

# SENSAÇÕES FORTES, AÇÕES ENÉRGICAS: A IDEIA DE DOR COMO MOVIMENTO VIOLENTO DOS CIRENAICOS A DIDEROT <sup>1\*</sup>

*STRONG SENSATIONS, ENERGETIC ACTIONS: THE IDEA OF PAIN AS A VIOLENT MOTION FROM THE CYRENAICS TO DIDEROT*

Clara Castro

*Universidade Federal do Paraná (UFPR)*

clara.castro@ufpr.br

## **Resumo**

Este artigo estuda a história da ideia de dor entendida como movimento violento. A escola cirenaica parece ter sido a primeira a propor o prazer como um movimento suave e a dor como um movimento brusco. Na escola do Jardim, essa noção se desenvolve com a física corpuscular de Epicuro. No século XVII, o atomismo epicurista será retomado por Gassendi e disseminado, no século XVIII, sobretudo na obra de autores materialistas, como Diderot e d'Holbach. Essa questão parece estar mais bem desenvolvida na obra de Diderot, mas encontramos uma base mais sistemática tanto em d'Holbach quanto em Buffon. O objetivo deste trabalho é examinar a tradição da relação entre o movimento brusco e as sensações fortes, que culminará, no século XVIII, numa apologia das grandes paixões como as únicas capazes de conduzir a ações enérgicas, ou seja, a grandes ações.

**Palavras-chave :** Dor; movimento violento; energia; sensações fortes; grandes paixões; grandes ações.

## **Abstract**

This article discusses the history of the idea of pain understood as violent motion. The Cyrenaics seem to have been the first to propose pleasure as a smooth motion and pain as rough motion. Still in the Antiquity, this notion is developed with the corpuscular physics of Epicurus. In the 17th century, epicurean atomism will be reconsidered by Gassendi, and it will be popular in the 18th century, especially in the work of materialist authors such as Diderot and d'Holbach. This question seems better developed in Diderot's work, but we find a more systematic basis in both d'Holbach and Buffon. The aim of this article is to examine the relationship between rough motion and strong sensations, which culminate, in the 18th century, in an apology of great passions as the only ones capable of leading to energetic actions, that is, to great actions.

**Keywords:** Pain; violent motion; energy; strong sensations; great passions; great actions.

---

<sup>1\*</sup> Recibido el 24/06/2019. Aprobado el 18/03/2020. Publicado el 01/07/2020.

Castro, C. (2020). Sensações fortes, ações enérgicas: a ideia de dor como movimento violento dos cirenaicos a Diderot. *Siglo Dieciocho*, I, 99-118.

Em 1984, Michel Delon publica o artigo “A beleza do crime”, no número 661 da revista literária *Europe*. Neste texto, ele mostra que a teorização do prazer, suscitado pela apreciação estética do crime ou de grandes catástrofes, não se origina em Sade, como em geral pensamos, mas já está bastante desenvolvida na obra de Diderot. Quatro anos mais tarde, ele retoma e desenvolve essa hipótese no quarto capítulo, “Paixões e paroxismos”, de sua tese de doutorado: *L'idée d'énergie au tournant des Lumières* (Delon, 1988: 381-9). O capítulo começa (Delon, 1988: 349) com a primeira frase do primeiro fragmento dos *Pensamentos filosóficos* (1746) de Diderot (2010: 3): “Declama-se sem fim contra as paixões”. Tal defesa, não somente das paixões, mas sobretudo das paixões fortes, como evidenciará a continuidade dos *Pensamentos*, sai da pena de um jovem Diderot deísta. Estamos um pouco longe do Diderot maduro e ateu do *Sonho de d'Alembert* (escrito em 1769). Por certo, o ateísmo ainda não se adequava à filosofia de Diderot. Nesta, contudo, já havia lugar para a apreciação das grandes paixões humanas como uma manifestação da continuidade da energia da natureza nas ações do indivíduo (Delon, 1988: 349). À força de externalizar essa energia humana, seja por ações no mundo sensível ou por representações destas na arte, os diques da moral acabam sendo extrapolados. A consequência de relacionar a genialidade do ser humano com a energia da natureza será não somente um caminho em direção ao ateísmo e a uma certa tolerância moral, mas também um deslizamento à admiração do crime.

Como bem nota Delon (1988: 349-366), Diderot não é de modo algum o único no século XVIII a se encantar com paixões intensas que coexistem num perigoso limite com a dor e a imoralidade. No décimo quinto capítulo, da primeira parte do *Sistema da natureza* (1770), d'Holbach (2008: 191) constata: o homem “prefere frequentemente sofrer a nada sentir”. Essa preferência pela dor, que pode parecer curiosa num tratado filosófico, pressupõe a valoração das sensações intensas. Buffon (1749-1804: 42), na sua *História natural* (1749-1804), e Condillac (1784: 25), em seu *Tratado das sensações* (1754), também haviam sugerido que a dor não consiste no oposto do prazer, mas sim na consequência inevitável da sua maximização. Embora Condillac (1784: 119) pregasse a fuga da dor e a busca do prazer como o princípio determinante de todas as ações humanas, ficava implícita a ideia de que, aquele que desejasse um prazer mais forte, deveria consentir com alguma dose de dor (Condillac, 1784: 25).

Mas de onde surgiu a ideia de relacionar as paixões fortes e eventualmente a dor à energia? Se essa ideia não é original de um Sade, tampouco podemos atribuí-la a Diderot. Primeiramente, é preciso levar em conta que a energia, do ponto de vista da matéria, nada mais é do que o movimento que lhe é essencial (Delon, 1988: 157; Belaval, 2003: 13). Ela se define,

portanto, em oposição ao repouso (Chouillet, 1973: 11-12). Este último, convém sublinhar, pode ser um conceito abstrato ou mesmo uma ilusão de ótica, mas não existe num mundo sensível onde a matéria tem como essência o movimento (Delon, 1988: 158-62; Belaval, 2003: 335-6). A inércia não se mostra, desse modo, como repouso de fato, mas sim como uma força derivada da energia (Chouillet, 1973: 12). Quer dizer, trata-se de uma forma de energia mais fraca, de um movimento mais lento ou mesmo invisível, porém ainda assim movimento: “A inércia é uma energia refreada”, diz Delon (1988: 163), e não uma negação da energia. Ou ainda, como explica Chouillet (1984, 19), “a energia é uma força universal; comum a todos os seres, mas mais ou menos liberada ou refreada segundo o caso”. Logo, ação e passividade consistem em formas otimizadas/liberadas ou minimizadas/degradadas de energia (Chouillet, 1973: 13; 1984: 19), em cuja origem estão movimentos mais abruptos ou mais lentos.

A energia, quando otimizada, pode se manifestar de vários modos diferentes. Independentemente, porém, da categoria de energia em jogo – a energia moral do grande herói, a material do grande todo da natureza, a estética das obras de arte (Delon, 1984: 75; 1988: 383), a afetiva das grandes paixões ou ainda a imoral do grande vilão –, há sempre um movimento intenso implicado. Pode ser o movimento dos elementos da alma e/ou do corpo do sujeito, dos elementos dos objetos com que ele se relaciona ou dos elementos do grande todo da natureza. Pode ser até, mais precisamente, o movimento do diafragma ou das fibras do feixe, como dirá Diderot (1875-1877: 332, 352-8, t. 9) nos *Elementos de fisiologia* (escrito em 1769). Pouco importa. O fato é que, se há energia liberada, algum tipo de movimento mais forte deve ocorrer.

Se nos debruçarmos sobre a relação desse movimento mais forte com as sensações, veremos que ele se liga, a princípio, à dor e não ao prazer. Isso já aparece claramente na escola do Jardim e, antes desta, na escola Cirenaica. O objetivo deste artigo é justamente investigar as origens, na Antiguidade, e o desenvolvimento, na Idade Moderna, da ideia de dor como movimento violento. Veremos que ela desembocará tanto no elo entre sensações fortes e ações enérgicas, quanto no extrapolamento desta relação à admiração do crime. Abordaremos, num primeiro momento, os antecedentes físicos dessa ideia nas escolas Cirenaica, do Jardim e no epicurismo moderno disseminado pelo *Resumo da filosofia de Gassendi* (1678) de Bernier. Num segundo momento, examinaremos o problema do ponto de vista da fisiologia e da psicologia do século XVIII, por meio da obra de dois naturalistas: a *História natural* de Buffon e o *Sistema da natureza* de d'Holbach. Por fim, nosso foco recairá nas questões estéticas e morais, com uma análise mais extensa de passagens dos *Pensamentos filosóficos*, das cartas a Sophie Volland e dos *Salões* de Diderot. O ponto de partida desta investigação foram as análises de Delon na *Ideia de energia* e no artigo “A beleza do crime”. Logo, boa parte das passagens estudadas aqui já foram suscitadas por Delon. Nosso intuito é contribuir ao debate, colocando-as face ao problema mais

Castro, C. (2020). Sensações fortes, ações enérgicas: a ideia de dor como movimento violento dos cirenaicos a Diderot. *Siglo Dieciocho*, I, 99-118.

específico do movimento violento, relacionando-as, assim, a uma tradição de pensamento que remonta aos cirenaicos.

## I. O movimento rugoso na escola cirenaica e no epicurismo antigo e moderno

Toda essa história parece então começar com a noção de prazer entendido como sensação suave e de dor, como sensação forte. Conforme Jackie Pigeaud (2010: XLI), foram os primeiros cirenaicos que definiram o prazer “como um movimento leve” e a dor “como proveniente de um movimento violento”. O par determinante das ações humanas, prazer e dor, que em geral atribuímos a Condillac, seria também originário de Aristipo de Cirene, segundo o qual todos os entes vivos procuram o prazer e fogem da dor (Pigeaud, 2010: XLI). Ao falar da escola cirenaica no capítulo oito do segundo livro de seu *Vidas, doutrinas e sentenças dos filósofos ilustres*<sup>2</sup>, Diógenes Laércio explica que o prazer é um “movimento liso”<sup>3</sup> e o sofrimento, “rugoso”<sup>4</sup>. Todos os seres vivos buscam o primeiro e rejeitam o segundo (Laércio, 1975: 165, II, 8, § 87), de modo que o prazer seria tanto o princípio da ação como seu fim último. Princípio, porque temos uma inclinação natural ao prazer desde a nossa infância, sem que seja necessário um trabalho antecedente da vontade ou da razão. Fim, porque procuramos o prazer por ele mesmo e, uma vez obtido, não procuramos mais nada além dele (Laércio, 1975: 165-167, II, 8, § 87-88).

Não se trata aqui, entretanto, de um prazer sem movimento como o prazer catastrófico em Epicuro – aquele que consiste na simples supressão das dores, resultando numa ausência de perturbação da alma e do corpo (Laércio, 1975: 165, II, 8, § 87). Muito pelo contrário. Para os cirenaicos, os estados de puro alívio nem mesmo consistem num prazer, mas sim num mero estado de inércia, como “de alguém que dorme” (Laércio, 1975: 169, II, 8, § 89). A ataraxia e a aponia não configuram, portanto, um movimento como o prazer cinético. Este sim, sendo especificamente do corpo, é o único reconhecido pelos cirenaicos (Laks, 2007: § 10). Movimento liso se refere então a mudanças naturais à constituição do corpo, sem resistência

---

<sup>2</sup> Usamos a tradução de Bollack (1975: 165-175). Ver também a tradução de Laks (2007: § 8).

<sup>3</sup> Ou suave. No contexto: calmo, pacífico, sereno. “Lisse”, conforme a tradução de Bollack (1975: 165). “Smooth”, conforme Tsouna-McKirahan (2004: 9-10). No original: “λείαν κίνησιν” (Laércio, 1975: 164, II, 8, §86).

<sup>4</sup> Ou áspero. No contexto: violento, rude, irascível, cruel. “Rugueux”, segundo Bollack (1975: 165). “Rough”, segundo Tsouna-McKirahan (2004: 9-10). No original: “τραχείαν κίνησιν” (Laércio, 1975: 164, II, 8, §86).

deste; rugoso, a alterações violentas à natureza do corpo, que oferece uma resistência (Tsouna-McKirahan, 2004: 10).

Os cirenaicos também já levavam em conta que, por um lado, alguns podem não escolher o prazer por perversão (Laércio, 1975: 169, II, 8, § 89) e, por outro, pode-se ter prazer na apreciação estética da dor. Daí uma diferenciação entre o prazer, suscitado por lamentações representadas, e a dor, incitada por lamentações reais (Laércio, 1975: 171, II, 8, § 90). Da mesma maneira, já percebiam que o prazer era indiferente a valores morais (Laks, 2007: §10). As diferentes intensidades das sensações eram classificadas numa gradação crescente: primeiro vinham os prazeres mentais, tidos como os mais suaves; em seguida, os do corpo; depois, as dores mentais; e, por fim, as corpóreas – as mais intensas (Laércio, 1975: 171, II, 8, § 90; Laks, 2007: §11; Tsouna-McKirahan, 2004: 18). Eusébio de Cesareia, na sua décima quarta *Preparação evangélica*, conta que o neto de Aristipo descrevia a gradação dos estados sensitivos por meio de uma comparação com o movimento do mar ou do ar: a dor era como uma “tempestade sobre o mar”; o prazer, como “a onda doce” ou “um bom vento” ou ainda “um movimento suave”; e a ausência de dor e de prazer, como “um mar de óleo” (*apud* Laks, 2007: epígrafe).

Apesar dos desacordos quanto ao estado catastemático, a teoria do prazer em Epicuro será tributária à escola de Aristipo (Laks, 2007: §1). Esta constituirá, juntamente com Demócrito e Leucipo, a matriz teórica do epicurismo (Pigeaud, 2010: XL). A fonte cirenaica, particularmente, se imporá no que concerne ao tipo de movimento que a sensação pode causar: se brusco ou se suave. Aqui, é preciso, primeiramente, entender que a experiência sensível na escola do Jardim se produz por contato, logo, por um movimento de encontro: nós vemos as formas das coisas e pensamos porque alguma coisa penetra em nós a partir dos objetos externos (Pigeaud, 2010: XX-XXI). O que entra em contato direto com nossos órgãos sensoriais e, conseqüentemente, com os átomos esféricos que compõem nossa alma, são eflúvios de corpúsculos. Chamados de simulacros por Epicuro, tais eflúvios são emanados dos objetos externos ou de nós mesmos, quando, por exemplo, falamos e escutamos nossa própria voz: “A partir do momento em que o choque se efetua em nós, quando projetamos nossa voz, ele produz uma expulsão de corpúsculos que constituem um fluxo da natureza do sopro, e esta nos causa a afecção auditiva” (Epicuro, 2010: 20, § 53). O contato desses corpúsculos com os átomos da alma se dá, assim, por encontrões, abalos, ou melhor, por choques sucessivos (Pigeaud, 2010: XXII). A sensação consiste, portanto, num movimento de colisão mais ou menos forte. Nesse sentido, não existe diferença de natureza entre as diversas sensações, mas unicamente de grau de intensidade da colisão: se leve ou se violento (Pigeaud, 2010: XXII).

No quarto canto do *De rerum natura*, a herança dos cirenaicos fica mais evidente. Para explicar o sentido do gosto, Lucrécio usa o exemplo da distribuição do sabor da comida pelos poros da língua. O que definirá a dor ou o prazer é a composição dos elementos do suco que

Castro, C. (2020). Sensações fortes, ações enérgicas: a ideia de dor como movimento violento dos cirenaicos a Diderot. *Siglo Dieciocho*, I, 99-118.

deriva da mastigação. Se são lisos, o contato entre os átomos é suave. Se são rugosos, o choque engendra sensações de picotamentos e de dilacerações:

- [v. 622] Quando os elementos componentes do suco que os banha [que banha os dutos sinuosos da língua porosa] são lisos  
[v. 623] então é com suavidade que se faz o contato deles e com suavidade eles acariciam  
[v. 624] toda a região úmida em torno da língua, que se umedece.  
[v. 625] Mas, ao contrário, eles picam o sentido [do gosto] e o dilaceram quando eles se erigem  
[v. 626] ainda mais se são plenos de asperezas (Lucrecio, 2010: 412, IV).

Sabemos, porém, que uma mesma comida pode ser doce e deliciosa para alguns, porém amarga e detestável para outros. Como explicar essa diferença se o prazer e a dor dependem dos elementos ingeridos? Ora, não esqueçamos que os seres humanos também são feitos de elementos e que, tanto esses elementos, quanto a mistura deles no corpo individual, difere de sujeito para sujeito (Lucrecio, 2010: 412, IV, v. 633-48). Os dutos sinuosos da língua, por exemplo, podem ser maiores, menores, mais triangulares, mais quadrados, mais arredondados, etc. Em suma, eles podem ter toda uma gama de variedade de formas. O tipo de contato depende, portanto, da forma dos elementos da comida e da mistura dos elementos que compõem o corpo do sujeito. Elementos lisos serão absorvidos suavemente em dutos redondos, mas serão apreendidos como rugosos em dutos quadrados, engendrando uma sensação agressiva (Lucrecio, 2010: 413, IV, v. 649-62).

Esse contraste entre o movimento violento e o movimento suave dos elementos passa para a Idade Moderna por meio do próprio poema de Lucrecio, traduzido para o francês, e também através da filosofia de Gassendi, que dedicou sua vida a adequar o epicurismo à doutrina cristã. Foi seu discípulo Bernier que resumiu e traduziu para o francês a obra latina do mestre. No primeiro capítulo, do primeiro livro, do sexto tomo do *Resumo da filosofia de Gassendi*, lemos que toda a faculdade do sentimento “consiste na virtude motora dos corpúsculos” da alma. O sentimento se trata então de “uma faculdade de mover ou de agir” (Bernier, 1992: 18) e não de “uma recepção” (Bernier, 1992: 19). Isso quer dizer que a apreensão das sensações não é algo passivo, mas sim uma operação de movimento dos corpúsculos. No terceiro capítulo, do quinto livro deste mesmo tomo, Bernier (1992: 273) explica que o prazer é um “estado cômodo” – de “abrandamento” (*adoucissement*) –, em que a parte afetada está “suavizada” (*adoucie*), pois as substâncias que a afetam lhe são “convenientes”. Na dor, a parte afetada sai deste estado cômodo, pois as substâncias, que lhe

são “inconvenientes”, picam-na e raspam-na, irritando-a. A dor seria então um “formigamento” (*picotement*) ou uma “raspagem” (*raclement*).

No segundo capítulo, do segundo livro, do segundo tomo, Bernier (1992: 195) faz uma diferenciação entre movimento natural e violento. Para o discípulo de Gassendi, o autor dessa “célebre divisão” é Aristóteles. Ele logo descarta, porém, as explicações do estagirita, alegando serem demasiado confusas. Propõe assim uma nova definição, que parece seguir a tradição cirenaica. O movimento natural (como o liso) seria aquele que se faz sem repugnância, conforme a inclinação da natureza, enquanto o violento (como o rugoso) a contraria, causando repugnância. Um animal que anda tem um movimento natural, mas se passa por um terreno lamacento, se sobe ou se salta, seu movimento se torna violento, pois se faz com alguma dose de repugnância. Entretanto, Bernier (1992: 196) observa que “todo movimento é natural em sua origem”, já que vem dos átomos e que os átomos “se movem naturalmente e sem repugnância alguma”. Sendo assim, quando há movimentos violentos, estes são acidentais, provenientes “da natureza das coisas compostas, no que elas são movidas com repugnância”. Do ponto de vista da “Natureza universal”, ou seja, do grande todo, nada pode ser tido como violento. É somente em relação aos seres particulares que a violência ocorre. Seguindo as explicações de Bernier, pode-se inferir que todo movimento sensitivo é natural, uma vez que é da natureza dos corpúsculos da alma se moverem. Mas se esse movimento for inconveniente ao ser particular, provocando-lhe alguma dose de repugnância, será entendido como violento, cujo efeito será a dor.

## II. O movimento violento em Buffon e em d'Holbach

As diferenças entre o movimento violento e o movimento suave, ou natural como dizia Bernier, serão retrabalhadas por Buffon. O “Discurso sobre a natureza dos animais”, no quarto tomo da *História natural*, pretende lançar um olhar mais profundo sobre a natureza do homem, comparando-a com a dos outros animais (Buffon, 1749-1804: 3-4). O conde acredita que o animal é unicamente movido pelo apetite, diferenciando-o nesse sentido do humano, movido por um princípio superior. Para provar, contudo, que o apetite do animal pode produzir efeitos similares ao do conhecimento do homem, Buffon se debruça sobre o funcionamento do “sentido interno material” (os órgãos sensitivos interiores) dos animais. A ação de um objeto sobre os “sentidos externos” (canais sensitivos exteriores) causa um abalo (*ébranlement*) durável no sentido interno (Buffon, 1749-1804: 37). Esse abalo incita no animal um movimento de avanço em direção ao objeto (quando agradável) ou de fuga (quando desagradável) (Buffon, 1749-1804: 37-38). Buffon atribui aos animais uma faculdade sensitiva melhor desenvolvida do

Castro, C. (2020). Sensações fortes, ações enérgicas: a ideia de dor como movimento violento dos cirenaicos a Diderot. *Siglo Dieciocho*, I, 99-118.

que a dos humanos, mais a consciência de uma existência atual. Paradoxalmente, tira-lhes o direito ao pensamento, à reflexão e à consciência de uma existência passada. Ou seja, o animal sente a sua existência no presente, mas não lembra de sua existência passada, logo, não consegue pensar nem refletir. Falta-lhe, pois, a faculdade que permitiria comparar as sensações, produzindo ideias, já que “as ideias são tão somente sensações comparadas ou, melhor dizendo, associações de sensações” (Buffon, 1749-1804: 41).

Contudo, no que concerne à apreensão física do prazer e da dor, o mecanismo vale tanto para animais quanto para humanos: trata-se de “uma ação [cuja causa é externa e material] mais ou menos forte sobre os nervos” (Buffon, 1749-1804: 42). A diferença entre prazer e dor se faz então pela intensidade do abalo. O prazer “age molemente”, “põe em movimento delicadamente”, consistindo num “leve toque nos sentidos” (Buffon, 1749-1804: 42), em “movimentos suaves e de efeitos moderados” (Buffon, 1749-1804: 43). A dor, ao contrário, “abala violentamente” os sentidos e “os agita fortemente”. Tem-se, assim, “comoções e abalos violentos”. Enquanto as sensações forem “suaves, temperadas e naturais”, elas produzirão prazer. Mas, “assim que elas se tornam muito fortes, elas produzem dor”. Prazer e dor não configuram, desse modo, duas sensações opostas, mas sim intensidades diferentes de um mesmo movimento de abalo. É por isso que a dor é “mais o extremo do que o contrário do prazer” (Buffon, 1749-1804: 42).

O raciocínio é similar no *Sistema da natureza*, com a diferença de que d'Holbach (2008: 73) coloca a força do movimento como a própria condição para a percepção da sensação. Isso porque, para o barão, o homem só sente as impressões feitas em seus órgãos quando elas produzem um abalo forte em seu cérebro. No oitavo capítulo da primeira parte, ele dá o exemplo do ar: somos advertidos da presença do ar somente quando há um vento que bate fortemente na nossa pele. No sono profundo sem sonhos ou no estado de plena saúde, em que tudo está em equilíbrio, não percebemos que sentimos ou não parece que sentimos. Percebemos nossa existência vivamente, contudo, na dor e na doença, porque o cérebro, nesses estados, é fortemente agitado. A dor define-se, com isso, por um movimento violento, que se opõe ao natural:

Os nervos experimentam contrações, abalos, movimentos violentos e desordenados que o advertem que alguma causa age fortemente sobre eles e de uma forma pouco análoga à sua natureza habitual: eis o que constitui a maneira de ser que chamamos de dor (Holbach, 2008: 73).

Todavia, quando muitas sensações fortes ocorrem ao mesmo tempo, não temos a percepção das sensações. O exemplo utilizado é o do soldado que, no calor do combate, não percebe cada uma das inúmeras feridas que lhe são infligidas. Seu cérebro é afetado por tantas impressões simultâneas que ele não consegue diferenciar uma ferida mais grave de outras (Holbach, 2008: 73). Só há de fato sentimento quando se está consciente da sensação e, para tanto, é preciso que o cérebro possa distinguir as impressões feitas nos órgãos. Isso quer dizer que a consciência é constituída por um “abalo distinto” ou por “uma modificação marcada”, produzida no cérebro pelas impulsões recebidas pelos órgãos. Mediante “choques”, “embaraços”, “mudanças”, há uma “ação e reação contínuas” entre órgãos e cérebro. Ou seja, é mediante movimentos recíprocos que as partes sensíveis se comunicam com o cérebro – o ponto de concentração da faculdade sensitiva (Holbach, 2008: 74). Para que esses movimentos cheguem, porém, ao cérebro e deles se tenha consciência, é preciso, como foi dito, que uma sensação seja claramente mais forte do que outras, distinguindo-se destas.

O barão logo percebe que o desejo de sentir a existência intensamente inclinará certos humanos a uma preferência pela dor. No décimo quinto capítulo da primeira parte, ele coloca em questão uma ideia do nono capítulo: a de que a felicidade é um prazer moderado, continuado e durável (Holbach, 2008: 90). O capítulo quinze explicará melhor essa ideia, repensando-a. Para que um objeto nos agrade, é preciso que ele nos mova não apenas de modo contínuo, mas também progressivo. A ação do objeto não deve, pois, enfraquecer-se nem anular-se, mas sim sempre aumentar sem cansar ou perturbar nossos órgãos, engendrando um grau de atividade do qual nosso organismo tem necessidade. Logo em seguida, contudo, ele reformula a sua afirmação. É porque é difícil constatar, na experiência, um homem cujos órgãos sejam capazes de experimentar uma impressão contínua e de intensidade progressiva sem se cansar ou sem sentir alguma dose de desprazer. Com isso, ele conclui que “o homem quer sempre ser advertido de sua existência o mais vivamente que lhe é possível, tanto quanto ele o pode sem dor” (Holbach, 2008: 191). No entanto, essa primeira conclusão é questionada, já que o barão percebe que a repugnância por uma vida inerte acaba, por vezes, superando a aversão à dor: “O que eu digo? Ele prefere frequentemente sofrer a nada sentir. Ele se acostuma a mil coisas que na origem devem tê-lo afetado de uma forma desagradável e que acabam frequentemente tornando-se necessidades” (Holbach, 2008: 191-2). Por fim, ele pergunta: “Onde encontrar [...], na Natureza, objetos capazes de nos fornecer sempre uma dose de atividade proporcional ao estado de nossa organização?” (Holbach, 2008: 192).

### **III. Diderot e as ações enérgicas**

Quem parece indiretamente se dedicar a responder essa pergunta é Diderot. Desde 1746, pelo menos, ele refletia sobre a relação entre paixões fortes e ações enérgicas, procurando objetos

Castro, C. (2020). Sensações fortes, ações enérgicas: a ideia de dor como movimento violento dos cirenaicos a Diderot. *Siglo Dieciocho*, I, 99-118.

que fornecessem uma atividade proporcional à energia do gênio. Nessa época, o contexto era de ataque à moral religiosa: se a virtude é a renúncia antinatural dos prazeres pregada pela Igreja, o vício se torna a desobediência a tais regras – algo, portanto, natural ao indivíduo. O par maniqueísta bem e mal é substituído, assim, pelas formas otimizadas e degradadas de energia. Ressignificada, a virtude passa a englobar a ideia de energia liberada, logo, de grande paixão ou de sensação forte (Delon, 1984: 75; 1988: 349). Daí a defesa das grandes paixões, capazes de conduzir a grandes ações no primeiro pensamento: “São somente as paixões e as grandes paixões que podem elevar a alma às grandes coisas” (Diderot, 2010: 3).

O segundo pensamento inscreve-se na desvalorização da vida inerte sintetizada por d'Holbach na ideia de antes sofrer a nada sentir. Esse desdém pela inércia aparece, primeiro, numa relação das paixões moderadas com a mediocridade e a pequenez de espírito: “As paixões sóbrias fazem homens comuns”. O terceiro pensamento intensifica essa constatação, fazendo da moderação a própria ruína do gênio: “As paixões amortecidas degradam os homens extraordinários. A contenção anula a grandeza e a energia da natureza” (Diderot, 2010: 4). O quarto conclui que “seria então uma felicidade [...] ter paixões fortes”. O quinto amplifica a conclusão, advertindo que “é o cúmulo da loucura se propor a ruína das paixões”. O raciocínio caminha claramente numa progressão a favor da liberação da energia, condenando cada vez mais enfaticamente sua contenção. Aquele que se nega às sensações fortes não é apenas medíocre e sem espírito, mas se mostra monstruoso caso bem sucedido na repressão da violência natural de seus sentimentos: “O belo projeto de um devoto, que se atormenta como um louco para nada desejar, nada amar, nada sentir, acabaria tornando-o num verdadeiro monstro se tivesse sucesso” (Diderot, 2010: 4). Se em Gassendi o prazer é um estado de abrandamento natural ao ser humano e a dor, um movimento violento de repugnância contra suas inclinações naturais, nos Pensamentos de Diderot, a violência dos desejos e dos sentimentos passam a ser naturais ao indivíduo, assim como já o eram no resumo de Bernier do ponto de vista do grande todo.

Na década de 1760, tais reflexões se desenvolvem, primeiro, nas cartas a Sophie Volland, depois, nos *Salões*. Na carta de 30 de setembro de 1760, Diderot retoma o tema do homem comum inerte ao refletir sobre a mediocridade humana quase que generalizada. Os homens, em sua maior parte, não têm caráter e não conseguem se decidir nem para o vício nem para a virtude (Diderot, 1875-1877: 467, t. 18). Metade tolos, metade loucos, que façam o bem ou o mal, serão sempre “infelizes e deles tenho piedade”, confessa (Diderot, 1875-1877: 468, t. 18). No quarto pensamento, Diderot já havia relacionado a felicidade às paixões fortes. Se

levarmos em conta a noção de felicidade de seu amigo barão, podemos supor que sujeitos medíocres se cansariam antes de conseguir fornecer o grau de atividade do qual seus organismos necessitam. Um libertino sadiano como Noirceuil, da História de Juliette (1801), explicaria o problema da felicidade com base no movimento violento, que determinaria o estado feliz: “O grau de violência com o qual somos movidos caracteriza unicamente a essência do prazer; aquele que é mediocrementemente agitado por uma paixão não pode ser tão feliz como aquele cuja paixão forte o move vivamente” (Sade, 1998: 308).

Na carta a Sophie Volland, a constatação da infelicidade de uma massa medíocre dá lugar à admiração de uma genialidade rara, ainda que venha a ser a de um libertino sanguinário como Noirceuil: “Eu não podia me impedir de admirar a natureza humana, mesmo à vezes quando ela é atroz” (Diderot, 1875-1877: 468, t. 18). Arrastando-se na inércia, o sujeito comum não possui energia para agir criminalmente, mas tampouco virtuosamente. O grande celerado, em contrapartida, tem tamanha energia para o crime que fascina o enciclopedista: “Executa-se um ladrão e, na multidão, outros roubam e se expõem ao mesmo suplício que têm sob os olhos. Que desprezo pela morte e pela vida!” (Diderot, 1875-1877: 468, t. 18). Tal admiração se explica: a energia provém o sujeito com o movimento violento necessário à grande ação, seja ela qual for. Com movimentos suaves, não há crime, mas também não haverá prodigalidade: “Se os malvados não tivessem essa energia no crime, os bons não teriam a mesma energia na virtude. Se o homem enfraquecido não pode mais se conduzir aos grandes males, ele tampouco poderá se conduzir aos grandes bens” (Diderot, 1875-1877: 468, t. 18). Se até para perceber a própria existência, como dizia o barão, é preciso de um abalo forte, não faria sentido esperar uma ação virtuosa de um letárgico.

A defesa de uma amplificação da energia, com abstração de suas consequências, continua na carta de 15 de outubro do mesmo ano. Nesse momento, porém, Diderot tomaria suas distâncias de d'Holbach. É porque este havia criticado ao amigo o aumento na corrupção dos costumes e a diminuição no gosto da nação (Diderot, 1875-1877: 495, t. 18). O enciclopedista não concorda com a observação do barão pois, se há mais dissolução nos costumes, há também mais “sinceridade”, “retidão”, “verdadeira afeição”, “sentimentos”, “delicadeza” e “paixão durável” do que outrora (Diderot, 1875-1877: 496, t. 18). Um fortalecimento da nação não garantirá uma melhora nos costumes e no gosto. À medida que um povo se desenvolve com melhores princípios morais, sua energia aumenta tanto para o bem (respeitando novas leis) quanto para o mal (infringindo-as): “Dar bons costumes a um povo é aumentar sua energia para o bem e para o mal; é encorajá-la, se é permitido assim dizer, aos grandes crimes e às grandes virtudes. Não se faz nenhuma ação forte num povo fraco” (Diderot, 1875-1877: 497, t. 18). A energia do crime, aqui, como na carta de 30 de setembro, é equilibrada pela energia da virtude. Em ambos os casos, há uma valorização do movimento que

Castro, C. (2020). Sensações fortes, ações enérgicas: a ideia de dor como movimento violento dos cirenaicos a Diderot. *Siglo Dieciocho*, I, 99-118.

impulsiona o sujeito à grande ação, mantendo um "ideal de equilíbrio" (Delon, 1988: 352). Diferentemente das paixões moderadas dos Pensamentos filosóficos, a virtude, aqui, não é vista como inerte, podendo ser tão grande quanto o crime.

Todavia, ao imaginar o criminoso emprisionado que escuta a sangue frio a sentença de uma tortura medonha, o enciclopedista se surpreende com a possibilidade de a virtude não ter a mesma energia do crime: "Como assim? O crime seria capaz de um entusiasmo que a virtude não poderia conceber? Ou melhor, há sob o céu alguma outra coisa além da virtude que possa inspirar um entusiasmo durável e verdadeiro?" (Diderot, 1875-1877: 497, t. 18). Diderot reproduz uma conversa com a senhorita d'Ette, que lamenta não haver mais paixões fortes como outrora. O filósofo responde: "– É que, em todos os tempos, os homens de paixões fortes foram raros. – Contudo, são apenas elas que dão grandes prazeres. – E grandes sofrimentos." (Diderot, 1875-1877: 497, t. 18). A ligação das paixões fortes e, por conseguinte, da energia com o crime e a dor (em seu limite tênue com os prazeres extremos) se solidifica. Enquanto isso, a virtude parece começar a se juntar às paixões moderadas dos Pensamentos no caminho em direção à inércia.

Em 18 de julho de 1762, a virtude encontra inequivocamente seu destino inerte. Diderot confessa que, com ela, só se faz quadros frios: "É a paixão e o vício que animam as composições do pintor, do poeta, do músico" (apud Peyrache-Leborgne, 1992: 36). Treze dias depois, em 31 de julho de 1762, o filósofo reconsidera, recolocando a virtude junto com o vício na categoria de energia. As paixões sóbrias, porém, ficam ainda mais letárgicas. Na carta anterior, de 28 de julho, o enciclopedista contava à sua amante algumas de suas aventuras quase lascivas, pois tiveram a realização impedida por conta de suspeitas, não sem fundamento, do estado de saúde das senhoras cobiçadas (Diderot, 1875-1877: 85-6, t. 19). Continuando o assunto três dias depois, ele explica a Sophie que perdoa tudo o que a paixão inspira:

São somente as consequências que me chocam. E depois, você sabe, sempre fui o apologista das paixões fortes; apenas elas me movem. Que elas me inspirem admiração ou medo, eu sinto fortemente. As artes de gênio nascem e se estendem com elas; são elas que fazem o celerado e o entusiasta que o pinta com suas verdadeiras cores. Se as ações atrozetas que desonram nossa natureza são cometidas por elas, é por elas também que somos levados às tentativas maravilhosas que as restabelecem (Diderot, 1875-1877: 87, t. 19).

Inicialmente, como nos *Pensamentos* e nas primeiras cartas aqui citadas, têm-se o equilíbrio: o grande crime se compensa pela grande prodigalidade. A oposição se dá,

novamente, entre seres enérgicos (bons ou malvados) e inertes (nem bons nem malvados). Independentemente do bem ou do mal, o homem enérgico é o único capaz de grandes ações. Já “o homem medíocre vive e morre como o animal” (Diderot, 1875-1877: 87, t. 19). Haveria então “um sublime do mal como um sublime do bem” (Peyrache-Leborgne, 1992: 37). No entanto, Diderot observa que os efeitos da maldade se dissipam com o tempo, restam as coisas boas. O exemplo empregado é Racine: moralmente condenável em sua vida privada, mas poeta sublime. No passar dos anos, os defeitos de um péssimo esposo, pai e amigo se anulam face à grandeza da arte:

Aliás, as consequências da maldade passam com os malvados, as da bondade ficam [...]. Se é preciso optar entre o Racine esposo malvado, pai malvado, amigo falso e poeta sublime, e o Racine bom pai, bom esposo, bom amigo e plano honesto homem, eu me atenho ao primeiro. Do Racine malvado, o que resta? Nada. Do Racine homem de gênio? A obra é eterna... (Diderot, 1875-1877: 87, t. 19).

Essa passagem pode ser interpretada de forma positiva ou negativa. Delon (1984: 76; 1988: 384) segue o primeiro caminho, vendo uma esterilidade do crime, cuja energia se mostra incapaz de se integrar numa continuidade histórica. Propomos a segunda direção: se a posteridade esquece os vícios dos gênios, deixando-se de se chocar com suas consequências, é porque as considerações de ordem moral se mostram irrelevantes frente à genialidade. É como se o gênio obtivesse um salvo-conduto da sociedade que permitisse que ele fosse tão malvado quanto desejasse, desde que produzisse alguma coisa especial. Como observa Lecercle (2018: 268), sugere-se então “um regime de exceção para a obra e para o artista: a arte se quer acima da moral e da lei, o grande artista é um super-homem que pode desprezar as normas e os interditos”. Sendo assim, não importa o quanto fará sofrer seus próximos, tudo se esquece uma vez que o público seja premiado com a obra eterna. O caráter enérgico da ação se impõe, desse modo, sobre sua seqüela nefasta: o vício torna-se um efeito colateral tanto inevitável quanto tolerável a todo excesso de energia. Esta parece compensar qualquer mal e o equilíbrio se perde, já que a virtude sai de jogo em nome da obra de gênio.

Diderot parece aqui quase compartilhar as ideias de Sade (1995: 192) que, em sua *Viagem à Itália* (escrita em 1776), ao examinar o famoso Cristo de Michelangelo, reflete sobre a anedota do pintor que teria crucificado seu modelo a fim de criar uma obra genial<sup>5</sup>. Sade julga que a anedota não deve ser verdadeira, porque “Michelangelo, como um outro, tinha preconceitos, e o preconceito sempre foi e sempre será um obstáculo ao verdadeiro talento”. O marqués implicitamente lastima que o pintor não tenha sido um torturador a favor de sua arte, sugerindo

---

<sup>5</sup> Sobre a lenda do Michelangelo assassino, ver Delon (1995).

Castro, C. (2020). Sensações fortes, ações enérgicas: a ideia de dor como movimento violento dos cirenaicos a Diderot. *Siglo Dieciocho*, I, 99-118.

que o grande artista não deveria ter qualquer escrúpulo moral (Leclerc, 2018: 275). A beleza da obra não excluiria, assim, o sofrimento do modelo, mas o exigiria: o sucesso daquela seria proporcional à dor deste (Delon, 1995: 83).

Nos *Salões*, essa proximidade com Sade parece aumentar: a busca por sentimentos estéticos de prazer intenso conduz Diderot à apologia do crime, explicitando as entrelinhas da última carta. Enquanto observador da arte pictural, o crítico empirista procura apreender sensações fortes (movimento violento), fugindo das impressões inertes (movimento brando)<sup>6</sup>. Interessa-lhe os quadros capazes de proporcionar tal “intensivismo”<sup>7</sup>, como se a arte pudesse fornecer, continuamente, aquela dose de atividade proporcional ao estado de nossa organização que d'Holbach não encontra na natureza. No *Salão* de 1763, o enciclopedista compara a força dos temas cristãos com a dos mitos greco-romanos. Ele parte da apreciação da imensa tela (5,8m X 3,3m) de Jean Baptiste Deshays: *O casamento da virgem*.

A força dos temas cristãos é preferida à dos pagãos, pois, em comparação com os temas doces e agradáveis das fábulas antigas, “o sangue que a abominável cruz fez escorrer de todos os lados é um recurso mais potente ao pincel trágico” (Diderot, 1875-1877: 184, t. 10). Isso quer dizer que o observador é afetado por um movimento mais intenso nos seus sentimentos quando aprecia cenas que mostram alguma violência, como a intolerância religiosa, o agiota que fustiga a sangue-frio as costas de seu semelhante, o louco que se entrega com alegria a todos os tormentos e desafia seus carrascos, o povo aterrorizado, ou ainda as crianças que viram o rosto de atrocidades e se escondem nos seios de suas mães (Diderot, 1875-1877: 184-5, t. 10). O filósofo conclui que “os crimes que a loucura de Cristo cometeu e fez cometer são grandes dramas e de uma dificuldade suplementar” (Diderot, 1875-1877: 185, t. 10) ao pintor se comparados aos crimes da mitologia greco-romana. É verdade que esta pode ser bem sensual, confessa, assumindo que ama ver os belos seios e os belos braços de Vênus, mas indaga:

Onde está o tema trágico que eu procuro? São de crimes que o talento dos Racine, dos Corneille e dos Voltaire precisa. Jamais religião alguma foi tão fecunda em crimes como o cristianismo; [...] não há linha na sua história que

---

<sup>6</sup> Seguindo os Elementos de fisiologia, reportamos as sensações fortes ao movimento do diafragma ou das fibras do feixe: “o prazer e o sofrimento são dois movimentos diferentes do diafragma”, “se o diafragma se crispa violentamente, o homem sofre” (Diderot, 1875-1877: 332, t. 9), “a dor agita as fibras do feixe de uma maneira violenta e destrutiva” (Diderot, 1875-1877: 353, t. 9).

<sup>7</sup> “O ideal do maior choque dado ou recebido” (Deprun, 1967: 81). Sobre o “intensivismo estético” em Diderot, ver Peyrach-Leborgne (1992: 35-37).

não esteja ensanguentada. É uma bela coisa o crime, na história e na poesia, sobre a tela e sobre o mármore (Diderot, 1875-1877: 185, t. 10).

No *Salão* de 1765, Diderot explica melhor essa fascinação pelos grandes crimes numa digressão que antecipa a análise da *Menina que chora seu passarinho morto* e outros quadros de Greuze. A ironia é que Greuze, para o enciclopedista, é justamente o primeiro pintor a se incumbir de dar bons costumes à arte (Diderot, 1875-1877: 341, t. 10). Na vida privada, no entanto, tal como Racine, o pintor também não se mostra muito virtuoso:

Ele é um pouco vão, nosso pintor; mas sua vaidade é a de uma criança; é o enebriamento do talento. Tire-lhe essa ingenuidade que lhe faz dizer de sua própria obra: *Veja-me isso! É isso que é belo!* Você lhe tirará a vivacidade, apagará o fogo e o gênio se eclipsará. Temo, quando ele se tornar modesto, que ele não tenha mais razão de ser. Nossas qualidades, algumas ao menos, se atêm intrinsecamente a nossos defeitos. [...] A quem se passaria os defeitos se não fosse aos grandes homens? Eu detesto todas essas pequenas baixeiras que só mostram uma alma abjeta; mas eu não odeio os grandes crimes: primeiro, porque deles se faz belos quadros e belas tragédias; depois, porque as grandes e sublimes ações e os grandes crimes carregam o mesmo caráter de energia. Se um homem não fosse capaz de incendiar uma cidade, um outro homem não seria capaz de se precipitar no abismo para salvá-la (Diderot, 1875-1877: 342, t. 10).

Na carta à amante de 31 de julho de 1762, o gênio ganhava o salvo-conduto para ser vicioso. No *Salão* de 1763, a representação do grande crime valorizava o artista, já que é um tema mais complexo, além de proporcionar ao observador uma sensação mais forte. Na apreciação da tela de Deshayes em 1765, Diderot parece sustentar que toda grande qualidade tem seu contraponto em defeito. Difícil, assim, encontrar um gênio inteiramente virtuoso. Mais fácil achar o sublime incendiário. Se os pequenos crimes são abjetos, é porque carregam a mesma dose de inércia que as pequenas benevolências, em geral interessadas e de pouco efeito prático. Para que a ação virtuosa seja grande, é preciso haver algum grande sacrifício, possivelmente seguido de algum rastro de sangue. Afinal, a necessidade de se precipitar no abismo costuma ser precedida de uma grande atrocidade ou de uma grande catástrofe que dificilmente poupa os heróis nela envolvidos. O crime acaba sendo o próprio impulso da grande virtude, aquilo que leva o bondoso ao movimento intenso necessário à grande ação.

Alguns anos mais tarde, no *Salão* de 1767, há a célebre caminhada de Vernet. No quinto sítio do passeio (Diderot, 1875-1877: 122, t. 11), Diderot tenta justamente adequar o debate moral à necessidade de uma existência enérgica. Para o crítico de arte, a moral estaria ligada à tendência que todo ser tem à felicidade. Como a felicidade de um ser não pode ser a felicidade de outro (a felicidade do lobo não é a felicidade do homem), haveria uma moral para cada espécie. Se há uma moral para cada espécie, deve haver uma moral própria a cada indivíduo ou

Castro, C. (2020). Sensações fortes, ações enérgicas: a ideia de dor como movimento violento dos cirenaicos a Diderot. *Siglo Dieciocho*, I, 99-118.

a cada grupo de indivíduos. Nesse sentido, haveria uma moral própria aos artistas que poderia ser a completa inversão da moral usual. O caminho que levaria o imitador da natureza ao sublime seria, assim, pleno de infortúnios, uma vez que se oporia à tranquilidade da moral usual, logo à felicidade, guardando um limite tênue com a dor (Diderot, 1875-1877: 124, t. 11).

Nesse ponto, ele constata: “Se lançar aos excessos, eis a regra do poeta. Manter em tudo um justo meio, eis a regra da felicidade” (Diderot, 1875-1877: 124-5, t. 11). Nos Pensamentos e na carta a Sophie Volland de 30 de setembro de 1762, a felicidade se ligava às grandes paixões e às grandes ações. A felicidade, dizia o barão, necessita de um abalo contínuo e progressivo, mas sem que este cause cansaço ou dor. Anteriormente, o ser inerte era incapaz de ser feliz, cansando-se ou sofrendo antes de fornecer a atividade necessária à felicidade. Aqui, ele é feliz justamente porque encontra e mantém o justo meio entre a atividade e o sofrimento. Mas ao poeta, esse tipo de vida comedida não interessa. Ele deve então se dispor a um abalo mais intenso e, conseqüentemente, ao risco do sofrimento que este engendrará.

É por isso que Diderot faz, primeiro, uma oposição entre a vida suscetível ao infortúnio (enérgica) e a vida segura em sua tranquilidade (feliz, mas inerte). Desta primeira oposição, surge uma série de outras contraposições: pessoas comuns *versus* “seres poéticos” (Diderot, 1875-1877: 125, t. 11), “senso comum” *versus* “gênio”, “homem tranquilo” *versus* “homem apaixonado” (Diderot, 1875-1877: 126, t. 11). “Esses raros e divinos insensatos” (heróis, amantes romanescos, grandes patriotas, magistrados inflexíveis, apóstolos de religião, filósofos extremados) fazem poesia na vida e, por isso, estão fadados ao infortúnio, dando ótimos temas de quadros após suas mortes: “Vê-se, na experiência, que a natureza condena ao infortúnio aquele a quem ela distribuiu o gênio” (Diderot, 1875-1877: 125, t. 11). Ou seja, aquele que se rende aos movimentos violentos de seus sentimentos deve superar sua aversão à dor. Não à toa, um “imitador sublime da natureza” (Diderot, 1875-1877: 125, t. 11) seria uma sorte de “louco” (Diderot, 1875-1877: 126, t. 11).

A contrapartida da genialidade, impensável fora dos movimentos violentos, é portanto a desgraça ou, ao menos, a tolerância com alguma dose de dor. Do ponto de vista do gênio, melhor sofrer a ser medíocre, a arrastar-se pelo senso comum, a gozar de um prazer fraco e maquinal. Ainda nessa passagem da caminhada de Vernet, Diderot se pergunta: “Por que [...] ninguém quer perder sua sensibilidade e se tornar medíocre? Ó vaidade do homem!” (Diderot, 1875-1877: 125, t. 11). O próprio crítico admite então que gênio algum abriria mão dos movimentos violentos que determinam sua obra eterna. Antes viver uma existência enérgica, fadada ao infortúnio, a gozar de uma existência inerte, ainda que recompensada pela felicidade e

estabilidade psicológica. O gênio, assim como o crítico de arte, foge dos objetos inertes e se dirige aos objetos enérgicos, desdenhando a dose de dor que eles possam causar, ou melhor, por causa mesmo da dose de dor que causam.

Ainda no *Salão* de 67, aparecem, pela primeira vez, as telas de Hubert Robert, jovem pintor francês de apenas trinta e quatro anos, que havia acabado de voltar de uma viagem à Roma. Diderot começa sua apreciação com uma divagação sobre a beleza da viagem, que implica, contudo, os infortúnios do viajante: “É uma bela coisa, meu amigo, as viagens; mas é preciso ter perdido seu pai, sua mãe, seus filhos, seus amigos, ou jamais tê-los tido” (Diderot, 1875-1877: 218-19, t. 11). A imagem do viajante retoma a imagem do ser poético imoral, que se lança aos excessos, mas dá ocasião para uma explicação suplementar acerca das doses de energia e de inércia inatas em cada indivíduo. Diderot pretende frisar que elas provêm da mesma origem, a natureza, sendo “dois aspectos da mesma *atividade*, que engloba, simultaneamente, o mundo dos seres vivos e o dos seres inanimados” (Chouillet, 1984: 67, itálico do autor). A natureza, pois, que cuida da nossa conservação, deu-nos um fundo de inércia. Junto a essa inércia salutar, ela também nos concedeu uma porção de energia que nos incita incessantemente ao movimento e à ação. É bem raro, acrescenta, que essas duas forças se encontrem em doses iguais num mesmo ser. Na prática, o que vemos são seres mais enérgicos e seres mais inertes: “Se num indivíduo há escassez de inércia e excesso de energia, o ser é tomado de violência como pelo meio do corpo e lançado por uma força inata sob a linha ou sob um dos polos” (Diderot, 1875-1877: 219, t. 11). Um exemplo dessa energia em excesso está nos “nossos esforços mais heróicos” (Diderot, 1875-1877: 220, t. 11).

O “excesso de energia” atormenta o viajante que, “consumado pelo desejo de conhecer”, distancia-se de sua pátria. Tal excesso seria uma “força secreta” (Diderot, 1875-1877: 220, t. 11) que move o ser, uma “cruel energia [que] ferve no fundo do coração do homem” (Diderot, 1875-1877: 221, t. 11). Trata-se, mais precisamente, de uma “força primária [...] a qual a vontade, assim como a consciência, está inteiramente submetida. Ela se combina mais ou menos com a força de inércia, formando com ela temperamentos de inquietos, apaixonados ou nervosos, segundo a qualidade da mistura” (Chouillet, 1973: 12). Enquanto o homem não descobre o objeto de seu gosto ou de sua paixão, ele se entedia. Há uma busca constante do indivíduo por esse objeto “que a energia natural e secreta não lhe designa, pois ela é cega” (Diderot, 1875-1877: 221, t. 11). Há muitas pessoas que, sem aptidão a nada, se movem incessantemente sem avançar um passo, como se estivessem amarrados por uma corda. O viajante enérgico sofrerá, mas viverá grandes paixões, fará talvez grandes ações. O sujeito estático, ao contrário, será feliz, mas viverá como alguém que passa a vida dormindo com o caixão colado nos pés:

Castro, C. (2020). Sensações fortes, ações enérgicas: a ideia de dor como movimento violento dos cirenaicos a Diderot. *Siglo Dieciocho*, I, 99-118.

“Ó felizes mortais, inertes, imbecis, entorpecidos! Vocês bebem, comem, dormem, envelhecem e morrem sem ter gozado, sem ter sofrido, sem que nenhum abalo tenha feito oscilar o peso que os pregava sobre o solo onde nasceram. Não se sabe onde está a sepultura do ser enérgico. A de vocês está sempre sob seus pés” (Diderot, 1875-1877: 221, t. 11).

Ao mar de óleo e à onda doce, o viajante prefere desbravar a tempestade. Determinado pelo movimento violento que a natureza lhe deu, ele se afasta dos bons ventos e se lança aos furacões. No equilíbrio do sono, da plena saúde e da morna tranquilidade, o sujeito estático esquece que existe, embalado docemente pelos movimentos suaves. O viajante pode ser desafortunado, mas ele se sente existir. O sujeito inerte teve doces sonhos, porém se esqueceu de viver, sempre pouco consciente de suas próprias sensações. Se o movimento violento faz o viajante sofrer, é, ao mesmo tempo, somente ele que o fará sentir a existência intensamente. Cada um busca os objetos capazes de fornecer a dose de atividade proporcional à própria organização. O ser estático encontra um justo meio ou logo cansa, cessando sua procura. O viajante dá pouca atenção ao cansaço e à dor, insistindo em sua busca. Ele mede seus sentimentos a partir da grandeza e da energia da natureza, independentemente das consequências.

Como diria Noireuil, ainda que os efeitos da energia possam ser repulsivos, causando dor, o importante é que haja sempre uma comoção ativa no sujeito (Sade, 1998: 412). Ora, nada impede que a comoção de um furacão, infinitamente mais viva do que a de um bom vento, acabe, com o hábito, tornando nosso viajante feliz, já apático às sensações simples: “A única diferença que há é que um é violento, outro, suave; mas sobre pessoas blasés, o primeiro não vale infinitamente mais que o outro?” (Sade, 1998: 413), pergunta o libertino. O movimento violento pode causar repugnância num primeiro momento, parecer antinatural como dizia Bernier; ele é, porém, o único a causar uma impressão mais sensível num sujeito já acostumado a sensações bruscas. Lembremos com d'Holbach que o indivíduo se acostuma a mil coisas que, na origem, eram desagradáveis, mas acabam se tornando necessidades.

Por certo, o modo e os desdobramentos da apreciação das paixões fortes e do crime em Sade e em Diderot são diferentes (cf. Delon, 1984: 78-9; 1988: 388-9). Se as semelhanças são contudo inegáveis, é porque ambos colhem suas ideias numa longa tradição de pensamento que parte da relação gradativa do prazer com o movimento suave e da dor com o movimento violento. Se Diderot não deu de maneira alguma origem a essa relação, é a ele que devemos a genialidade na sua expressão e no seu deslizamento ao elogio do crime, cuja beleza evidentemente não passou despercebida a Sade. O filósofo elevou o hedonismo cirenaico ao

terror sublime de Burke (1993: 48). O romancista fez deste uma epopeia. Com os três autores, é preciso, por fim, admitir que o movimento violento, quando atenuado pela arte literária, dramática ou pictural, mostra-se delicioso.

## Bibliografia

- Belaval, Y (2003). *Études sur Diderot*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bernier, F. (1992). *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, ed. Sylvia Murr & Geneviève Stefani. Paris: Fayard.
- Bollack, J. (1975). *La pensée du plaisir: Épicure: textes moraux, commentaires*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Buffon, G.-L. L. (1749-1789). Discours sur la nature des animaux. In *Histoire naturelle générale et particulière: avec la description du Cabinet du Roy*, t. 4 (3-110). Paris: Impr. Royale.
- Burke, E. (1993). *Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas idéias do sublime e do belo*, trad. e ed. Enid Abreu Dobránszky. Campinas, SP: Papirus: Editora da Universidade de Campinas.
- Chouillet, J. (1973). *La formation des idées esthétiques de Diderot, 1745-1763*. Paris: Armand Colin.
- \_\_\_\_\_. (1984). *Diderot, poète de l'énergie*. Paris: PUF, 1984.
- Condillac, E. B. de. (1984). *Traité des sensations; Traité des animaux*. Paris: Fayard.
- Delon, M. (1984). La beauté du crime. *Europe*, n° 661, 73-83.
- \_\_\_\_\_. (1988) *L'idée d'énergie au tournant des Lumières: 1770-1820*. Paris: Presses Universitaires de France.
- \_\_\_\_\_. (1995). Souffrance et beauté. La légende de Michel-Ange assassin. In C. Biondi, C. Imbroscio, M.-J. Latil et al. (org.), *La quête du bonheur et l'expression de la douleur dans la littérature et la pensée françaises. Mélanges offerts à Corrado Rosso (77-87)*. Genève, Droz.
- Deprun, J. (1967). Sade et le rationalisme de Lumières. *Raison présente*, 3, 75-90.
- Diderot, D. (1875-1877). *Œuvres complètes de Diderot : revues sur les éditions originales*, ed. Jules Assézat & Maurice Tourneux. Paris: Garnier Frères.
- \_\_\_\_\_. (2010). Pensées philosophiques. In *Œuvres philosophiques*, ed. Michel Delon & Barbara de Negroni (3-31). Paris: Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade".
- Epicuro (2010). Lettre à Hérodote. In Daniel Delattre & Jackie Pigeaud (ed.), *Les épicuriens (14-31)*. Paris: Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade".
- Holbach, P. H. D. (baron d') (2008). *Le système de la nature ou Des lois du monde physique et du monde moral par M. Mirabaud*, ed. Jean-Pierre Jackson. Paris: Coda.
- Laércio, D. (1975). Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres, l. II, cap. 8. In Jean Bollack, *La pensée du plaisir: Épicure: textes moraux, commentaires (165-175)*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Laks, A. (2007). "Plaisirs cyrénaïques: pour une logique de l'évolution interne à l'école". In Laurence Boulègue & Carlos Lévy (org.), *Hédonismes: Penser et dire le plaisir dans l'Antiquité et à la Renaissance*

Castro, C. (2020). Sensações fortes, ações enérgicas: a ideia de dor como movimento violento dos cirenaicos a Diderot. *Siglo Dieciocho*, I, 99-118.

(17-46). Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion. Recuperado de <http://books.openedition.org/septentrion/9277>. Data de acesso: 22 de março de 2019.

Lecerclé, F. (2018). Portrait de l'artiste en tortionnaire: Parrhasius, Michel-Ange et quelques autres. In Emmanuelle Hénin & Valérie Naas (org.), *Le mythe de l'art antique: entre anecdotes et lieux communs* (267-279). Paris: CNRS Éditions.

Lucrecio. (2010). La nature des choses, l. IV. In Daniel Delattre & Jackie Pigeaud (ed.), *Les épicuriens* (269-531). Paris: Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade".

Peyrache-Leborgne, D. (1992). Sublime, sublimation et narcissisme chez Diderot. *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, 13, 31-46.

Pigeaud, J. (2010). Introduction. In Daniel Delattre & Jackie Pigeaud (ed.), *Les épicuriens* (XIII-L). Paris: Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade".

Sade, D. A. F. de. (1995). *Voyage d'Italie ou Dissertations critiques, historiques et philosophiques sur les villes de Florence, Rome, Naples, Lorette et les routes adjacentes à ces quatre villes...*, ed. Maurice Lever. Paris: Fayard, vol. I.

\_\_\_\_\_. (1998). "Histoire de Juliette". In Michel Delon (ed.), *Œuvres III* (181-1262). Paris: Gallimard, Col. "Bibliothèque de la Pléiade".

Tsouana-McKirahan, V. (2004). *The epistemology of the Cyrenaic school*. Cambridge: Cambridge University Press.

## **CV de la autora**

Clara Castro se formou em Letras pela Universidade Estadual de Campinas (2003), fez mestrado em Filosofia (2006) pela mesma instituição e doutorado também em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2012), com estágio doutoral (2011) e pós-doutoral (2013 e 2015) na Universidade Paris-Sorbonne (supervisão prof. Dr. Michel Delon e prof. Dr. Jean-Christophe Abramovici). Entre 2012 e 2017, foi pós-doutoranda do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, sob a supervisão do prof. Dr. Maurício de Carvalho Ramos. Recentemente, foi professora substituta do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (2017-2019). Sob a supervisão da profa. Dra. Maria Isabel Limongi, está atualmente inscrita no programa de pós-doutorado em Filosofia da Universidade Federal do Paraná.