

Entre sombra e luzes: a cultura da curiosidade e suas ambivalências no século XVIII

BETWEEN SHADOW AND LIGHTS: THE CULTURE OF CURIOSITY AND ITS AMBIVALENCES IN THE 18th CENTURY

*Christophe Martin**

Tradução: Mireille Bellelis

RESUMO

No século XX o Iluminismo foi alvo de críticas radicais. Em *Dialética do esclarecimento*, publicada inicialmente em 1944, os filósofos alemães Theodor Adorno e Max Horkheimer, em particular, queriam mostrar que, no próprio processo de seu desenvolvimento, o Iluminismo resultou dramaticamente em seu oposto. Em vez de trabalhar por uma sociedade mais humana, a racionalidade do Iluminismo teria degenerado para uma forma de positivismo e tecnicismo, levando a uma nova forma de barbárie e opressão, contra a qual o Iluminismo, no entanto, se levantou. Essa leitura do Iluminismo fazia sentido no contexto de uma interrogação sobre o advento dos totalitarismos e do nazismo. Mas numa época em que certos princípios fundamentais do Iluminismo são, por todos os lados, violenta ou cinicamente postos em questão, investigar esse julgamento pareceria particularmente inapropriado. Não se trata, porém, de se limitar a apresentar um Iluminismo radiante que contribui para a invenção das liberdades com entusiasmo unânime, numa visão simplista do progresso do espírito humano. O fenômeno iluminista é rico em tensões, contradições e ambiguidades que não devem ser ignoradas. Gostaríamos de nos concentrar, aqui, em uma das manifestações mais emblemáticas dessa ambivalência: o surgimento de uma nova cultura da curiosidade cujo advento é inseparável do Iluminismo.

PALAVRAS-CHAVE: Iluminismo; racionalidade; liberdade; tecnicismo; barbárie.

ABSTRACT

In the 20th century the Enlightenment was the target of radical criticism. In *Dialectic of Enlightenment*, first published in 1944, the German philosophers Theodor Adorno and Max Horkheimer, in particular, wanted to show that, in the very process of its development, the Enlightenment resulted dramatically in its opposite. Instead of working for a more humane society, the Enlightenment's rationality would have degenerated into a form of positivism and technicality, leading to a new form of barbarism and oppression, against which the Enlightenment, however, rose. This reading of the Enlightenment made sense in the context of a question about the advent of totalitarianism and Nazism. But at a time when certain fundamental principles of the Enlightenment are, on all sides, violently or cynically questioned, investigating this judgment would seem particularly inappropriate. However, it is not a matter of limiting itself to presenting a radiant Enlightenment that contributes to the invention of freedoms with unanimous enthusiasm, in a simplistic view of the progress of the human spirit. The Enlightenment phenomenon is rich in tensions, contradictions and ambiguities that should not be ignored. We would like to focus here on one of the most emblematic manifestations of this ambivalence: the emergence of a new culture of curiosity whose advent is inseparable from the Enlightenment.

KEYWORDS: Enlightenment; rationality; freedom; technicality; barbarism.

* CELLF (UMR 8599) da Faculté des Lettres de Sorbonne Université e do CNRS

No século XX o Iluminismo foi alvo de críticas radicais. Em *Dialética do esclarecimento*, publicado inicialmente em 1944, os filósofos alemães Theodor Adorno e Max Horkheimer, em particular, queriam mostrar que, no próprio processo de seu desenvolvimento, o Iluminismo resultou dramaticamente em seu oposto. Em vez de trabalhar por uma sociedade mais humana, a racionalidade do Iluminismo teria degenerado para uma forma de positivismo e tecnicismo, levando a uma nova forma de barbárie e opressão, contra a qual o Iluminismo, no entanto, se levantou. Essa leitura do Iluminismo fazia sentido no contexto de uma interrogação sobre o advento dos totalitarismos e do nazismo. Mas numa época em que certos princípios fundamentais do Iluminismo são, por todos os lados, violenta ou cinicamente postos em questão, investigar esse julgamento pareceria particularmente inapropriado. Não se trata, porém, de se limitar a apresentar um Iluminismo radiante que contribuiu para a invenção das liberdades com entusiasmo unânime, numa visão simplista do progresso do espírito humano. O fenômeno iluminista é rico em tensões, contradições e ambiguidades que não devem ser ignoradas. Gostaríamos de nos concentrar, aqui, em uma das manifestações mais emblemáticas dessa ambivalência: o surgimento de uma nova cultura da curiosidade cujo advento é inseparável do Iluminismo.

De um antropocentrismo a outro

O famoso lema horaciano, *Sapere aude*, que Kant atribui ao Iluminismo, certamente ressoa pela primeira vez como um apelo a ousar pensar por si mesmo, a usar o próprio entendimento, em plena autonomia. Mas se essa injunção pode definir legitimamente o impulso intelectual do Iluminismo, é porque é capaz de designar também o que Morellet chamará em *Mélanges de littérature et de philosophie*, “esse ardor do conhecimento, essa atividade da mente que não quer deixar efeito sem buscar a causa”.¹ A *Sapere aude* do Iluminismo é também e, acima de tudo, um convite a legitimar essa curiosidade, essa *libido sciendi* (“desejo de saber”) condenada por Santo Agostinho e por Bossuet para quem essa paixão é “uma das mais violentas” do espírito humano (*Sermon sur la mort*, 1662).

Essa é, de fato, a face dupla indissociável e, portanto, paradoxal, dessa injunção. Por um lado, o incentivo a pensar por si mesmo, a pisar nos preconceitos ancestrais, leva o homem a fugir do seu pedestal, a abalar todos os seus pontos de referência, a exilar-se às margens do universo: desde a revolução copernicana, aquilo que fora designado por Deus como o centro da criação, seu adorno supremo e sua razão de ser nada mais é do que o habitante de um minúsculo planeta girando na multidão dos mundos. Admirador de Newton, Voltaire não cessa de convidar seu leitor a lamentar todo o antropocentrismo e a renunciar à ideia infantil de que neste “montinho de lama” que é a Terra, tudo no universo seria feito

¹ Morellet, *Mélanges de littérature et de philosophie*, Paris, Vve Lepetit, 1818, t. 1, p. 65.

para “nosso uso” (*Micromégas*). Mas, por outro lado, a ciência e a filosofia modernas também encorajam uma “focalização no homem”² que, ao descobrir que habita um ponto minúsculo no infinito do universo, é, em suma, forçado a se concentrar sobre si mesmo e atribuir uma importância decisiva à sua história e situação. É o que sublinha Diderot, com notável acuidade e eloquência no artigo da *Encyclopédie*: “Uma consideração que, sobretudo, não deve ser esquecida é que se banirmos o homem ou o ser pensante e contemplador da face da terra, esse espetáculo patético e sublime da natureza nada mais seria do que uma cena triste e silenciosa. O universo está em silêncio, o silêncio e a noite tomam conta dele. Tudo se transforma em uma vasta solidão em que os fenômenos não observados acontecem de forma sombria e abafada. É a presença do homem que torna interessante a existência dos seres”.³ É por isso que o homem deve ser introduzido no centro da obra enciclopédica, assim “como ele é posto no universo”. Sob o manto de uma fórmula conforme o dogma cristão, Diderot, na realidade, afirma a necessidade de adotar um princípio de ordem isento de qualquer garantia divina, e que faz do homem, e somente o homem, o “centro comum” de todas as perspectivas: “O homem é o termo único do qual devemos partir, e ao qual devemos trazer tudo de volta, se quisermos agradar, interessar, tocar, mesmo nas mais áridas considerações e nos detalhes mais secos. A abstração é feita da minha existência e no bem-estar dos meus semelhantes, o que me importa o resto da natureza?”⁴

2 Hans Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999.

3 Diderot, Article ENCYCLOPÉDIE, (*Philosoph.*), *Encyclopédie*, vol. V (1755), p. 641r .

4 *Ibid.*

O antropocentrismo que é afirmado aqui não contradiz, de forma alguma, as conquistas da física moderna. Até procede diretamente dele, visto que, na ausência de uma ordem cósmica baseada em Deus, é o princípio menos arbitrário para organizar um sistema de conhecimento que expressa apenas uma exigência da mente humana. No seio de uma natureza desprovida de qualquer finalidade e que obedece às suas próprias leis, apenas a presença do homem dá sentido à vida, que é ela própria apenas o fruto das produções contingentes da natureza. A natureza só adquire significado e valor com o trabalho verdadeiramente humano. Portanto, a *Encyclopédie* é “o grande livro fundado apenas na natureza humana [...]. É, portanto, o oposto absoluto da mensagem revelada; vem de uma fonte completamente diferente; será o grande livro do homem, e não a palavra de Deus”⁵ (Jean Starobinski).

Enquanto a apologética cristã punha o homem no centro de um universo além de sua compreensão, e que no máximo poderia ser objeto de uma admiração angustiada, o Iluminismo reivindicou os direitos de um pensamento inteiramente centrado no homem e exclusivamente orientado para o que pode ser útil para suas necessidades e felicidade. É sob essa luz que devemos apreciar a deliciosa ironia de *Entretiens sur la pluralité des mondes* (Conversas sobre a pluralidade dos mundos), de Fontenelle, no que diz respeito ao discurso de Pascal, e, em particular, a resposta maliciosa do Filósofo à preocupação da Marquesa quando ela descobre a sensação de imensidão. “Aqui está o universo tão grande que me perco nele, não sei

⁵ Jean Starobinski, « L’arbre du savoir et ses métamorphoses », in *Essais et notes sur l’Encyclopédie de Diderot et d’Alembert*, Milan-Paris, Franco Maria Ricci, 1979, p. 304.

mais onde estou, não sou mais nada [...] me confunde, me incomoda, me apavora”, exclama a Marquesa.⁶ “E eu que me sinto à vontade”, responde o filósofo, em resposta à famosa frase de Pascal: “o silêncio eterno desses espaços infinitos me assusta”. De fato, Fontenelle convida a Marquesa (e o leitor) a reconhecer nessa sensação de vertigem um autêntico prazer em que o espírito humano, tomando as dimensões do universo, deve descobrir a embriaguez de se mover em plena liberdade, e experimentar o infinito do mundo como a promessa de prazeres intelectuais sempre renovados. Ou seja, em perfeita conformidade com as próprias exigências da Marquesa: “Que a filosofia sempre me proporcione novos prazeres”.⁷

Libido sciendi: a legitimação do desejo de saber

Para Nietzsche, a “curiosidade sem escrúpulos” é uma das marcas distintivas da modernidade. Na verdade, este é, sem dúvida, o ponto de inflexão mais significativo do qual procede o Iluminismo: a curiosidade em relação aos segredos da natureza não é mais esse vício estigmatizado por teólogos e moralistas, mas uma virtude que dá ao homem toda a sua dignidade e deve até permitir-lhe o acesso a uma felicidade até então desconhecida. Essa nova curiosidade filosófica afasta-se radicalmente da tradicional admiração passiva pelos *mirabilia* que ofereciam o espetáculo da criação divina (um tema clássico da apologética cristã, pelo menos

⁶ Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, éd. C. Martin, Paris, GF Flammarion, 1998, p. 142.

⁷ *Ibid.*, p. 139.

desde a *Cidade de Deus*, de Santo Agostinho). Portanto, é necessário medir a resistência que esse empreendimento de legitimar a *libido sciendi* encontrou.

Na segunda metade do século XVII, de fato, as teses jansenistas reativaram toda uma tradição cristã condenando o desejo de saber como vaidade, em todos os sentidos do termo: o conhecimento da natureza e das criaturas é inacessível à razão humana e o afasta do amor do Criador. Esse desejo ocupa, como sabemos, um lugar central no sistema das três concupiscências que Pascal toma emprestado da Primeira Epístola de São João: “Tudo o que há no mundo é concupiscência da carne, ou concupiscência dos olhos, ou orgulho de vida: *libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*” (*Pensées*, 545/460). Porque “desde que o homem perdeu o verdadeiro bem, tudo também pode aparecer para ele. [...] Uns o procuram na autoridade, outros *nas curiosidades e nas ciências*, e outros nos prazeres” (*Pensées*, 148/181). Essa *libido sciendi*, ou “concupiscência dos olhos”, *cega* o espírito que perde a consciência da insaciabilidade do seu desejo e da inacessibilidade das verdades finais: “a principal doença do homem é a curiosidade inquieta das coisas que ele não pode saber e não é tão ruim estar errado como nessa curiosidade inútil” (*Pensées*, 744/618). Nesse ponto, pelo menos, Bossuet concorda perfeitamente com o ponto de vista de Pascal, quando designa a curiosidade como “a mãe de todas as ciências perigosas”, em cujo primeiro nível certamente aparecem a magia, a astrologia ou “todas as outras ciências pelas quais se imagina poder adivinhar o futuro” (*Catéchisme du diocèse de Meaux*, 1687), embora Deus

tenha reservado o conhecimento delas, mas que, de fato, incluem também todas as ciências naturais. Porque essa “concupiscência dos olhos” gera o exercício das ciências, perigosas, em princípio, visto que procedem de uma curiosidade que, na Bíblia, está na origem do pecado original: tentada pela serpente, Eva julga que o fruto da “árvore da ciência do bem e do mal” é “belo e agradável à vista”. Ela pega um pouco e dá a Adão: e “ao mesmo tempo os olhos abriram-se para ambos” (*Gênesis*, III, 6-7)...

Mas no alvorecer do Iluminismo, a hipoteca que a tradição fazia pesar na *libido sciendi* começa a ser levantada e o universo se torna um campo aberto à investigação intelectual e ao controle do homem. Aqui, novamente, podemos considerar, com Hans Blumenberg, que “no início do Iluminismo, havia Fontenelle”.⁸ A famosa metáfora da ópera que, em *Entretiens sur la pluralité des mondes*, constitui a primeira lição astronômica da Marquesa, de fato, baseia-se diretamente na legitimação da curiosa ganância do olhar: “Eu sempre imagino que a Natureza é um grande espetáculo que se assemelha ao da ópera. De onde você está na ópera, não se vê o teatro exatamente como ele é; arrumamos as decorações e as máquinas⁹, para dar um efeito agradável à distância, e escondemos da vista as rodas e contrapesos que fazem todos os movimentos. Portanto, não se preocupe em adivinhar como tudo se desenrola. Só pode haver algum maquinista escondido no chão preocupado com um voo que lhe parece ter sido

8 Hans Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Frankfurt/Main, Suhrkamp Verlag, 1989, p. 385. Cité par Mariafranca Spallanzani, « Entre la lumière et l’ombre. Blumenberg interprète de la philosophie des Lumières », *Revue de métaphysique et de morale*, 2012/1, n° 73, p. 86.

9 Lembremos que esse termo designa os meios mecânicos pelos quais são produzidos, no teatro ou na ópera, os efeitos que dão aos espectadores a ilusão do maravilhoso.

extraordinário e que está absolutamente determinado a desvendar como foi feito. Você pode ver que o maquinista é exatamente como os filósofos. Mas o que, no que diz respeito aos filósofos, aumenta a dificuldade é que nas máquinas que a natureza nos apresenta, as cordas estão perfeitamente bem escondidas, tão bem que há muito tempo temos tentado adivinhar o que causa os movimentos do universo”.¹⁰

A imagem de Fontenelle é notável, em primeiro lugar, porque perturba completamente o tema do *theatrum mundi*. Segundo a metáfora tradicional, o mundo é um teatro sob o olhar de Deus: só Deus, o Autor de todas as coisas, goza de uma posição destacada de espectador de onde pode observar a agitação de atores cegos, aos quais ele premia com recompensas e punições quando cada um conclui sua função. Com Fontenelle, o Ator pode acessar o status de Espectador, certamente sem nunca ter a certeza de acessar a verdade última dos fenômenos, mas com toda a legitimidade: “seria necessário ser espectador do mundo e não habitante”, diz ainda o filósofo.¹¹ Enquanto a Contra-Reforma empreendeu uma reconquista de almas lutando contra a curiosidade e retomando a velha oposição agostiniana à ciência e à sabedoria, Fontenelle segue o rastro dos pensadores libertinos que apelam contra essa condenação e iniciam uma reabilitação decisiva para a história das ideias e para o próprio desenvolvimento da ciência. De fato, podemos encontrar, senão a origem, pelo menos uma expressão antecipada dessa metáfora da ópera num texto de La Mothe Le Vayer intitulado, precisamente, “De la curiosité” (1662):

10 Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, p. 62-63.

11 *Entretiens sur la pluralité des mondes*, p. 84.

“Não vejo nada mais próprio do homem nem mais digno dele do que o desejo de aprender e ser educado. Ele só é posto no meio da natureza para descobrir o que acontece lá. O mundo é um teatro que [o homem] pode contemplar de qualquer lugar”.¹² A proibição sobre *arcana naturae* é levantada: os segredos da natureza deixam de ser uma questão de mistério divino. La Mothe Le Vayer e Fontenelle, depois, protegem o universo do único olhar de Deus para entregá-lo inteiramente ao homem, permitindo-lhe conhecer ou, pelo menos, se esforçar para conhecer, os segredos não secretos da natureza.

Ao deslocar a metáfora do teatro para a Ópera, Fontenelle, no entanto, introduz uma inflexão capital: a ópera é precisamente o gênero dentro do qual não há encantamento sem maquinário ou sem maquinação, em que as máquinas da ilusão, dadas como tal, são responsáveis por treinar e entreter o prazer. Enquanto o espectador comum se contenta em acompanhar o espetáculo e se deixar deslumbrar pelo esplendor dos cenários e das “máquinas”, o filósofo maquinista se esforça para compreender o dispositivo oculto e as fontes secretas que permitem a produção da ilusão do maravilhoso. A física moderna, portanto, nos convida a ir aos bastidores, entender as engrenagens e descobrir que o espetáculo maravilhoso procede de um simples mecanismo de relógio. Longe de diminuir o prazer do espetáculo, esse conhecimento o aumenta dez vezes. Também é importante não se enganar: o que dá prazer ao pensamento não é a simplicidade ou a trivialidade do mecanismo em funcionamento na natureza,

¹² *Entretiens sur la pluralité des mondes*, p. 64.

mas a surpreendente união entre a extrema simplicidade dos princípios e a inesperada proliferação de saberes dedutíveis: “é surpreendente que a ordem da natureza, por mais admirável que seja, apenas gire em torno de coisas tão simples”, maravilha-se a Marquesa.¹³ A falsa maravilha de *miracula* e *mirabilia*, portanto, dá lugar a uma “verdadeira maravilha” ainda mais impressionante porque não traz nenhum traço de sobrenatural (Voltaire lembrará a lição ao convidar uma revolução terminológica semelhante: o que deveria ser chamado “Milagre”, diz ele, é a ordem admirável da natureza e não a suposta violação de suas leis).

Isso não significa que todos os segredos da natureza serão revelados em breve. Em Fontenelle, como em Voltaire ou Diderot, o otimismo científico se combina com um óbvio pessimismo antropológico ou, pelo menos, com uma aguda consciência da inadequação entre o desejo infinito de saber e a finitude humana. Em *Micromegas*, de Voltaire, os habitantes de Saturno podem ter 72 sentidos, eles se sentem “muito sem imaginação” e sua curiosidade nunca pode ser satisfeita. Uma maneira agradável, em Voltaire, de estender a observação do Filósofo de *Entretiens*, de Fontenelle: “Toda filosofia se funda em apenas duas coisas, naquilo que se tem o espírito curioso e um mau olhar: porque se o olhar fosse melhor, poderíamos ver se as estrelas são sóis que iluminam tantos mundos, ou se não são; e se, por outro lado, seríamos menos curiosos, não nos importaria em descobrir, o que seria o mesmo; mas sempre queremos saber mais do que vemos, essa é a dificuldade”.¹⁴ A curiosidade é a marca da nossa finitude.

¹³ *Entretiens sur la pluralité des mondes*, p. 64.

¹⁴ *Entretiens sur la pluralité des mondes*, p. 62.

Enquanto a apologética tradicional sugeria que Deus tinha cuidado em esconder os segredos da natureza dos homens para encorajá-los a permanecer receptivos à fé e às realidades invisíveis, Fontenelle, ao contrário, baseia a atividade científica na lacuna entre um mundo escondido e uma mente curiosa.

As maravilhas da ciência e da tecnologia

No século do Iluminismo, a curiosidade filosófica deve, portanto, testar lucidamente seus limites, mas não deve, por outro lado, esbarrar em qualquer proibição. Em *Le Voile d'Isis*, Pierre Hadot mostrou que se podiam distinguir duas atitudes fundamentais no pensamento ocidental em face dos segredos da natureza.¹⁵ A primeira atitude, que ele define como órfica, supõe uma imersão na natureza abrindo-se para um conhecimento empático ou simplesmente contemplativo, que respeita “o véu da natureza” (a metáfora é muito antiga), e é proibido de lhe fazer violência, a ordem natural das coisas está além da nossa compreensão. A segunda, que ele chama de *prometeica*, surge na Antiguidade: promove o uso da astúcia, da técnica e de uma forma de violência para roubar os segredos da natureza e elucidar seus mistérios. Floresceu com Francis Bacon e a revolução científica do século XVII, que visa tornar o homem “mestre e possuidor da natureza” de acordo com a famosa fórmula de Descartes

15 Pierre Hadot, *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris, Gallimard, 2004.

derivada do Gênesis. Mas, de muitas maneiras, foi no Iluminismo que seu triunfo ocorreu.

Em primeiro lugar, há o testemunho de que existe um entusiasmo generalizado pela ciência. De fato, no século XVIII, “a ciência interessa a todos os homens cultos”,¹⁶ como o atesta nomeadamente os gabinetes de física e de história natural, que estão na moda, bem como as manifestações que decorrem, num dia determinado, no Jardim do Rei (o atual Jardim das Plantas) diante de um público apaixonado por química, anatomia ou botânica. O curso público do demonstrador de química, Rouelle, ocorre, portanto, em um anfiteatro que recebe 600 amadores ou especialistas. A física experimental está em voga sem precedentes, como foi testemunhado pela audiência do padre Nollet em suas palestras e seus experimentos realizados publicamente em seu gabinete de física. Era em “anfiteatros anatômicos” que no centro repousava um animal ou cadáver humano sobre uma mesa de dissecação enquanto um médico dava suas explicações, o que não se tornou, no século XVIII, um local muito popular compreendido pelo público mundano (Diderot elogia seus méritos na *Encyclopédie*). Todos os pensadores iluministas são fascinados pela pesquisa científica e suas implicações filosóficas. Secretário perpétuo da Academia de Ciências há mais de quarenta anos, Fontenelle trabalha incansavelmente para divulgar os resultados de pesquisas científicas capazes de oferecer uma visão iluminada da natureza, e enaltece a ciência como um espaço filosófico privilegiado. Montesquieu não se limita a fazer alguns experimentos

16 Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, [1938] 1993, p. 38.

(pode-se pensar no famoso experimento com a língua de uma ovelha, que ele relata no *Espírito das Leis* em apoio à sua tese sobre a influência dos climas). Todo o seu trabalho acadêmico atesta o grande interesse que tem pela ciência. Voltaire populariza Newton para o uso do francês (*Lettres philosophiques*, 1734; *Éléments de la philosophie*, de Newton, 1738). Ao longo sua vida Diderot acumulou elementos de um tratado de fisiologia. O próprio Rousseau, apesar de um imaginário convencional que vê nele apenas o desprezo das ciências e das artes, é apaixonado pela química e escreve um *Dicionário de botânica*. Lembraremos também os avanços consideráveis no ensino das ciências: aos poucos, foram conseguindo lugar no Colégio Real, nos colégios dos Jesuítas, dos Oratorianos e até na Universidade de Paris, antes que, na segunda metade do século XVIII, as grandes escolas fossem criadas, destinadas à formação de elites eruditas (Ponts et Chaussées, Corps des Mines etc.).

Pelo menos até o *Discurso sobre as Ciências e as Artes* de Rousseau (1751), o período parecia não abrigar qualquer suspeita da legitimidade e dos benefícios da ciência. Como exemplificado na *Encyclopédie*, o Iluminismo espera que as ciências e técnicas, por meio do conhecimento e da experiência, afastem todos os medos e todas as superstições. E qualquer que seja o impacto do primeiro *Discurso* de Rousseau, ele não abalou, de forma alguma, a convicção dos enciclopedistas, dos quais Rousseau ainda era um colaborador de artigos dedicados à música. “Aqui pode ser o lugar, observa D’Alembert no discurso preliminar da *Encyclopédie* sobre o primeiro *Discurso* de Rousseau, para rejeitar as linhas que um escritor

e filósofo eloquente lançou recentemente contra as ciências e artes, acusando-os de corromper a moral. Seria ruim para nós saber o que ele sente à frente de uma obra como esta; e o homem de mérito de quem falamos parece ter dado sua aprovação ao nosso trabalho pelo zelo e pelo sucesso de sua contribuição”.¹⁷ Ao reunir “os saberes espalhados pela superfície da terra”, é uma questão, proclama Diderot no artigo da *Encyclopédie*, de “Expor o sistema geral aos homens com quem vivemos e transmiti-lo aos homens que virão depois de nós; de forma que os trabalhos dos séculos passados não sejam inúteis para os séculos vindouros; que nossos descendentes, sejam mais instruídos e se tornem, ao mesmo tempo, mais virtuosos e felizes”.¹⁸

O que rege o empreendimento enciclopédico é, de fato, uma “exigência de manifestação total”, um verdadeiro “pandidatismo”.¹⁹ “Esperase, observa Diderot, “que o governo autorize a entrada nas fábricas, para se ver o trabalho, questionar os trabalhadores, projetar instrumentos, máquinas e até instalações. [...] Todos esses segredos devem ser divulgados sem exceções”.²⁰ A *Encyclopédie* não só se esforça constantemente para despertar a curiosidade do leitor, mas se esforça para preenchê-la, expondo todos os princípios e elementos do conhecimento técnico e científico. É o empreendimento de um olhar que busca abarcar tudo e tornar todas as ciências visíveis. “Devemos considerar”, explica Diderot, “um dicioná-

17 D’Alembert, « Discours préliminaire », *Encyclopédie*, vol. I (1751), p. XXXIII .

18 Diderot, Article ENCYCLOPÉDIE, (*Philosoph.*), *Encyclopédie*, vol. V (1755), p. 635r .

19 Jean Starobinski, « L’arbre du savoir et ses métamorphoses », in *Essais et notes sur l’Encyclopédie de Diderot et d’Alembert*, Milan-Paris, Franco Maria Ricci, 1979, p. 304.

20 Diderot, Article ENCYCLOPÉDIE, (*Philosoph.*), *Encyclopédie*, vol. V (1755), p. 647r .

rio universal das ciências e das artes como um imenso campo coberto de montanhas, planícies, rochas, água, florestas, animais e todos os objetos que compõem a variedade de uma grande paisagem. A luz do céu ilumina a todos, mas todos são afetados de diferentes maneiras”.²¹ A *Encyclopédie* é concebida como um vasto espetáculo. Portanto, entendemos o papel fundamental desempenhado pelas famosas “pranchas”. Já que ensinar é mostrar, a imagem é mais necessária para garantir a exposição completa dos saberes, das ciências e das técnicas. Como Roland Barthes apontou, “o que é surpreendente sobre a máquina enciclopédica é sua falta de sigilo; nela não há nada escondido [...]. A nomenclatura enciclopédica (seja qual for o esoterismo técnico, às vezes) é de fato a base de uma posse familiar. A *Encyclopédie* propõe um mundo sem medo”.²² Graças às pranchas, o conhecimento técnico humano se torna legível por completo. A decomposição visual das etapas da fabricação do objeto possibilita a manifestação da inteligência humana em ação. Em vez de oferecer a admiração do leitor, como o padre Pluche em *Spectacle de la nature* (1736), às maravilhas da natureza de uma perspectiva apologética, trata-se, acima de tudo, de celebrar as maravilhas da ciência e técnicas, obras inteiramente humanas e terrenas. Porque essas “maravilhas da indústria restauram ao homem o seu verdadeiro lugar no universo: ele está neste mundo a um nível, não usufrutuário, mas como proprietário legítimo e proprietário sábio” (Robert Mauzi).²³

21 *Ibid.*, p. 647v.

22 Roland Barthes, « Image, raison, déraison », dans *Nouveaux Essais Critiques*, Paris, Seuil, 1972, p. 90.

23 Robert Mauzi, art « Encyclopédie », *Grande Encyclopédie Larousse* [1971-1976], ht-

Natureza revelada (tentações prometeicas)

Se o Iluminismo aparece como o momento de triunfo da atitude prometeica, é também porque essa exigência de “manifestação total” se aplica a todas as ciências naturais. Em um elogio ao botânico Tournefort, Fontenelle evoca uma difícil expedição científica na caverna de Antiparos, onde o cientista descobriu “uma nova espécie de jardim, onde todas as plantas eram diferentes pedaços de mármore, ainda nascentes ou jovens”: “a natureza se escondeu, em vão, em lugares tão profundos e inacessíveis para trabalhar a vegetação das pedras, foi, por assim dizer, apanhada em flagrante por curiosos tão ousados”.²⁴ Uma fórmula eloquente que impressionou os contemporâneos. D’Alembert julgou que sua familiaridade era indigna, em sua trivialidade, de majestade da natureza. No entanto, é precisamente nisso que a imagem de Fontenelle é notável, a imagem do estupro da natureza exemplificando sua dessacralização prometeica. Essa era de fato a função da metáfora da ópera no início de *Entretiens sur la pluralité des mondes*. Ao desvelar as “máquinas da Ópera”, tratava-se antes de tudo, como já foi dito, de profanar a natureza: “Quem vê a natureza como ela é, verá apenas o fundo do teatro do ópera. Por isso, diz a Marquesa, a filosofia tornou-se bastante mecânica? Tão mecânico, respondi, que temo que logo teremos vergonha disso”. É como se Fontenelle tivesse tido prazer em derrubar uma crítica ao padre Rochon que, em *Lettre d’un philosophe à un cartésien* (Paris, 1672), considerou que ler Descartes era

[tps://www.larousse.fr/archives/grande-encyclopedie/page/4798](https://www.larousse.fr/archives/grande-encyclopedie/page/4798).

²⁴ Fontenelle, *Eloge de M. Tournefort*, dans *Œuvres diverses*, Paris, 1724, t. 3, p. 187.

como entrar “numa serralheria”.²⁵ A primeira lição da Marquesa refere-se a uma verdadeira escola do olhar: seguindo seu exemplo, o leitor é convidado a operar um movimento constante do rosto visível ao rosto oculto e a penetrar na intimidade da natureza (“Eu tenho apenas que puxar a cortina e mostrar-lhe o mundo”).²⁶

O impulso de revelar os segredos da natureza tem, então, uma dimensão erótica óbvia. Para Diderot, a natureza é “uma mulher que gosta de se disfarçar, e cujos diferentes disfarces, ora deixando uma parte ora outra, dão alguma esperança a quem a segue assiduamente para um dia conhecer toda a sua pessoa”.²⁷ Em seu Ensaio sobre “a arte de observar”, coroado pela Sociedade Holandesa de Ciências de Haarlem em 1770, Benjamin Carrard, por sua vez, faz a metáfora: saber descrever “o exterior dos corpos organizados” é certamente um pré-requisito, “mas, por outro lado, não devemos nos limitar a esse conhecimento imperfeito; isso seria apenas tocar a Natureza e observar apenas seu primeiro adorno; devemos arrancar o véu que esconde de nós as belezas maiores e nos rouba as fontes secretas que ela usa. Trata-se de penetrar, se possível, no interior dos corpos, para descobrir a admirável organização das plantas e dos animais”.²⁸

25 Rochon, *Lettre d'un philosophe à un cartésien*, Paris, Th. Jolly, 1672, p. 182 : “Porque, enfim, Senhor, ao ouvi-lo, dir-se-ia que de uma escola de Filosofia o senhor gostaria de fazer uma Serralheria”.

26 Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, p. 65.

27 Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, in *Œuvres philosophiques*, éd. P. Vernière, Paris, Gar-nier, 1964, p. 182.

28 Benjamin Carrard, *Essai [...] sur cette question : Qu'est ce qui est requis dans l'art de bien observer*, Amsterdam, 1777, p. 21. Voir Nathalie Vuillemin “De duas visões sobre a natureza: o cientista versus o artista nas ‘artes da observação’” de Benjamin Carrard et Jean Senebier, » in *Ecrire la nature au 18e siècle*, p. 196, e *Les Beautés de la nature à*

Ainda assim, não devemos nos limitar à mera observação. Essa curiosidade pelos segredos da natureza não é apenas um incentivo para pegá-la às escondidas e, como que de surpresa, durante longas expedições científicas ou graças a pacientes observações. É também e, acima de tudo, um convite a penetrar nos seus mistérios através do que ainda não leva o nome de “experimentação” (a palavra só aparece no século XIX). Muito significativo, a este respeito, é o artigo Experimental de D’Alembert que nos convida a fazer a divisão entre o que vem da observação vulgar e o que vem do nobre experimento, operação muito mais complexa e ousada: “A física experimental gira em torno de dois pontos que não devem ser confundidos, a própria experiência e observação. Esta, menos procurada e menos sutil, limita-se aos fatos que se tem diante dos olhos, ver bem e detalhar os fenômenos de toda espécie que o espetáculo da Natureza apresenta: a física, pelo contrário, procura penetrá-la mais profundamente, para roubar-lhe o que esconde; criar, de alguma forma, pelas diferentes combinações de corpos, novos fenômenos para estudá-los: enfim, não se limita a ouvir a Natureza, mas a questiona e a impele”.²⁹ Como assinalou Hans Blumenberg, “a *curiositas* não é mais apenas o interesse do que a *curiosa* pode descobrir, ela mesma as produz”.³⁰ Além disso, não é certo que “apertar” a natureza seja uma expressão muito menos familiar do que “pegá-la no ato”, e podemos nos surpreender retrospectivamente com a relutância formulada por D’Alembert a respeito da palavra de Fontenelle.

l'épreuve de l'analyse, p. 190.

29 D’Alembert, art. EXPÉRIMENTAL, *Encyclopédie*, t. 6 (1756), p. 298.

30 Hans Blumenberg, *La légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999, p. 472.

É difícil, em todo caso, imaginar uma celebração mais eloquente do que uma atitude prometeica que convida a obrigar e forçar a natureza a revelar o que ela nos rouba, e pensa a experiência em termos de estupro.

Na verdade, os apelos à experimentação se multiplicaram durante o Iluminismo. Eles se relacionam com os mais diversos objetos e nos convidam a nos libertar de preconceitos semelhantes àqueles que há muito tempo proibiram a dissecação e a anatomia. Não apenas a experiência de vida deve ser vista sem escrúpulos, mas para muitos filósofos, a experiência humana não deve nem mesmo assustar a consciência. Provavelmente nos anos 1720, Montesquieu registrou em *Pensées* o plano de uma experiência muito próxima (em seu protocolo, senão em seu objetivo), a que Marivaux encenaria em *La Dispute* (1744): “Um príncipe poderia realizar uma bela experiência. Alimentar três ou quatro crianças como animais, com cabras ou enfermeiras surdas e mudas, essas crianças fariam sua própria língua; assim, poderiam examinar essa linguagem, ver a natureza em si mesma e livre dos preconceitos da educação, e, posteriormente, saber qual foi sua instrução, o que teriam pensado, exercitar sua mente fornecendo-lhes tudo que fosse necessário para inventar e finalmente para fazer alguma história”.³¹ Montesquieu está longe de ser o único, no século XVIII, a apelar a uma experiência de linguagem e conhecimento que remeta à velha experiência de Psamética contada por Heródoto (*Histoires*, II, 2). Encontramos um apelo semelhante em particular em Maupertuis, secretário da Academia de Ciências de Berlim, cuja *Carta sobre*

31 Montesquieu, *Pensées*, n° 158, éd. Catherine Volpilhac-Augier, Paris, Gallimard, Folio, 2014, p. 378.

o Progresso das Ciências (1752), sem dúvida, oferece o catálogo mais completo de expectativas susceptíveis de despertar o desejo de conhecimento no século do Iluminismo. Ao lado de vários experimentos com animais (cruzamento de um touro com uma asna etc.), supostamente para revelar “os processos gerais da natureza em sua produção e conservação”, Maupertuis, por sua vez, imagina isolar duas ou três crianças no berço para resolver o problema da origem das línguas. Mas muito rapidamente, longe de se limitar a esse primeiro objetivo, Maupertuis oferece um benefício experimental quase estonteante, tanto científico quanto filosófico: a experiência “poderia nos ensinar muitas outras coisas sobre a origem das próprias ideias e sobre as noções fundamentais da mente humana. Há muito tempo que ouvimos filósofos cuja ciência é apenas um hábito e uma certa dobra da mente, sem que nos tenhamos tornado mais hábeis: os filósofos naturais talvez nos instruiriam melhor; pelo menos nos dariam o conhecimento sem sofisticá-lo”.³² Para sair da rotina da sofisticação e do raciocínio rotineiro, os filósofos profissionais não teriam todo o interesse em estudar na escola dessas crianças assim experimentalmente isoladas? Tal experiência ofereceria, portanto, à filosofia não apenas a oportunidade de fazer novas e curiosas observações, mas a promessa de regeneração. A dimensão prometeica desse projeto experimental é óbvia, pois leva a fazer do filósofo o substituto, mais ainda do que o rival, de uma divindade que parece ter claramente desertado do horizonte.

32 Maupertuis, *Lettre sur le progrès des sciences* [1752], § 17, dans *Œuvres*, Lyon, 1768, t. 2, p. 429.

Um livro de memórias de Jean-Bernard Mérian, publicado em 1780 em *Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles Lettres* em Berlim, talvez ainda demonstre com mais brilho até que ponto, no século do Iluminismo, “a experimentação sobre o vivente surge como consequência da curiosidade que se posiciona em absoluto”³³ (Hans Blumenberg). Nesse livro de memórias, Mérian se propõe a responder ao então famoso problema apresentado pelo geômetra Molyneux a Locke: saber se um cego de nascença que havia recuperado a visão seria capaz de discernir entre um cubo e um globo posto sobre uma mesa sem recorrer ao toque. Sua originalidade é responder a esse problema não por uma demonstração teórica, mas por um projeto experimental. Antes de apresentar esse projeto, Mérian não deixa de elogiar os méritos do método experimental e crítico “os filósofos muito indolentes, pouco curiosos para buscar os meios de aprender, [que] gostam de argumentar melhor do que de ver” e preferem balançar “palavras obscuras” e “sistemas desgastados” em vez de consultar a natureza. Porém, “na filosofia você tem que examinar tudo³⁴, combinar tudo, fazer todas as suposições e *não ter medo de nada*”.³⁵ O que, talvez, suscite alguma preocupação... Tomando, então, como modelo as experiências do isolamento infantil destinadas a resolver a questão da origem das línguas, Mérian imagina a criação de um “seminário cego artificial”, em tomar os filhos desde o berço e criá-los “nas trevas profundas até a idade da razão” (p. 180). Mérian, então, descarta os

33 Hans Blumenberg, *La légitimité des temps modernes*, p. 471.

34 Mérian, *Sur le problème de Molyneux*, éd. Francine Markovits : Paris, Flammarion, 1984, [Huitième mémoire] p. 178.

35 *Ibid.*, p. 180.

escrúpulos morais que poderiam frustrar seu projeto. Àqueles que repugnavam “sacrificar [crianças] a experimentos metafísicos”, Mérian responde que “[seu] projeto é dirigido a filósofos apaixonados pela Ciência, que sabem que só se chega ao grande “atropelando preconceitos populares” (p. 183). Não bastaria ir à procura das crianças-cobaias nos orfanatos e, principalmente, nas ruas das grandes cidades onde abundam “esses objetos de nojo e de pena, essas crianças seminuas, mal cobertas por trapos miseráveis, repletas de vermes, criadas na ociosidade e na patifaria, essas crianças maléficas e aleijadas, até mesmo, muitas vezes, cegadas irremediavelmente por monstros que se autodenominam seus pais” (p. 184)?

Acima de tudo, o que, segundo Mérian, deve isolar seu projeto experimental de qualquer condenação moral é que a experiência será na realidade o laboratório de um homem novo e aperfeiçoado. Tornar os filhos temporariamente cegos não é negar o homem, é apenas libertar-se de um preconceito que considera o homem imperfeito. “Estou tão longe de acreditar”, acrescenta Mérian, “que é inútil ser educado como proponho, que, ao contrário, pouco conheço de *educação* que eu preferiria a esta” (p. 184). O termo escolhido por Mérian é obviamente crucial. O que permite, aos olhos de Mérian, que o isolamento da criança e a manipulação experimental do seu ambiente sejam, *ao mesmo tempo*, a melhor educação que elas possam receber, e que essa experiência suprima as propriedades que são de sua “natureza atual”, como diria Rousseau, e permitir o desenvolvimento de potencialidades humanas *a priori* inimagináveis. Não podemos, portanto, acusar essa experiência de ser um crime contra a na-

tureza, pois, na decomposição e recomposição que opera na criança, cria possibilidades que, claro, vão além do observado, mas apenas seguem a ordem racional da natureza no homem a fim de conduzi-la ao mais alto grau de aperfeiçoamento. O seminário para cegos irá, portanto, treinar pessoas a desenvolverem habilidades manuais incríveis: “Que escola para formar mecânicos, escultores, artistas de todos os tipos!” (p. 186). Mas também aptidões ainda mais notáveis para a verdadeira filosofia: “Vejo, ainda, a formação de físicos, naturalistas, geômetras de primeira linha e, acima de tudo, filósofos livres dos mil preconceitos que absorvemos desde nossa infância” (p. 186).

Mais ainda do que a *Lettre sur le progrès des sciences* (Carta sobre o Progresso das Ciências), de Maupertuis, a oitava Memória de Mérian aparece como o manifesto de uma filosofia de absoluta curiosidade.³⁶ Em Mérian, como em Maupertuis e muitos outros filósofos do Iluminismo, tais apelos à experimentação visam quebrar a estrutura estreita dos preconceitos e fatos observáveis e mostrar ao leitor o que a Ciência agora lhe permite esperar. Estamos, aqui, no cerne de uma fantasia pygmalionesca

36 Todo o discurso de Mérian deve ser posto no contexto epistemológico descrito por Grégoire Chamayou em *Les Corps vils : expérimenter sur les êtres humains aux XVIIIe et XIXe siècles*, Paris, La Découverte, 2008. É na esteira desse desejo coletivo e historicamente situado de uma passagem ao ato que é indubitavelmente necessário incluir/compreender também as experiências do Doutor Guillié, no princípio do século X. Ver Zina Weygand « De l’expérience de Cheselden (1728) aux expériences du docteur Guillié sur l’ophtalmie contagieuse (1819-1820) : les diverses modalités de l’utilisation de l’aveugle-né comme lieu de la preuve, au XVIIIe et au XIXe siècles » (Da experiência de Cheselden (1728) às experiências do Doutor Guillié na oftalmia contagiosa (1819-1820): as várias modalidades do uso da criança cega como lugar de prova, Séculos XVIII e XIX), *Histoire des sciences médicales* (História das ciências médicas), t. XXXIV, n.º 3/2000, p. 295-304 (Agradeço a Marion Chottin por esta sugestão).

ou prometeica, que leva diretamente à figura mítica do cientista encarnado Por Victor Frankenstein no romance de Mary Shelley (1818). Mas podemos também pensar em Sade. Em *Justine ou les Malheurs de la Vertue*, o canalha do cirurgião Rodin justifica sua prática de vivissecção em termos que ressoam como uma paródia áspera dos discursos de Maupertuis e Mérian: “É odioso que considerações fúteis interrompam assim o progresso da ciência; Será que grandes homens se deixaram cativar por correntes tão desprezíveis? E quando Michelangelo queria fazer um Cristo ao natural, havia consciência de crucificar um jovem e copiá-lo nas suas angústias? Mas quando se trata do progresso de nossa arte, não se tem necessidade de ser por esses mesmos meios! E quanto menos dano há em proporcioná-los! É um assunto sobre sacrificar um para salvar um milhão; devemos balançar a esse preço?”³⁷ No artigo ANATOMIE da *Encyclopédie*, Diderot não propõe, em nome do avanço da ciência, dissecar publicamente os condenados à morte nesses anfiteatros anatômicos cuja voga foi noticiada no Iluminismo? Porque “de qualquer maneira que você olhe para a morte de um vilão, seria tão útil para a sociedade no meio de um anfiteatro quanto em um cadafalso; e essa tortura seria pelo menos tão terrível quanto qualquer outra”.³⁸

Os projetos experimentais de Maupertuis e Mérian, em sua ingenuidade perturbadora e na sua cegueira para a desumanidade científica do

37 Sade, *Justine ou les Malheurs de la vertu*, dans Œuvres, éd. Michel Delon, Paris, Gallimard, 1995, t. II, p. 218.

38 Diderot, Article ANATOMIE, (*Ordre encycl. Entend. Raison, Philosophie ou Science, Science de la nat. Physiq. générale, particul. Zoologie, Anatomie simple & comparée.*), vol. I (1751), p. 409.

futuro que desenham, permitem apreender o Iluminismo como o momento histórico em que a Ciência se viu investida de um valor novo e verdadeiramente mítico, revelando tantas perspectivas radiantes quanto desvios perturbadores.

A recusa em violentar a natureza (resistências “órficas”)

Não devemos reduzir o Iluminismo a esse momento emblemático de celebração da violência prometeica contra a natureza. Um poderoso movimento “órfico” também trabalha nesse período em profundidade, convidando-nos a respeitar os segredos de uma natureza sagrada e a nos contentar em admirar o espetáculo. Que o desvelamento fontenelliano das “máquinas da Ópera” pudesse ter, em particular, constituído um gesto de violência simbólica difícil de aceitar para quem defende a sacralização da natureza, isso é demonstrado, em particular, pelo prefácio do padre Pluche em *Spectacle de la nature* (1732), um diálogo educacional que teve muitas reedições ao longo do século XVIII. Ainda que as Entretiens também sejam uma fonte óbvia de inspiração para Pluche, ele se preocupa, nesse ponto crucial, em distinguir polemicamente seu projeto apologético do empreendimento fontenelliano, reafirmando uma pedagogia do óbvio e uma desconfiança do no que diz respeito a qualquer ambição prometeica: “Pretender penetrar nas profundezas da Natureza, querer recordar os efeitos às suas causas especiais, querer compreender o artifício e o jogo das fontes e os menores elementos de que são compostas essas fontes, é

algo ousado e de sucesso muito incerto. [...] Para nós, acreditamos que é melhor nos atermos à decoração exterior deste mundo e ao efeito das máquinas que formam o espetáculo. Somos admitidos. Podemos até ver o que foi feito apenas para despertar nossa curiosidade. Mas felizes com um desempenho que preenche suficientemente nossos sentidos e nossa mente, não há necessidade de pedir que a casa de máquinas seja aberta para nós.”³⁹ Enquanto a metáfora das máquinas da ópera foi, com Fontenelle, como vimos, uma forma de secularizar o antigo motivo cristão do *theatrum mundi*, o padre Pluche opera, em suma, uma reapropriação cristã da metáfora da ópera, de uma perspectiva apologética. Em *Spectacle de la nature*, a chamada à visão é acompanhada por uma renúncia à busca das causas. Embora a curiosidade desempenhe um papel importante nisso, nunca aparece como um puro desejo de saber, mas apenas como um prelúdio à procura de Deus. Combinando o cuidado na observação da natureza e a humilde recusa de qualquer tentação prometeica em elucidar seus mistérios, Pluche oferece o modelo exemplar de uma atitude órfica que, como atesta o considerável sucesso de sua obra, também deixou sua marca no século do Iluminismo.

Mas, no século XVII, o campeão mais eloquente da atitude órfica para com a natureza foi, sem dúvida, Rousseau. Na terceira carta a Malesherbes, Rousseau revela que os êxtases experimentados na floresta de Montmorency são a seus olhos superiores aos que teria experimentado se tivesse tido a oportunidade de “desvendar todos os mistérios da natureza”.

39 Abbé Pluche, *Le Spectacle de la nature ou Entretiens sur les particularités de l'histoire naturelle*, Paris, 1732, p. IX-X.

Isso quer dizer que em Rousseau, “o sentimento⁴⁰ subjetivo da totalidade toma o lugar do desvelamento objetivo da natureza e de suas leis”.⁴¹ Esse é, de fato, o princípio da grande ruptura de Rousseau com Diderot e os enciclopedistas. O ataque a D’Alembert em *Lettre sur les spectacles* visa, também, para além da polêmica sobre o teatro, o diretor de uma companhia que, tendo por objetivo desvendar todos os segredos das ciências e das artes, luta para tornar a natureza visível por completo. No entanto, é ainda mais importante, aos olhos de Rousseau, respeitar o véu da natureza, pois a violência exercida contra ela para arrancá-la é precisamente o que põe o homem fora da natureza e leva à catástrofe. Não é, porém, por falta de ter recebido dela os mais claros avisos providenciais, dissuadindo-os de usar de violência contra ela e de cometer esta falta fatal, como explica Rousseau em *Discours sur les sciences et as arts*: “O espesso véu com que [a sabedoria eterna] cobriu todas as suas operações parecia nos advertir suficientemente que não nos destinava a pesquisas inúteis. Mas há alguma de suas lições que aprendemos a tirar proveito ou que passamos despercebidos impunemente? Povos, saibam, portanto, uma vez que a natureza quis protegê-los da ciência, como uma mãe que arranca uma arma perigosa das mãos de seu filho; que todos os segredos que ela esconde de vocês são dos tantos males que ela lhes protege”.⁴² Voltando a uma crítica que já

40 Rousseau, *Lettre du 26 janvier 1762 à M. de Malesherbes*, OC, éd. B. Gagnebin et R. Osmont, Paris, Gal-limard, 1959, t. 1, p. 1141.

41 Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l’obstacle*, Paris, Gallimard, 1971 [1957], p. 99.

42 Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, *Œuvres complètes*, t. III, éd. B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, 1964 p. 15.

háviamos encontrado em Ovídio e Sénèque, Rousseau não cessa de deplorar a fatalidade que levou os homens a não se limitarem aos frutos que a natureza generosamente espalhou na superfície da terra e que os empurrou a penetrar em suas entranhas para extrair dolorosamente os minérios. Ora, observa Rousseau em *Discours sur l'origine de l'inégalité* (Discurso sobre a origem da desigualdade), “pode-se ainda atribuir essa descoberta a algum incêndio acidental, pois as minas se formam apenas em lugares áridos e desprovidos de árvores e plantas, de modo que se poderia dizer que a natureza se preocupou em nos roubar esse segredo fatal”.⁴³ Muito mais tarde, em *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Rousseau retorna a esse triste enigma: “O reino mineral nada tem em si de amável e atraente; suas riquezas encerradas no seio da terra parecem ter sido mantidas longe dos olhos dos homens para não tentar sua ganância”. Portanto, é totalmente errado que o homem comece a “cavar nas entranhas da terra para buscar em seu centro, arriscando sua vida e à custa de sua saúde bens imaginários em vez de bens reais que ela lhe ofereceu quando ele soube gozar”.⁴⁴ Ao privar-se do espetáculo da natureza, substituindo-o pelo terrível espetáculo das minas, o homem não apenas desfigura a natureza, mas exerce sobre ela uma violência que leva à perversão da sociedade desnaturada.

Em vez de ficar atento à natureza e às suas leis, o homem vai, gradativamente, posicionando-se em uma relação de exterioridade com ela, e acaba por tratá-la como “um material inerte, que se decompõe à vontade

43 *Discours sur l'origine de l'inégalité*, OC 1, p. 202.

44 Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire*, 7^e Promenade, *Œuvres complètes*, t. I, p. 1066.

porque que é feito apenas de partes externas umas às outras, e que o homem pode usar de acordo com seus fins”.⁴⁵ Rousseau deplora tanto o estudo farmacêutico das plantas que as esmaga no pilão, quanto a química dos materiais e suas “dolorosas e caras experiências”, “trabalho triste e cansativo” que dá ao homem a ilusão de ter “penetrado em todas as grandes operações da natureza para ter, talvez, encontrado, por acaso, algumas pequenas combinações de arte”.⁴⁶ Deplora ainda mais o estudo dos animais que nos obriga a “estudá-los mortos, despedaçá-los, desossá-los, procurar despreocupadamente nas suas entranhas palpitantes”, nos anfiteatros anatómicos em quais Diderot, como vimos, elogiou os méritos, até mesmo, para a instrução de meninas, e que despertam o nojo de Rousseau: “que aparelho horrível um anfiteatro anatômico, cadáveres fedorentos, carne salivante e lívida, sangue de intestinos nojentos, esqueletos horríveis, vapores pestilentos”.⁴⁷ A ciência experimental parece, assim, a Rousseau, o cúmulo da violência contra a natureza, que é ao mesmo tempo o sinal e a origem de um desvio da razão e de uma desnaturação do homem.

Em direção a outro modo de ação sobre a natureza?

No entanto, devemos ter o cuidado de não reduzir Rousseau a uma figura “pré-romântica” que o levaria a situá-lo em uma relação de total exterioridade com o Iluminismo. Ao contrário, a complexidade e

45 Catherine et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Champs Flammarion, 2011, p. 90.

46 Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire*, 7e Promenade, OC I, p. 1067.

47 *Ibid.*, p. 1068.

ambivalência de sua atitude para com a ciência manifestam o quanto é mais apropriado posicioná-la em uma relação de “exclusão interna” (para desviar a fórmula de Lacan) no seio do Iluminismo. Não só a cultura científica de Rousseau era considerável, mas ele não era, de forma alguma, insensível ao assombro que seus contemporâneos sentiam diante da ciência, nem mesmo alheio à tentação “prometeica” em que as mais diversas experiências eram suscitadas. Isso fica evidenciado, antes de tudo, pelo entusiasmo despertado nele desde muito cedo, em junho de 1737, pelas pequenas experiências de um professor de física em Chambéry, a ponto de incitá-lo a fabricar uma tinta da simpatia, não sem induzir a um fracasso amargo: a reação química, mal controlada, explodiu em seu rosto: “Fiquei cego por mais de seis semanas; e, assim, aprendi a não me envolver na física experimental sem conhecer os elementos”.⁴⁸ Mais tarde, em 1743, juntou-se ao público do célebre químico Rouelle, no Jardim do Rei, e apaixonou-se pela química a ponto de escrever um vasto tratado, as *Institutions chimiques* (Instituições químicas), que testemunha informações de primeiro plano e uma reflexão muito aprofundada. Muito mais tarde, em 1764, a terceira de suas *Lettres écrites de la montagne* (Cartas escritas da montanha), dedicada a uma reflexão crítica sobre os milagres que são suficientes para provar o pleno pertencimento de Rousseau à filosofia do Iluminismo, ele celebra “coisas muito extraordinárias” que podem ser para quem se dedica à química: “O estudo da natureza traz aí novas descobertas todos os dias [...]. A curiosa química tem transmutações, precipi-

48 Rousseau, *Les Confessions*, OC I, p. 218.

tações, detonações, explosões, fósforos, piróforos, terremotos e mil outras maravilhas que faz as pessoas que os assistiram assinarem mil vezes”.⁴⁹

Rousseau, portanto, de forma alguma compartilha dos pressupostos teológicos e antifilosóficos do padre Pluche. Não há relutância de princípio da parte dele em ter a “casa das máquinas aberta para nós”. As *Institutions chymiques* nem mesmo hesitam em retomar e desenvolver a metáfora fontenelliana das “máquinas da Ópera”: “Ouço todos os homens elogiarem a magnificência do espetáculo da natureza, mas encontro poucos que sabem como vê-lo. Em nossos teatros de ópera [...] todos dão atenção a um determinado objeto; raramente há alguém que julga o todo em todas suas partes reunidas e comparadas. É o que acontece de modo ainda mais comum no Teatro da Natureza [...], se cada parte, que tem apenas uma função particular e relativa perfeição, é capaz de encantar com espanto e admiração aqueles que as consideram como deveriam ser, assim, aqueles que conhecessem as relações de todas as partes poderiam julgar a harmonia geral e o mecanismo da máquina como um todo”.⁵⁰ Longe de pleitear apenas um conhecimento puramente visual, intuitivo, imediato da natureza, Rousseau pede também um conhecimento experimental, laborioso, até técnico, pouco distante daquele que Diderot celebra em *l'Interprétation de la nature e Encyclopédie*. Certamente não é uma questão de pretender penetrar na essência absoluta dos fenômenos, mas Rousseau, no entanto, mostra sua admiração por um químico como Beccher, que “iluminado

49 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC III, p. 739.

50 Rousseau, *Institutions chymiques*, éd. Bruno Bernardi et Bernadette Bensaude-Vincent, Paris, Fayard, 1999, p. 57-58.

pela tocha da experiência, ousou penetrar os percursos mais secretos da natureza: a sua grande iluminação, apoiada por um gênio verdadeiramente filosófico, permitiu-lhe encontrar a mais bela e mais completa teoria que já se imaginou sobre a constituição e composição dos corpos naturais”.⁵¹

Diríamos que essas considerações permanecem marginais em Rousseau? Melhor considerar que nos convidam a ser sensíveis a um aspecto fundamental de suas obras mais famosas. Começando com *Émile*. Porque com Rousseau o projeto educativo é indissociável de um questionamento antropológico que envolve observação e experimentação, e essa conjunção é tão essencial que já se manifesta em *Nouvelle Héloïse*, quando Julie explica que para criar os filhos, ela se impõe um método educacional relacionando-se “exatamente com os dois objetos que ela propôs, a saber, permitir o desenvolvimento natural das crianças e estudá-lo”.⁵² A fórmula lança luz sobre o projeto duplo de *Émile*: educacional e antropológico. Porque não há dúvidas sobre a natureza exata desse estudo que Julie propõe a si mesma, que lhe dá acesso aos segredos mais bem guardados da natureza: “é assim”, diz ela, que o [caráter original de nossas crianças] se desenvolve diariamente aos nossos olhos sem reservas, e que podemos estudar os movimentos da natureza até seus princípios mais secretos”.⁵³

A dimensão especificamente experimental de *Émile* decorre de um questionamento antropológico que une intimamente o segundo *Discours* e *Émile*. Isso é evidenciado em particular por um parágrafo da primeira

51 Rousseau, *Institutions chimiques*, p. 19.

52 Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, V, 3, OC II, p. 583.

53 *Ibid.*, p. 584.

versão de *Émile*: “Se o homem foi constituído por seu autor como deveria ser, o que ele recebe da natureza é melhor do que aquilo que recebe dos seus semelhantes. Esse preconceito parece legítimo, é a experiência que irá confirmá-lo ou destruí-lo. Mas como fazer essa experiência? Muitas vezes tenho refletido sobre o método que se deve empregar para conduzir esse experimento. [...] Posicionemo-nos no lugar de quem quer tentá-lo e procuremos”.⁵⁴ Essas linhas refletem muito claramente um desenvolvimento famoso no prefácio do segundo *Discours*: “... Não é uma tarefa pequena separar o que é original e artificial na natureza atual do homem. [...] Uma boa solução para o seguinte problema não me pareceria indigna de Aristóteles e Plínio de nosso século. *Quais experiências seriam necessárias para conhecer o homem natural; e quais são os meios de fazer essas experiências no seio da sociedade?* Longe de tentar resolver este problema, creio ter refletido sobre o assunto o suficiente para ousar responder de antemão que os maiores filósofos não serão muito bons em conduzir esses experimentos, nem os soberanos mais poderosos em realizá-los”.⁵⁵ Vemos aqui como Rousseau está muito perto de oferecer uma experiência de isolamento infantil como aquela imaginado por Maupertuis e tantos outros filósofos na Idade do Iluminismo. Como destacou Bruno Bernardi, “o caminho percorrido pelo segundo *Discours* consiste na substituição das experiências de pensamento por experiências *materialmente* impossíveis

54 Rousseau, *Émile (manuscrit Favre)*, OC IV, p. 1269 (note a de la p. 59). C’est moi qui souligne.

55 Rousseau, *Discours sur l’origine de l’inégalité parmi les hommes*, éd. J. Starobinski, Paris, Gallimard, 1969, p. 53-54 (sublinhado no original).

de realizar”.⁵⁶

Mas, para além dessa tentação experimental, que mostra como seria redutor confinar Rousseau a uma atitude puramente órfica, o interesse da obra de Rousseau é indicar a possibilidade de uma terceira via. Rousseau não pensa que poderemos retornar à idade de ouro de um estado de natureza. Não podemos voltar atrás e suprimir o progresso das ciências e das artes, mesmo que tenha resultado em depravação e desnaturação. Mas é aperfeiçoando a arte que podemos ser capazes de “reparar os males que a arte causou à natureza” (*Du contrat social* [Sobre o contrato social]). Rousseau se esforça para pensar em esquemas de ação sobre a natureza que parecem indicar a possibilidade de formar sociedade com a natureza. Pensaremos em particular no famoso jardim que Julie cria para si mesma, em *La Nouvelle Héloïse*, e que ela chama de Élysée. Julie afirma, nesses termos, o princípio-chave que presidiu ao desenvolvimento do jardim: “A natureza fez tudo, mas sob minha direção, e não há nada lá que eu não ordenei”.⁵⁷ Fórmula notável que inverte o axioma baconiano (“não se comanda a natureza senão obedecendo-a”) e estabelece as regras de uma *arte do natural*, recusando-se certamente a qualquer subjugação da natureza, mas a obrigando a permanecer em um recinto preservado e criar condições para força-la a usar livremente seus encantos. Certamente não se trata de explorar ou desnaturar, mas de cuidar, manter, cercar com sua proteção uma natureza que cresce e se desenvolve. No entanto, essa arte

56 B. Bernardi, « Pourquoi la chimie ? Le cas Rousseau », *Dix-huitième siècle*, no 42, 2010, p. 442. (grifos nossos).

57 *Nouvelle Héloïse* IV.11, OC II, p.89.

do natural não está reservada ao Elysée de Julie. Toda a doutrina pedagógica da “educação negativa” que desenvolve em *Émile* pode ser definida com precisão por essa arte do natural que se recusa a “corrigir a natureza”, mas cria condições artificiais para que a natureza, na criança, possa desenvolver livremente, abrigada da corrupção social. Assim como no jardim de Julie, o abandono de *Émile* na natureza é apenas uma aparência: como no Elysée, a natureza faz tudo, mas sob a direção de seu governante.

Assim, entre a aspiração prometeica de manipular a natureza, posicionando-a em uma relação de controle e dominação, e a aspiração órfica que deseja se ater a uma abordagem contemplativa e se abster de levantar o véu da natureza, Rousseau parece indicar a possibilidade de uma espécie de terceira via. Entre o baconiano, que manipula a natureza e a põe em uma relação de controle e dominação, e aquele que, como padre Pluche, a contempla sem tocá-la, Julie encarna outro caminho que consiste em fazer com ela, ou seja, em fazer sociedade com a natureza. Os jardins de Julie, como sua pedagogia, não são prometeicos, não são concebidos como subjugações da natureza, como produto de uma tirania do conhecimento e da ação exercida sobre uma natureza “que gosta de se esconder”. Segundo o aforismo de Heráclito. Mas também não são puramente órficos: ele respeita o véu da natureza e o atrai para exibir seus encantos. A sedução está a meio caminho entre a violência e a gentileza. O jardim de Julie, como sua pedagogia, indica a possibilidade de uma sedução harmoniosa da natureza, basicamente oferecendo a imagem onírica de uma metamorfose completa da natureza e da cultura simultaneamente.

O século do Iluminismo atesta, portanto, que a aspiração prometeica e a aspiração órfica não são necessariamente excludentes, e testemunham, em particular com a figura de Rousseau, um esforço singular para pensar em esquemas de ação que não cairiam sob um prometeísmo demiúrgico.

Que esta breve exploração das ambivalências da cultura da curiosidade, tal como se desenvolveram no século XVIII, possa convencer da necessidade, para usar as palavras de Michel Foucault, de não quebrar “o fio que pode nos ligar à Aufklärung”⁵⁸, Efetivamente ainda somos os herdeiros dessas Luzes. É preciso também considerar essa herança, sublinha novamente Michel Foucault, “não certamente como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo um corpo permanente de saberes que se acumulam”, mas sim como uma atitude, “um ethos filosófico” que convida a uma crítica permanente de quem somos e de nosso ser histórico.

58 Foucault M., « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Le magazine littéraire*, 1984, en ligne, <http://foucault.info/documents/whatIsEnlightenment/foucault.questcequeLesLumieres.fr.html>.