

DIDEROT E A VONTADE GERAL DA ESPÉCIE

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva SAHD¹

RESUMO

Segundo Diderot, “a vontade geral do gênero humano” pode ser descoberta por todos. A vontade geral é em cada indivíduo um ato de puro entendimento que raciocina no silêncio das paixões sobre o que o homem pode exigir de seu semelhante, e sobre o que seu semelhante está no direito de exigir dele. Após ter afirmado a universal competência da “vontade geral do gênero humano”, Diderot conclui que todas as consequências são evidentes, para aquele que raciocina, e que aquele que não quer raciocinar, renuncia à qualidade de homem, deve ser tratado como um ser desnaturado. Enquanto Rousseau apresenta a liberdade como a “qualité d’homme” no *Segundo Tratado*, Diderot substitui o raciocinar como a característica que define o homem.

Palavras-chave: Vontade geral, paixões, liberdade, entendimento.

ABSTRACT

According to Diderot, the “general will of the human species” may be discovered by all human beings. The general will is a pure act

⁽¹⁾ Doutor da Universidade Federal de Uberlândia.

of understanding in all individuals, who reason in the silence of their passions about what man can request from his fellowman and about what his fellowman can rightfully request from him. Having asserted the universal competence of the "general will of the human species", Diderot concludes that all these consequences are evident for those who reason, and that those who do not want to reason, renounce their quality as men and should not be treated as human beings. While Rousseau describes freedom as the "qualité d'homme" in the Second Discourse, Diderot replaces reasoning as the defining characteristic of man.

Key words: *General will, passions, freedom, understanding.*

O artigo *Direito Natural*, publicado em 1755, contém as principais teses de Diderot sobre a vontade geral da *espécie*. No início do texto, o autor estabelece alguns "princípios" em resposta às objeções "mais consideráveis que se costumam propor contra a noção de *direito natural*" (Diderot, 1876, p.297). Mas os "princípios" (a questão da liberdade e a tendência do ser humano para a felicidade) estão personificados na figura hobbesiana do "raisonneur violent" que proclama a violência servil, ditada da natureza, das suas paixões. Como ele quer, no entanto, ser feliz, mas também razoável e justo, propõe uma espécie de pacto: "Se minha felicidade exige que eu me desfaça de todas as exigências que me serão importunas, é preciso também que um indivíduo, qualquer que seja, possa se desfazer da minha se ele é importunado" (Diderot, 1876, p. 298). Diderot aprecia no seu personagem o uso humano da razão e, por isso, concorda em responder ao pacto, uma farsa "équitable", antes de abafá-la. A resposta ao "raisonneur violent" toca brevemente diversos motivos, mas o paradoxo que nele se exemplifica esgotou rapidamente a lista destas objeções. O ponto que se quer chegar, através da demonstração pelo absurdo que retoma em sua forma quase caricatural elementos da antropologia hobbesiana, é o problema complexo do direito natural, a questão do justo e do injusto, deve ser retirada da competência do particular e julgada, através da voz

da vontade geral, diante do gênero humano. Se a vontade individual pode não ser boa, a geral é sempre boa e não engana nunca, e os homens devem a ela recorrer para conhecerem os seus deveres. Grande, elevado e sublime é tudo o que se relaciona ao “interesse geral e comum”. E essa vontade geral da espécie não tem limites, ela se encontra no direito escrito dos povos civilizados, no comportamento social dos selvagens, e até mesmo na tácita convenção de uma sociedade de malfeitores. Em suma, para Diderot, quem escuta apenas a vontade particular, guiada por interesses restritos e egoístas, é “o inimigo do gênero humano”.²

No artigo *Direito Natural*, Diderot defende que a questão do direito natural deve ser resolvida pela filosofia, pois ela detém os meios: “convém remontar a constituição original do homem e proceder pelo método da demonstração racional”. Esta razão filosófica, que René Hubert insiste em aproximar do método de Samuel Pufendorf (Hubert, 1928, pp. 32-3),³ inicialmente rejeita dois fundamentos do direito natural: ela separa do direito natural toda interpretação providencialista e sua referência à espécie humana e recusa a existência de uma finalidade na escala dos seres ou na ordem das espécies. Outra mudança importante proporcionada pelo método está na espiritualidade da alma e na livre determinação da vontade, ou melhor, na ausência de ambas e de qualquer alusão à vontade como uma unidade de decisão. Para Diderot, a vontade da espécie não é “voluntarista”, pois a liberdade do homem não se confunde com a sua vontade, mas com a sua razão, ou “o ato puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões” (Diderot, 1876, p. 300). Fórmula semelhante à de Malebranche,⁴ a oposição do geral e do particular estrutura o artigo *Direito Natural* e determina a relação do indivíduo com a humanidade de que faz parte. Segundo as suas palavras: “As vontades particulares são suspeitas; elas podem ser boas ou más, mas a vontade geral é sempre boa”

⁽²⁾ Como diz Diderot: “celui qui ne veut pas raisonner, renonçant à la qualité d’homme, doit être traité comme un être dénaturé” (Diderot, 1876, p. 301).

⁽³⁾ Segundo o comentador, Diderot resumiu os argumentos apresentados por Pufendorf no *Direito da Natureza e das Gentes*, capítulo 2 do livro I.

⁽⁴⁾ Para Patrick Riley, ela é retomada do oratoriano (cf. Riley, 1986, p. 202).

(Diderot, 1876, p. 299). Essa referência poderia, à primeira vista, resolver o nosso problema e pôr o enciclopedista no rol dos pensadores intermediários, a sua idéia de vontade geral da espécie seria um primeiro passo, e decisivo, na mudança de paradigma efetuada por Rousseau. O problema dessa tese, porém, é enorme. A vontade geral da espécie se confunde com a vontade geral nascida do contrato social e vai além das semelhanças das expressões utilizadas? Não é o que parece. Sendo assim, é possível dizer que o Artigo de Diderot prepara o terreno para as posições de Rousseau, ou, ao contrário, ele apresenta noções diferentes e opostas às do genebrino? Haveria um deslocamento do fundamento onto-teológico do direito natural e a sua neutralização, cujo ataque à noção de fundamento seria limitado. Nesse caso, a diferença entre as posições de Diderot e Burlamaqui não seria decisiva para justificar a redação do artigo *Direito Natural*, pois a passagem de Deus à espécie serviria apenas para confirmar o império da razão.⁵ A tese de Diderot da humanidade naturalizada na espécie englobando tudo seria semelhante à totalidade providencial de Burlamaqui, cuja subordinação da particularidade à generalidade representada pelo comando divino seria substituída pela inserção em uma ordem natural. Em suma, Diderot parece compartilhar com Burlamaqui a mesma concepção totalizadora da razão. O editor da *Enciclopédia*, todavia, não permanece aí, ele vai além. A sua insatisfação estaria, segundo Jacques Proust, em outro lugar: na afirmação tradicional “da liberdade do homem” e da responsabilidade moral dos seus atos (Proust, 1962, p. 385). Acreditar na imortalidade da alma e nas recompensas “futuras” seria, para Diderot, acreditar no homem “livre e responsável”. Na existência de seu livre-arbítrio. “Ora, diz o comentador, a idéia mesma de livre-arbítrio parece a Diderot muito mais ameaçadora para o racionalismo do que o fato de se acreditar necessária à boa ordem do mundo a caução de um Deus transcendente” (Proust, 1962, p. 385). Esse agir sem motivos ou

⁽⁵⁾ Cf. Jacques Proust sobre as razões que levaram Diderot a escrever o Artigo e o seu descontentamento em relação ao artigo *Direito da Natureza ou Direito Natural* de Boucher d'Argis, um resumo fiel das teses de Burlamaqui (Proust, 1962, pp. 384-6).

finalidades diferentes da própria ação, esse ato livre segundo Diderot, seria a própria manifestação da irracionalidade no mundo; ele só poderia criar a desordem com os feitos imprevisíveis que faz surgir. É, pois, nesta negação da liberdade humana e na inexistência de seu livre-arbítrio que estaria o essencial da argumentação filosófica de Diderot.

Em linhas gerais, o sentido da primeira proposição do artigo *Direito Natural* não deixa margem a uma dúvida plausível, as “determinações instantâneas” do indivíduo são o produto da série de “causas materiais exteriores” que atuam sobre ele, e não de uma vontade livre e ilimitada semelhante à vontade de Deus (o alvo, aqui, parece ser Descartes). Citemos o autor: “É evidente se o homem *não é livre*, ou se suas determinações instantâneas, ou mesmo suas oscilações, nascem de alguma coisa de material que seja exterior a sua alma, sua escolha não é jamais o ato puro de uma substância incorpórea e de uma faculdade simples desta substância” (Diderot, 1876, p. 297). Não há, pois, para o indivíduo o bem ou o mal moral, nem mesmo o justo e o injusto ou a obrigação e o direito. Por outro lado, a distinção entre o homem e o animal está na faculdade de raciocinar e não no livre-arbítrio; está nesta faculdade calculista e com um dom único para a comparação, ao contrário do animal sempre contido pela solicitação imediata de sua necessidade (cf. Belaval, 1950, pp. 246-7). Por isso, a recusa do ato voluntário na “reconstituição hipotética da evolução da humanidade” (Proust, 1962, p. 386).

Sobre a “evolução da humanidade”, Diderot propõe um percurso envolvendo a sua visão materialista. Para ele, são duas as mutações bruscas da matéria em movimento e de sua longa evolução. A primeira acontece no exato momento em que a matéria inerte torna-se vivente, e a segunda, quando de vivente e organizada a matéria passa a ser pensante. Salvo isso, nada acontece, pois a natureza humana é imutável enquanto durar a vida da espécie. O homem certamente evoluiu através dos tempos, mas a sua natureza jamais. Se há para o autor, na *Interpretação da Natureza*, escrita em 1753, um empobrecimento da

espécie, ela atinge somente o âmbito da ordem física e jamais o da ordem moral; ele não pensa de modo algum, ao colocar várias questões sobre os muitos obstáculos à evolução da ciência positiva, em uma decrepitude moral (Diderot, 1990ap. 241).⁶ Disso resulta a continuidade entre o homem natural e o homem social, e não uma distinção radical entre as duas essências tão importante para a lógica do pensamento político de Rousseau. Esta distinção do genebrino, contudo, provoca um outro erro grave para Diderot: a afirmação da existência de uma solução ininterrupta entre o homem da natureza, para quem o direito e a justiça não têm sentido, e o “homem do homem” que vive em sociedade (esta foi fundada justamente para a reivindicação de seus direitos em nome da justiça) (cf. Goyard-Fabre, 1984, p. 105). A relação entre os semelhantes é sempre natural, não importando se o homem vive em uma sociedade civil ou não, se ele é um selvagem ou um cidadão de uma grande república, a sua condição é sempre a mesma, um ser dotado de razão. Essa perspectiva permite a Diderot colocar acima das sociedades civis a sociedade geral do gênero humano e a sua identificação com o ser coletivo da espécie. Ela não é um ente de razão, artificial e fruto da imaginação do autor, mas um ser coletivo com uma vontade própria, cujos componentes ocupam um lugar semelhante ao da molécula em relação ao organismo, são partes vivas de um conjunto orgânico concreto. Essa sociedade geral não é uma ficção; segundo Diderot, ela é real.

Avontadegeral da espécie, através da razão, passa a vigorar com toda a sua força e determinação, assegurando a coesão e a permanência do corpo de cada indivíduo. Mais do que uma garantia ao corpo social, essa vontade geral está presente nos próprios elementos componentes do corpo humano, ela é a voz da espécie para a sua própria consciência individual. E isso sem se transformar num mero instinto, característica exclusiva do animal, mas racionalmente entendida

⁶ Sobre os obstáculos, eles dizem respeito à constituição da matéria, da unidade da natureza, da evolução ou fixidez das espécies, da distinção da matéria inerte e da matéria vivente, e do problema geral da vida (pp. 239-44).

segundo o seu componente específico, o cérebro humano. Mais exatamente, a vontade geral da espécie não se limita apenas ao difuso modo de expressão dos organismos individuais, e sim se manifesta através dos componentes próprio à razão, de sua inteligência. Nesse sentido, o autor pode marcar definitivamente a importância dessa distinção: “A característica do homem está em seu cérebro, e não em sua organização exterior” (Diderot, 1964, p. 48). Como também inscrever em seu pensamento o verdadeiro papel da noção de espécie: ela substitui o deus de Burlamaqui e, a respeito dos indivíduos, recebe ao mesmo tempo o seu caráter “transcendente e imanente” (Proust, 1962, p. 387). Posição certamente discutível, mas como não levar em consideração o caráter quase providencial de seus enunciados sobre a vontade geral? Seria absurdo pensar em um deslocamento da ação onipresente de Deus à ação imutável da espécie? E o que dizer de uma vontade geral sempre boa, que nunca se enganou e não errará jamais? E para quem o “indivíduo deve se endereçar para saber até onde ele deve ser homem, cidadão, súdito, pai, criança, e quando lhe convém viver ou morrer” (Diderot, 1876, p. 299)? Seria um total despropósito colocar tais questões? Eu penso que não, pois o autor parece dar um passo à frente na direção de um aprofundamento da crise irreversível com o pensamento político de Rousseau. Longe de ser uma ficção, o homem racional existe e é o próprio gênero humano.

Embora seja possível colocar o enciclopedista nessa corrente de pensamento, tomando-se a devida precaução e a ciência dos limites de tais interpretações, parece ser necessário fazer algumas observações na direção oposta. O seu “materialismo mecânico” e o seu “monismo”, no artigo *Direito Natural*, não sofrem uma maior afirmação em relação aos seus textos precedentes, e a sua filosofia política uma integração mais completa e coerente (cf. Proust, 1962, p. 388; Goyard-Fabre, 1984, 104)? Eles não preconizam um novo ideário ao século XVIII francês e à sua lógica dominante, às doutrinas do direito natural moderno?⁷ Mesmo optando por um método semelhante ao de Hugo

⁷ Tese de Catherine Larrère (Larrère, 1992, pp. 55-6).

Grotius, provar o direito pelos fatos, Diderot estaria inteiramente preso às artimanhas da projeção, no passado, dos interesses e preconceitos do historiador?⁸ E mesmo constatada essa falta grave aos olhos de Rousseau, ela seria um entrave à evolução da teoria política de Diderot, ou ao menos aos seus desdobramentos posteriores, exigindo uma clara separação em duas etapas do seu pensamento? Não há, no Artigo, um amadurecimento inscrito na própria noção de vontade geral desse ser coletivo, o gênero humano? É o que parece em vista da descrição do próprio gênero humano como um organismo verdadeiro, e com uma vontade não resultante de múltiplas vontades associadas de modo livre e fortuito. Segundo esse ponto de vista, a vontade geral da espécie antecede as vontades particulares, e não o contrário. Nos dizeres do autor: "...esta consideração da vontade geral da espécie e do desejo comum é a regra da conduta relativa de um particular a outro na mesma sociedade, de um particular à sociedade de que é membro, e da sociedade de que é membro às outras sociedades". E: "...das duas vontades, a geral e a particular, a vontade geral jamais erra, não é difícil perceber a qual é preciso, para a felicidade do gênero humano, que o poder legislativo pertença, e qual veneração se deve aos augustos mortais cuja vontade particular vincula a autoridade e a infalibilidade da vontade geral" (Diderot, 1876, pp. 300-01). E se a espécie está num "fluxo perpétuo", o direito natural não muda nunca, pois está conforme à vontade geral e ao desejo comum da espécie inteira. Em última instância, para Diderot a espécie preexiste aos indivíduos. É nessa lógica que devemos inscrever a abordagem, de certa forma apenas acessória, do político. Segundo Simone Goyard-Fabre, a proclamação moral de Diderot que torna laica a velha noção de direito natural, opera um método inverso: "tudo se passa como se os conceitos políticos de autoridade, de soberania, de legitimidade também como as decisões e as ações das diversas instâncias políticas, da legislação às sentenças judiciárias ou aos negócios internacionais, encontrassem seu fundamento

⁸ Cf. a seguinte passagem do Artigo: "Mais, d'irez-vous, où est le dépôt de cette volonté générale; où pourrai-je la consulter?... Dans les principes du droit écrit de toutes les nations policées;..." (Diderot, 1876, p. 300).

no direito natural imanente à vontade geral da espécie anterior e superior a todas as vontades particulares” (Goyard-Fabre, 1984, p. 105). E, ao fazê-lo, teremos certamente uma ampla visão das diferenças entre as teorias de Rousseau, já presentes no artigo *Economia Política*, e as do editor da *Enciclopédia*.⁹

Penso em uma última conseqüência: mesmo não sendo muito marcantes os traços do pensamento político de Diderot no artigo *Direito Natural*, eles foram suficientes para operar uma divergência capaz de provocar a ruptura definitiva entre os dois amigos. Rousseau percebe muito bem os efeitos que estão por trás da dessacralização do direito natural e da ausência de liberdade no homem, ressaltando um substrato antropológico no Artigo de Diderot que será o seu alvo principal no *Manuscrito de Genebra*: o enciclopedista equivocou-se sobre a natureza do gênero humano, pois ela não resulta da união real dos indivíduos, e não é como a sociedade civil uma *personne morale*. Para o genebrino, Diderot opera uma confusão entre política e moral.¹⁰ Após ter revelado a dificuldade comum seja ao filósofo seja ao homem do impasse para definir o conceito de direito natural, e ter estabelecido alguns “princípios” para responder ao menos às objeções “les plus considérables qu’on a coutume de proposer contre la notion de *droit naturel*”, Diderot se limitaria, contudo, a desordenar as esferas da política e da moral? Não seria uma resposta à figura hobbesiana do “raisonneur violent” personificada no artigo *Direito Natural*? Os próprios “princípios” anunciados por Diderot, porém, chegam imediatamente personificados nesta figura cunhada por Hobbes: o primeiro cuida da questão da liberdade, o segundo da irresistível tendência humana à felicidade. Uma resposta ao porta-voz das “dificuldades” do direito natural que defende o *jus omnium in omnia* até o estado de guerra, e tem a sua violência bem determinada?¹¹ A intenção de Diderot não seria

⁹ Esta parece ser, aliás, a tese de Roger D. Master (Master, 1976, pp. 261-5).

¹⁰ A análise mais interessante, a meu ver, do ponto de vista da crítica de Rousseau, foi desenvolvida por Mario Reale (Reale, 1983, pp. 330-45).

¹¹ Diderot escreve: “Qu’on ne me reproche point cette abominable prédilection; elle n’est pas libre” (Diderot, 1876, p. 298).

refutar esse discurso do “raisonneur violent” sem anulá-lo inteiramente, deslocar o argumento do indivíduo à espécie com a intenção de revelar os próprios fundamentos do direito natural? De fato, ao retomar esse personagem, Diderot o faz raciocinar de modo diferente ao de Hobbes, os direitos que ele reivindica, o “raisonneur violent” do Artigo, é o processo de uma dupla troca: uma troca de palavras que reconhece uma transferência de direitos, a minha vida contra as suas.¹² Com isso, o enciclopedista faz uma separação importante: a submissão política não envolve, como em Hobbes, o diálogo e a reciprocidade das relações entre iguais. Mas a afirmação da sociabilidade e o seu princípio prescritivo, a horizontalidade dos direitos e dos deveres recíprocos, que recebem esta incumbência. Pois, para Diderot, a obrigação política tem a mesma natureza das regras da sociabilidade: “a vontade geral da espécie e do desejo comum é a regra da conduta relativa de um particular a outro na mesma sociedade, de um particular à sociedade de que é membro, e da sociedade de que é membro às outras sociedades” (Diderot, 1876, p.300). Não há, porém, uma presença definida do Estado, dependente de uma vontade ou racionalidade próprias, entre as prováveis combinações do indivíduo e da sociedade. Nesse sentido, como já foi dito aqui, a sugestão de Diderot sobre a vontade geral como uma lei das sociedades políticas deve ser vista com cautela: a vontade política é apenas uma variante da vontade mais ampla, da espécie, cujo fundamento é a sociabilidade definida em toda a sua extensão.

⁽¹²⁾ Para Hobbes, não é preciso habilidade e consentimento para afirmar esse direito natural. Os homens têm, no estado de natureza, direitos sobre todas as coisas e uns sobre os corpos dos outros. Pois, o direito de todos sobre tudo é diretamente deduzido do próprio princípio de auto-conservação (cf. Hobbes, 1996, pp. 86-90). É preciso um pacto social para mudar este cenário, e a intervenção pela primeira vez de um diálogo entre os envolvidos: um *eu* e um *tu*. O reconhecimento entre os dois sujeitos, contudo, só é possível pela referência comum a um terceiro, *ele* (um homem ou uma assembléia que assume a condição de pessoa pública). Este, por sua vez, está excluído da troca comum de compromissos, ele não faz parte desse ato inaugural do corpo político. Em suma, a troca de palavras só acontece para Hobbes sob a condição da autoridade política que ela instaura (cf. Tuck, 1989, pp. 64-9).

Em última instância, a sociabilidade só pode se afirmar inteiramente abandonando o seu contexto jurídico e se unindo às reflexões sobre a linguagem e a filosofia. A passagem do artigo *Direito Natural ao Suplemento à Viagem de Bougainville*, parece indicar esta suspeita. Nesta obra, escrita em 1772, Diderot faz uma crítica severa ao fundamento “voluntarista” do direito natural, aos seus compromissos, promessas e interdições, defendendo um aprofundamento imediato do espaço racional da troca de palavras: a comunicação é a condição obrigatória das arengas solitárias. A sociabilidade é definitivamente separada do estado de natureza, transformando o problema do direito natural, seu *minimum* de ética universal comum à variedade dos hábitos e dos usos, em uma busca incessante da “medida” que permite relacionar um sistema de costumes a um outro. Em suma, a moral em Diderot é um assunto de ligações que se efetuam através dos signos, ligações das idéias entre si. Por isso, ela deve ser pensada sob o processo de codificação, no sentido linguístico, e não somente sob o ato de prescrever, no sentido jurídico. Não fazer como as instituições religiosas “qui ont attachés les noms de vices et de vertus à des actions qui n'étaient susceptibles d'aucune moralité” (Diderot, 1990b, p. 510). Ao responder a A. se é mais vantajoso civilizar o homem ou abandoná-lo a seu instinto, B. não poderia ser mais explícito: “Invoco o testemunho de todas as instituições políticas, civis e religiosas: examinai-as profundamente; e, ou me engano muito, ou vereis nelas a espécie humana dobrada de século em século ao jugo que um punhado de velhacos esperava impor-lhe. Desconfiai daquele que quer estabelecer a ordem. Ordenar é sempre tornar-se senhor dos outros”. Dessa forma, ao se desobrigar da elaboração jurídica, a teoria da sociabilidade de Diderot se coloca sobre um novo terreno, o da filosofia. E como vimos, é através dele que o autor tenta resolver as principais dificuldades levantadas contra o direito natural moderno.

BIBLIOGRAFIA

BELAVAL, Y. **L'esthétique sans paradoxe de Diderot**. Paris: Gallimard, 1950.

DIDEROT, D. Droit naturel. In: **Oeuvres Complètes**. Tomo XIV. Ed. Assézat-Tourneaux. Paris: Garnier Frères, 1876.

_____. De l'interprétation de la nature. In: **Oeuvres philosophiques**. Editado por P. Vernière. Paris: Classiques Garnier, 1990a.

_____. Supplément au voyage de Bougainville ou dialogue entre A. et B. In: **Oeuvres philosophiques**. Paris: Classiques Garnier, 1990b.

_____. **Éléments de physiologie**. Editado por Jean Mayer. Paris: Marcel Didier-CNRS, 1964.

GOYARD-FABRE, S. Les idées politiques de Diderot au temps de l'*Encyclopédie*. In: **Revue internationale de philosophie**. Ns. 148-149, 1984.

HOBBS, T. **Leviathan**. Editado por Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HUBERT, R. **Rousseau et l'Encyclopédie**. Paris: Gamber, 1928.

LARRÈRE, C. **L'invention de l'économie au XVIIIe siècle**. Paris: PUF-CNL, 1992.

MASTER, R. **The Political Philosophy of Rousseau**. Princeton: Princeton University Press, 1976.

PROUST, J. **Diderot et l'Encyclopédie**. Paris: Armand Colin, 1962.

REALE, M. **Le ragioni della politica**. Roma: Dell'Ateneo, 1983.

RILEY, P. **The General Will before Rousseau**. Princeton: Princeton University Press, 1986.

TUCK, R. **Hobbes**. Oxford-New York: Oxford University Press, 1989.