiologia vê na forma algo efêmero, frágil e provisório, desprovido de dinâmica própria, resultado fortuito de processos de combinação cuja dinâmica particular escapa à observação. (Nesse sentido Diderot pode afirmar, nos mesmos *Elementos*, que “la forme n’est suivant qu’une masque qui trompe”).

Por uma crítica onírica da metafísica

Diderot a esse ponto nos diálogos que compõem o *Sonho de d’Alembert*, onde a ideia de protótipo como germe vem desfazer a ilusão da identidade pessoal, ideia de uma suposta unidade formal, garantida pela presença de uma alma, do agregado de elementos materiais que recebe o nome de corpo. Mas atenção. Quem anuncia essa crítica não é o próprio Diderot, ou melhor, não é um personagem com esse nome. Tampouco se pode dizer que ela seja proposta deliberadamente por algum dos personagens dos diálogos – d’Alembert, a Srta. Julie de L’Espinasse, o Dr. Bordeu. A recusa da ideia de unidade essencial do corpo a partir de um princípio inteligível aparece na transcrição que Julie faz de uma fala de d’Alembert *enquanto ele sonha*, palavras que sua amiga, por considerar incoerentes, toma por um delírio – como se não pertencessem a ninguém. A reação de Bordeu é outra: “Docteur, y entendez vous quelque chose?”, ela pergunta, ao que este responde, “a merveille”. A coerência perfeita do sonho de d’Alembert se encontra dada desde o início da transcrição de Julie:

Um ponto vivo... Não, não é isso. Nada no início, depois um ponto vivo... A este ponto vivo aplica-se outro, e de aplicação em aplicação resulta um ser uno, pois não há dúvida de que sou uno. (Ao dizê-lo, apalpava-se a si mesmo por toda parte). Mas do que é feita essa unidade?... Escutai esta, filósofo, vejo um agregado, um tecido de pequenos seres sensíveis, um animal! Um todo! Um sistema uno, com a consciência de sua própria unidade! Mas não, não o vejo, é certo que não... (117)

Com maestria, Diderot encontra assim a formulação, um pouco delirante, outro tanto visionária, da tênue ideia de identidade pessoal, que reflete, no plano do indivíduo, a ideia de um protótipo como germe. Em certa medida, é necessário que essa exposição se dê tal como Diderot a oferece. Colocá-la nas palavras de um geômetra que sonha tem vantagens únicas, e a maior delas talvez seja a de mostrar como d’Alembert só encontra a ideia particular sensível correspondente à concepção abstrata e intelectual de unidade ao se apalpar, ao se sentir como algo material. É unicamente através do tato, o mais tosco e geral de todos os sentidos, que a nobre ideia metafísica de unidade se deixa apreender, e, com ela a ideia, ainda mais elevada e rarefeita, de identidade pessoal¹⁵. O papel do tato na geometria é justamente o que opõe Diderot a d’Alembert na concepção dessa ciência: enquanto este dá à visão o primado, para o primeiro a identificação das formas depende da sensação tátil dos contornos (tópico que remonta à *Carta sobre os cegos*)¹⁶. Pois bem, basta deixar esse ponto de partida e torná-la geral, associando-a a outras ideias igualmente abstratas, como “animal”, “todo”, “unidade” e “consciência”, para que ela se perca, num movimento análogo ao da degeneração dos corpos vivos, quando eles deixam de existir como sistemas e se dissolvem naqueles mesmos agregados nos quais tiveram origem. “O homem d’Alembert”, escreve Jean Starobinski a propósito dessa passagem, como que “mascara” a conjectura, elaborada pelo autor do diálogo cômico, de um movimento eterno e constante das moléculas que se agregam nas formas específicas dos seres vivos – hipótese inverificável, mas não menos elucidativa¹⁷.

Teríamos aí o avesso de uma morfologia, ou de uma filosofia das formas? Sem ir tão longe, diremos apenas que os diálogos de que essa passagem foi extraída realizam o programa do que chamaremos, por conta própria, de *crítica onírica da metafísica*, o desmonte das significações caras a certa filosofia, derivada de Descartes, na qual as formas são compreendidas numa teoria em que impera o dualismo entre o corpo e a alma, a substância material e a substância espiritual. Como mostrou Georges Canguilhem, é sob o signo dessa Metafísica que a Fisiologia do século XVIII transcorre¹⁸, e não nos parece que seria ir longe demais afirmar que Diderot tem a ambição de, ao superar esse dualismo, fazendo o espírito submergir na matéria, libertar a Fisiologia do compromisso transcendente e, ato contínuo, propor assim uma nova fundação para a própria Filosofia. A referência ao sonho aponta para o lugar privilegiado de execução desse programa, na medida em que é um fenômeno ligado ao corpo e à produção de representações intelectuais e ações corporais

¹⁵ Ver Jean Varloot, “Introduction au Rêve de d’Alembert”, in: Diderot, *Oeuvres complètes*, XVIII, ed. DPV, Paris: Hermann, 1987. Devemos a Varloot as indicações à frente desenvolvidas acerca do sonho como método de investigação crítica da Metafísica.

¹⁶ Ver Maria Laura Magalhães Gomes, *Quatro visões iluministas sobre a educação matemática*, Campinas: Unicamp, 2008, cap. 2.

¹⁷ Jean Starobinski, *Diderot, un diable de ramage*, Paris: Gallimard, 2012, “Le philosophe, le géomètre, l’hybride”, p. 258.

¹⁸ Georges Canguilhem, *La formation du concept de reflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, 2ª edição, Paris: Vrin, 1977.

concomitantes a ela, como o ato de escrever, por exemplo, o que põe em questão a necessidade de se falar em uma “alma” como sede de um “intelecto”. Julie de l’Espinasse não é ingênua quando vê no discurso de d’Alembert, proferido em sonho, uma espécie de delírio. Ao contrário, essa associação ressalta sua perspicácia: para entender que a Natureza é processo, é preciso, mais do que raciocinar, alçar-se a uma conjectura verdadeiramente delirante, que penetra o âmago da experiência e como que a atravessa, para descobrir, por intermédio da encenação de um uso *deturpado* dos sentidos, que efetivamente acontece, a verdade por detrás da plácida aparência do mundo das formas, a começar pela frágil unidade do indivíduo que, como d’Alembert, cogita e filosofa a respeito de ideias geométricas. Para desfazer a aparência, encena-se uma pantomima – bem ao gosto de Diderot, como notou Rubens Rodrigues Torres Filho num artigo sobre *O sobrinho de Rameau*¹⁹.

De volta à fisiologia

Uma concepção da racionalidade humana que se restringisse às operações do entendimento e da razão tradicionalmente descritas pela filosofia ignoraria talvez o mais importante: as tênues condições físicas que garantem o exercício dessas e das demais faculdades e produzem o discurso racional. A cada momento, como mostram numerosos verbetes da *Enciclopédia*, a experiência oferece exemplos não somente de suspensão da razão – a demência, o delírio, o frenesi, etc. – como de seu uso irrefletido, que produz resultados que o senso comum, amparado em certa filosofia, costuma vincular, na vigília, à deliberação e à vontade. Ao contrário, as cogitações, os devaneios, as divagações, os sonhos (atos por vezes reunidos sob a palavra francesa *songer*, como mostra a *Enciclopédia*), sem mencionar o sonambulismo, estado em que essas ações se combinam ou se alternam de maneira indeterminada, ressaltam um automatismo da razão, dependente de processos fisiológicos, o que faz dela uma *função do corpo* como outra qualquer, a exemplo da respiração, da digestão, etc. Ora, se é assim, por que recusar de antemão a possibilidade de que o discurso elaborado em meio ao sono é mais coerente do que o articulado pela deliberação na vigília? Tudo depende das circunstâncias, e há algo de acidental na produção do sentido e da coerência através da linguagem. Seria o delírio sonâmbulo de d’Alembert *mais coerente* do que suas sensatas teorias de filósofo? Sem responder a essa questão diretamente, citaremos o verbe “Sonambulismo”, da *Enciclopédia*, escrito por Ménuret de Chambaud, médico ligado ao Dr. Bordeu real: “as pessoas acometidas por essa doença, mergulhadas em sono profundo, perambulam, falam, escrevem e realizam diferentes ações, como se estivessem perfeitamente despertas, às vezes até com mais inteligência e exatidão do que fariam se

¹⁹ Rubens Rodrigues Torres Filho, “A sombra do Iluminismo”, in: *Ensaio de filosofia ilustrada*, 2ª edição, São Paulo: Iluminuras, 2004.

estivessem acordadas”. (XV, 340) Teríamos aí o indício de uma alma que age e controla as ações do corpo à revelia de uma “consciência”? É o que pensam os colaboradores wolffianos da *Enciclopédia*, como Formey e Yvon. Ou antes, não seria o corpo que atua e pensa por si mesmo, à revelia de um espírito? É a alternativa escolhida por Diderot.

O que um verbete pode recobrir

Supondo que essa consideração se aplicasse a d’Alembert, teríamos uma chave de leitura preciosa para aplicar ao verbete *Natureza* redigido por ele para a *Enciclopédia*. Aos olhos de Diderot, o texto de d’Alembert não menciona o mais fundamental, a saber, que o nome *Natureza* se refere, em boa Metafísica, aos processos invisíveis que engendram e destroem os seres organizados, e produzem, a par de um desfile de formas fugidias, esse estranho efeito ao qual se dá o nome de Vida. A maneira correta de ler o verbete não é criticá-lo por essa suposta falta, mas compreender o não-dito por trás do discurso, o delírio onírico que, à revelia do geômetra, produz uma filosofia mais coerente do que aquela que ele professa quando está acordado e quando se põe deliberadamente a escrever. Em última instância, um filósofo como d’Alembert precisa de uma Julie de l’Espinasse ao seu lado, para que ele mesmo saiba o que diz, assim como Julie precisa do Dr. Bordeu, para revelar o âmago profundo de sua compreensão física da *Natureza*. Entende-se agora que a conjectura, longe de ser um suplemento ao conhecimento certo, é o único recurso capaz de dimensionar o alcance desse mesmo conhecimento. Violando por um instante as regras da ciência, o filósofo projeta-se sobre a experiência e a compreende em sua verdade, como processo do qual ele mesmo faz parte e no qual sua própria identidade se forma e dilui-se. A estranha placidez do verbete *Natureza* é, estranhamente, o melhor testemunho disso. A abstração geométrica celebrada por seu autor desponta agora, à luz do *Sonho*, como uma espécie de recalque da verdade fisiológica, ou das condições graças às quais alguém pode se tornar o que é – geômetra ou físico, por exemplo, como no caso de d’Alembert.

Toda ciência tem o intuito de produzir uma síntese ou unificação do sensível, que seja parcial. Não é preciso aceitar a clivagem entre o transcendental e o empírico, proposta por Foucault, para ver que pelo menos quanto a isto ele tem razão: abordada de dentro, e não contemplada de fora, a experiência se afigura como um amontoado ou sucessão de múltiplos fenômenos, confusos, misturados, simultâneos, concomitantes, que o entendimento humano quer, por um motivo ou outro, deslindar²⁰. A ordem é uma função dessa operação, a ciência é o seu resultado. A palavra *Natureza*, se é que tem algum significado, se refere tanto a esses processos empíricos quanto ao resultado dos procedimentos que

²⁰ Michel Foucault, *As palavras e as coisas*, Paris: Gallimard, 1966.

permitem dispô-los de modo que se tornem inteligíveis. Tomá-la como indício de uma totalidade já é outra coisa: como lembra Diderot no verbete “Harmonia”, a qualidade a que se refere o termo é atribuída à Natureza apenas por analogia com um critério estritamente artístico, isto é, técnico, utilizado para julgar os produtos da arte humana. De pouco vale, como faz Voltaire, protestar contra esse ajuste gramatical: “Deram-me um nome que não me convém: chamam-me de Natureza, mas sou Arte por inteiro” (*On m’a donné un nom qui ne me convient pas: on m’appelle Nature et je suis tout Art*)²¹. Mas o que é arte, senão intenção? Seria pedir demais ao enciclopedista, que ele atribuísse intenção ao que se define pela ausência desse atributo.

Apesar dessas imprecisões e ambiguidades, a expressão “Natureza” continua a ser, para Diderot, necessária, na medida mesma em que as palavras, os signos verbais que a escrita reinventa e fixa, são o único meio de que a razão fisiológica dispõe para apreender a mobilidade eterna da experiência. Ela não pode contar com nenhuma transcendência, tampouco com uma instância transcendental de ordenação lógica dos conhecimentos a partir de princípios. Só tem a si mesma, e a linguagem é tudo o que tem. Dar aos eventos empíricos o nome de Natureza é uma maneira de simplificar as coisas e conceber uma unidade, um sistema, um sentido, onde tudo é transitório e cego; algo indispensável ao entendimento humano, às voltas com sua escassez de recursos frente a abundância de coisas que o cercam. Dar nomes às coisas é também humanizá-las, privá-las de sua tessitura própria e reduzi-las à escala de nossos poderes “intelectuais” – sempre segundo uma sugestão ou outra, vinda da sensação, originada em qualidades de objetos externos (o que é bem pouco). *Encontrar* uma ordem é, estritamente falando, *inventá-la* (com o verbo francês *trouver*, não estamos distantes da retórica antiga, filtrada pelo classicismo); a Natureza é um produto da arte do homem de ciência ou do filósofo, que interpreta o que não se dá a conhecer ou não se deixa reduzir a abstrações. O paradoxo é flagrante: procedendo de acordo com o que, por assim dizer, sua índole faculta, a razão divisa um artifício minimamente eficaz de compreensão do mundo natural. Por meios inusitados, Diderot consagra assim o que Franklin de Mattos chamou de “continuidade do homem e da natureza”²², por meio de uma cogitação arredia aos procedimentos estritos da racionalidade geométrica, aberta ao risco da conjectura. A razão filosofante encontra, assim, na cogitação, ou no sonho, a via para uma Metafísica da Natureza purgada de ilusões a respeito de si mesma.

²¹ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, ed. Alan Pons, Paris: GF-Flammarion, 1994.

²² Franklin de Mattos, “A cadeia secreta. Materialismo e conversação”, in: *A cadeia secreta*, São Paulo: CosacNaify, 2006, p. 44.