

## DENIS DIDEROT E O CONTO FILOSÓFICO: O SUPLEMENTO À VIAGEM DE BOUGAINVILLE

DENIS DIDEROT AND THE PHILOSOPHICAL TALE: THE *SUPPLÉMENT AU VOYAGE DE BOUGAINVILLE*

Kamila Babiuki<sup>1</sup>

**Resumo:** No Século das Luzes, a relação entre as disciplinas de Literatura e Filosofia era estreita. A despeito do debate entre a superioridade de uma em relação à outra, diversos autores se valeram livremente de recursos literários para a expressão filosófica. Denis Diderot é um pensador que transita entre esses dois domínios de maneira exemplar. O que tentaremos fazer neste artigo é sublinhar uma relação possível entre O Suplemento à viagem de Bougainville, um escrito literário, e o capítulo “Sobre a moral”, escrito por Diderot para a História das duas Índias, de Guillaume Raynal. Mais especificamente, mostraremos como o conto contém em si reflexões filosóficas pensadas a partir de um exemplo cujos princípios são sintetizados no capítulo das duas Índias. Para tanto, nos concentraremos em um dos aspectos por trás da Teoria diderotiana dos Três Códigos: a questão da liberdade sexual no exemplo taitiano.

**Palavras-chave:** Filosofia e Literatura, Iluminismo francês, Conto filosófico, Filosofia moral

**Abstract:** *In the eighteenth century, the relationship between Philosophy and Literature was very strict. Despite the debate about the superiority of one in relation to the other, many authors freely employed literary resources to benefit philosophical expression. Denis Diderot is a thinker who transits between these two domains in an outstanding way. In this paper, we try to explicit one way of reading together the *Supplément au voyage de Bougainville*, a literary work, and the chapter ‘*Sur la morale*’, of Diderot’s contribution to Raynal’s *Histoire des deux Indes*. More specifically, we will show how the tale works as the space of development for philosophical thinking as it is synthesized in the *Histoire des deux Indes*’s chapter. In order to do so, we will focus on one aspect of the Theory of Three Codes: the matter of sexual freedom in the Tahitian example.*

**Keywords:** *Philosophy and Literature, French Enlightenment, Philosophical tale, Moral philosophy*

---

<sup>1</sup> Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR. Bolsista do programa Capes-Cofecub “Autonomia, tolerância, razão pública: usos contemporâneos da Filosofia das Luzes”. E-mail: k.babiuki@gmail.com.

Em 1768, uma embarcação tripulada por um grupo de europeus chegava, encabeçada pelo matemático e explorador Louis-Antoine de Bougainville, ao Taiti. A pequena ilha da Oceania se tornaria em seguida famosa na Europa, ganhando destaque em 1771 com a publicação de *Voyage autour du monde*, relato de viagem escrito pelo próprio Bougainville. O lugar, que ganhou o apelido de “Nova Citera” por se tratar de um endereço paradisíaco, se transformou em um motivo de curiosidade, dando origem a expedições partindo do velho continente em direção àqueles mares recém navegados por embarcações europeias.<sup>2</sup>

O *Suplemento à viagem de Bougainville* nasce da redação de uma resenha do livro de Bougainville para a revista *Correspondência literária*, encabeçada por Melchior Grimm, amigo de Diderot. Não tendo sido retida para publicação, a resenha é aos poucos modificada, se transforma em um diálogo e ganha o subtítulo *diálogo entre A e B sobre o inconveniente de atribuir ideias morais a certas ações físicas que não as comportam*.<sup>3</sup> Ao redigir essa obra, Denis Diderot toma parte em uma grande atualidade editorial: as duas primeiras edições de *Voyage autour du monde*, publicadas em 1771 e 1772, foram objeto de 17 artigos em nove jornais franceses (Kovács, 2015, p. 47).

O *Suplemento* é um conto escrito à maneira de Diderot. Dividido em cinco partes, mescla trechos de diálogo entre dois interlocutores-narradores, ambos europeus e não nomeados, que leem *A viagem ao redor do mundo* (1771), de Louis-Antoine Bougainville. Além do diálogo entre esses dois narradores, identificados como A. e B., o leitor se depara com a conversa entre um suposto integrante da tripulação de Bougainville, um capelão francês também não nomeado, e Oru, seu anfitrião taitiano. O texto não se resume a partes dialogadas. Há também, em sua composição, um monólogo de um ancião taitiano.<sup>4</sup>

O que tentaremos realizar neste artigo é evidenciar o modo como Diderot se vale do conto *Suplemento à viagem de Bougainville* para exemplificar os preceitos anunciados em outro texto, suas contribuições à *História das duas Índias* (1770-1780). Defenderemos que o *Suplemento* é uma espécie de exercício de pensamento no qual uma teoria, a dos Três Códigos, apresentada no capítulo

---

<sup>2</sup> O apelido em referência ao mito antigo da Ilha de Citera, local do nascimento de Vênus ou Afrodite, é dado pelo próprio Bougainville (1982, p. 247). Houve outros apelidos com a mesma conotação, como “Utopia”, cunhado pelo companheiro de Bougainville na exploração e discípulo de Buffon, o naturalista Philibert de Commerson (cf. Papin, 1988, p. 53).

<sup>3</sup> O livro conta com uma edição brasileira, traduzida por J. Guinsburg e publicado na edição de 1979 da coleção “Os Pensadores”, p. 131-157. Sobre a redação e transformação do texto, ver Stenger, 2013, p. 496 e p. 531, sobretudo nota 8.

<sup>4</sup> O texto compõe ainda uma tríade ao lado de *Ceci n'est pas un conte* e *Madame de la Carlière*, ambos publicados na *Correspondência literária*. É Grimm quem ressalta essa complementariedade entre eles. Jean Ehrard retoma a citação de Grimm: “O conto que será lido é do Senhor Diderot, ele será seguido de vários outros do mesmo autor. Não se verá senão ao final do último a moral e o objetivo secreto que será proposto” (Ehrard, 1997, p. 163).

“Sobre a moral” da *História das duas Índias*, é imaginada sendo colocada em prática e, dessa forma, desenvolvida. O modo como ela aparece no *Suplemento* tenta unir preceitos teóricos com exemplos práticos. Faremos isso a partir da análise de um ponto específico atrelado à Teoria dos Três Códigos: a questão da liberdade sexual taitiana. Tentaremos mostrar que, vinculada ao código da natureza, ela é compreendida como uma inclinação natural de todos os seres humanos e, uma vez no Taiti, deve ser praticada.<sup>5</sup>

A Teoria dos Três Códigos consiste em afirmar que as ações humanas são regidas por três diferentes dispositivos de regulamentação: em primeiro lugar, encontra-se o código da natureza, o mais ancestral método de delimitação de leis e costumes. Dele derivam o código religioso e o código civil. Acontece que em sociedades muito complexas, como aquelas da Europa do Século das Luzes quando comparadas ao Novo Mundo recém avistado pelos exploradores europeus, esses três códigos são contraditórios entre si. Isso implica na impossibilidade de seguir à risca seus preceitos. Por vezes, agir conforme as regras de um dos códigos implica em quebrar as de outro, pois eles se contradizem. Consequentemente, é impossível que uma pessoa seja genuinamente virtuosa. Seria, portanto, necessário, uma revisão do modo como as normas – tácitas ou expressas – são instituídas.

Nesse cenário, os costumes europeus, regidos por três mestres distintos, são contrastados com os costumes taitianos, retratados pelo filósofo como tendo permanecido em um estado de pureza. Conforme tentaremos mostrar, Diderot pretende destacar com esse exercício de pensamento a necessidade de haver uma reforma organizacional: é preciso mudar o modo de compreender a relação entre esses três códigos caso se queira viver seguindo verdadeiramente princípios éticos. No bojo dessa discussão se encontra igualmente uma necessidade de definir prioridades: sendo impossível seguir todos os códigos, qual deveria ser o predominante? A resposta é simples, porém difícil de ser colocada em prática: o código primordial é o da natureza.

É importante ressaltar que nosso movimento investigativo não pretende – assim como Diderot não parece haver pretendido – realizar uma hierarquização entre as formas filosóficas e literárias. Ao contrário. Trata-se de mostrar como ambas se relacionavam intimamente na reflexão filosófica do século XVIII. A literatura se relaciona de maneira muito íntima com a filosofia, não em uma posição de servidão de uma em relação a outra, mas em pé de igualdade. Se a literatura funciona como ferramenta para se atingir um fim, a filosofia alimenta uma corrente literária. Concordamos com a formulação de Pierre Hartmann quando ele afirma, em *Diderot la figuration du philosophe*, que

---

<sup>5</sup> Para uma análise mais geral da relação entre esses dois textos, ver o artigo de Michèle Duchet, “Le “Supplément au Voyage de Bougainville” et la collaboration de Diderot à “L’Histoire des deux Indes”(1961).

Diderot explodia as tradicionais compartimentações literárias de maneira [...] radical [...]. Mas ao radicalizar desse modo um procedimento comum, Diderot modifica profundamente seu teor: *em vez de submeter a literatura à filosofia, ele investe o discurso filosófico da liberdade exploradora que sozinha define a grande literatura*. Longe de fazer da literatura a serva da filosofia, ele cria entre os polos da expressão literárias e da exposição filosófica uma dialética que, livrando uma e outra de seus entraves específicos, tende à exaltação sinérgica de seus meios (Hartmann, 2003, p. 21, sublinhado por nós).<sup>6</sup>

Ambas, literatura e filosofia, agem conjuntamente para a construção da teoria, algo notado de modo exemplar na escrita de Diderot. Para mostrar como isso ocorre no caso da Teoria dos Três Códigos, dividiremos este texto em duas partes. Na primeira, analisaremos o capítulo “Sobre a moral”, escrito por Diderot para a *História das duas Índias*, do abade Raynal. Depois, passaremos para a análise da terceira parte do *Suplemento à viagem de Bougainville*, na qual o capelão francês conversa com Oru, um patriarca taitiano. Como saldo dessas análises, pretendemos mostrar de que maneira a Teoria dos Três Códigos é forjada na filosofia de Diderot e por quais motivos. Insistimos no fato de a divisão ser apenas uma escolha metodológica. Veremos, de maneira mais teórica, como a Teoria dos Três Códigos é apresentada para, em seguida, analisarmos seu desenvolvimento a partir de um exemplo prático.

### **A natureza como fundamento: a *História das Duas Índias***

A obra *História filosófica do comércio e do estabelecimento dos Europeus nas duas Índias*, mais conhecida como *História das duas Índias*, é um texto escrito por múltiplas vozes. Quem o assina é o abade Guillaume Thomas François Raynal, porém diversos foram os nomes que contribuíram com sua redação. Entre eles, encontram-se o Barão d’Holbach, Alexandre Deleyre, Jean de Pechméja e, talvez o mais célebre de todos, Denis Diderot.<sup>7</sup> É o capítulo “Sobre a moral”, escrito por Diderot, que nos interessará particularmente aqui.

Acompanhamos nesse capítulo uma discussão a respeito da impossibilidade de se estabelecer uma moral universal em fundamentos variáveis de povo para povo. Um exemplo de fundamento variável é a religião. Segundo Diderot, para haver uma universalização de preceitos morais, seu sistema “não pode [...] ter como base opiniões religiosas, que, desde a origem do mundo e de um polo a outro, sempre variaram” (Diderot, 1995, p. 628). Diderot mostra a necessidade de buscar por um

---

<sup>6</sup> Todas as traduções de obras citadas a partir do texto original foram feitas por nós.

<sup>7</sup> Isso implica em uma grande heterogeneidade do texto final. A respeito da colaboração entre Diderot e Raynal, conferir o artigo Gianluigi Goggi intitulado *La collaboration de Diderot à l’Histoire des deux Indes: l’édition de ses contributions* (2013), especialmente a parte 3, “La collaboration de Diderot” (p. 169-174) e a parte 5, “Le “tiers” de l’HDI qui revient à Diderot” (p. 178-182). Ver também o apanhado feito por Antoine Lilti (2019, p. 82). Na letra de Andrew Curran, Diderot foi o maior *ghost writer* da *História das duas Índias* (2022, p. 13 e 285). Estima-se que ele tenha sido responsável por cerca de vinte por cento da redação de toda a obra.

fundamento cujas bases sejam sólidas e duradouras, afastando-se assim de opiniões contraditórias e passageiras.

A moral, definida nesse capítulo como “uma ciência cujo objetivo é a conservação e a felicidade comum da espécie humana” (Diderot, 1995, p. 629), deve partir de um fundamento aplicável a diferentes povos, em diferentes lugares e tempos. Não se fala em conservação e felicidade de um grupo ou de pessoas que viveram em determinado período histórico, mas da *espécie humana*. Toda a reflexão já parte do pressuposto da vida em sociedade, e Diderot o indica textualmente: “as obrigações do homem isolado me são desconhecidas” (Diderot, 1995, p. 630). Isso justifica, sobretudo, a necessidade de procurar por um fundamento universalizante, abrangente a ponto de poder regular as ações de pessoas que seguem diferentes religiões, ou que não seguem nenhuma, além de ser aplicável independentemente das condições geográficas e históricas.

A impossibilidade de fundamentação desse sistema em preceitos religiosos é uma consequência dessa necessidade de abrangência. Uma religião revelada não consegue dar conta desses requisitos. O autor elenca, então, uma sequência de adjetivos essencialmente negativos atribuídos ao sistema religioso enquanto sistema moral. Ele é *abjeto e extravagante* ao ameaçar com os mesmos suplícios as fraquezas do amor e ações atrozés. Isso além de ser *supersticioso e pueril*, embasando seus deveres mais essenciais sobre histórias ao mesmo tempo asquerosas e ridículas, e, talvez a característica mais importante, trata-se de uma moral *interessada*, admitindo apenas as virtudes úteis ao sacerdócio e os crimes contrários a ele (1995, p. 629). A maneira de se desvencilhar dessa moral complicada que pouco ou mal é seguida por seus sujeitos teria sido simples: bastaria que os líderes encorajassem seus seguidores à observação da moral natural. Em função do que Diderot chama de “dogmas úteis”, a moral natural é, ao contrário, desencorajada, afastando cada vez mais os indivíduos de sua própria natureza (1995, p. 629). Não é que a lógica da religião seja completamente perniciosa. Ela pode servir de controle e regulação das ações de uma parcela da população, mas não é suficiente.

O sentimento segundo o qual cada ser humano é compelido a realizar o que é justo e fugir do que é injusto está inscrito em sociedades cujas regras de convivência são completamente separadas. Há ações que são contrárias quando comparadas entre si, mas seguem, ainda assim, o mesmo princípio de conservação da espécie.

Na Índia [...] é uma crueldade degolar a vaca que nutre a espécie humana. O iroquês ou o hurão que matam seu pai com um golpe de bastão em vez de deixá-lo morrer de fome ou sobre a fogueira do inimigo acreditam realizar um ato de piedade filial ao obedecer às últimas vontades desse pai que lhes pedia a morte como uma graça. Os meios mais opostos em aparência tendem todos igualmente ao mesmo fim, à manutenção, à prosperidade do corpo político (Diderot, 1995, p. 631).

Essa busca por um bem geral faz parte, na reflexão de Diderot, da natureza humana. Segundo o autor, cada indivíduo sabe que sua prosperidade depende da prosperidade da espécie (1995, p. 630), e, caso esta não se concretizasse, passaríamos a um estado de guerra de todos contra todos. É importante notar, portanto, que o filósofo não é contrário ao estabelecimento de regras morais. Trata-se efetivamente do oposto: nos deparamos com uma defesa da necessidade de estabelecimento de normas mais intuitivas, a única forma de serem seguidas e, conseqüentemente, guardarem alguma eficácia. A moral pode variar em sua aplicação, mas não em sua essência.

Essa argumentação caminha no sentido de mostrar que vivemos sob a ordem de três códigos distintos. A Teoria dos Três Códigos é então enunciada nesse capítulo. Segundo ela, há três diferentes mestres reguladores das ações humanas: o código da natureza; o código civil; e o código religioso. O único capaz de ser aplicado a todas as pessoas, independentemente do lugar ou do momento histórico no qual se encontrem é o código da natureza. Na concepção de natureza de Diderot, tudo se encontra em um perpétuo fluxo e muda sem cessar.<sup>8</sup> Os eventos naturais não podem ser fixados porque estão em meio a um turbilhão de eventos e acontecimentos. A teoria fixista da natureza corresponde a uma forma de abstração que toma “os nomes das coisas e sua disposição em tabelas por supostas determinações essenciais dos seres naturais e sua relação e ordenação concretas” (Pimenta, 2015, p. 15). O resultado é que toda classificação é apenas momentânea (Saint-Amand, 1984, p. 28 e 45).<sup>9</sup> Mineral, vegetal e animal se misturam. É como dirá o personagem d’Alembert em *O Sonho de d’Alembert*: “Há apenas um grande indivíduo, o todo” (Diderot, 2023, p. 69). Esse turbilhão em perpétuo movimento deve dar conta, igualmente, de questões morais, sobretudo porque a base da reflexão de Diderot nesse período é essencialmente materialista e ateia, voltando-se sempre para princípios naturais e excluindo qualquer ideia de divindade metafísica. Não há, como no esquema lockeano, ideias morais inatas: todas são adquiridas pela experiência. Desse modo, não é possível fundamentar uma moral em ideias abstratas.

A aplicação do código da natureza se percebe ao analisar exemplos diferentes, como o de um indiano, de um iroquês e de um hurão. Ainda que suas regras sejam aparentemente contraditórias entre si, todas caminham para a preservação e manutenção da espécie, prescrição da natureza. O código civil e o código religioso são intermediários que por vezes, ao invés de estabelecerem regras

---

<sup>8</sup> Diderot se filia uma teoria transformista da natureza em oposição a uma teoria fixista, que divide todos os seres naturais em reino, classe, ordem, gênero e espécie, como nas classificações taxonômicas de Lineu.

<sup>9</sup> Michel Delon e Clara Castro igualmente retomam a questão do perpétuo movimento da natureza em Diderot. Seja na forma latente ou ativa, o movimento está por toda parte, e se manifesta, por exemplo, na transformação de um corpo em outro (Delon, 2013, p. 314; Castro, 2020, p. 106). Sobre a transformação dos corpos, conferir a metáfora da estátua de Falconet em *O Sonho de d’Alembert* (Diderot, 2023, p. 33-35).

úteis e duradouras como pretendiam, afastam as pessoas da natureza, comprometendo o estabelecimento, a aplicabilidade e a eficácia dessas regras. Para haver um real proveito tanto em seu estabelecimento quanto em seu cumprimento, os três códigos devem estar em harmonia, o que seria possível apenas colocando o código da natureza no papel de regulador dos demais, ou seja, submetendo o código civil e o código religioso ao código natural. Enquanto os códigos não estiverem alinhados entre si, não é possível ser virtuoso, pois ao tentar seguir as regras de um, se infringiria as de outro. Eszter Kovács sintetiza bem a ideia de congruência entre os três códigos:

As leis da natureza provêm das necessidades do ser humano, ao passo que as leis civis são estabelecidas pela sociedade ou pelo governo e as leis religiosas, pelo clero. Diderot vê como prioritárias as leis da natureza, oprimi-las deriva em contradição, medo, remorso ou loucura (Kovács, 2015, p. 235).

Quando princípios morais são estabelecidos a partir de preceitos religiosos, leva-se em conta igualmente os valores escolhidos para a criação das deidades, e “cada povo criou deuses para si, e os criou como desejaram, uns bons, outros cruéis, uns depravados, outros de costumes austeros. Diríamos que cada povo quis deificar suas paixões e suas opiniões” (Diderot, 1995, p. 628). Porque as leis religiosas, assim como as leis civis, podem ser enviesadas, é preciso procurar outro fundamento. Apenas por meio da redução dos três códigos a um único, a saber, ao código da natureza, ou ainda, por meio da harmonização entre seus princípios torna-se possível ser verdadeiramente virtuoso. Essa é a realidade dos Estados ditos selvagens, que permanecendo próximos à natureza, mantiveram sua soberania como mestra de suas regras e ações. Dito de outro modo, guardaram sua simplicidade. Ou assim gostaria Diderot.

### **O código da natureza na prática: *O Suplemento à viagem de Bougainville***

Quando a conversa entre o capelão e Oru tem início a partir da terceira parte do *Suplemento à viagem de Bougainville*, os aspectos reais do Taiti logo desaparecem dando espaço exclusivo à narrativa de Diderot. Esse movimento de sombreamento da ilha se justifica pela pouca importância de seus traços de realidade. A ilha se transforma em cenário para as reflexões do autor, e o que ganha maior importância é o modo como aí se desenvolvem certas ideias e por quais motivos o cenário idílico autoriza a chegada em determinados resultados. A ambientação de um diálogo fictício em um lugar real funciona como sustentação da argumentação, uma estratégia de convencimento do leitor (Kovács, 2015, p. 38-40 e 60). Os selvagens que se manifestam, seja de forma discursiva – e com tom de vaticínio – seja no diálogo – amistoso – com um europeu, expressam o que o autor gostaria que expressassem. Nos termos de Antoine Lilti, o filósofo se transforma em ventríloquo: ele faz com

que os outros falem, no mais das vezes resumindo-os ao silêncio. Os selvagens “não são reconhecidos como portadores de uma história ou de uma cultura próprias: eles não passam de porta-vozes das inquietações europeias” (Lilti, 2019, p. 72). O verdadeiro mestre do discurso continua sendo o filósofo: não há uma pretensão de tipo antropológico por trás das declarações taitianas.

A cena é a seguinte: depois de ter sido muito bem recebido pelo anfitrião Oru, sua esposa e suas três filhas, o taitiano solicita ao francês que realize um curioso favor, o de escolher uma das mulheres da casa para dormir com ele, mas de preferência a mais nova de suas filhas, Thia, que ainda não era mãe. Oru deseja que o francês deixe um descendente na ilha de Taiti. É assim que começa o embaraço do padre. Sua resposta é a de que sua religião, seu estado,<sup>10</sup> os bons costumes e a honestidade impedem-no de consentir com a proposta, e Oru replica:

Eu não sei o que é a coisa que chamas religião, mas posso apenas pensar mal dela, visto que te impede de provar um prazer inocente ao qual a natureza, a mestra suprema, convida a todos nós; de conceder a existência a um de teus semelhantes; de prestar o serviço que o pai, a mãe e as filhas te pedem; de pagar tua despesa em relação a um anfitrião que te acolheu bem, e de enriquecer uma nação fazendo-a crescer com um sujeito a mais. Não sei o que é a coisa que chamas estado, mas teu primeiro dever é de ser homem e de ser reconhecedor. Não proponho que leves ao teu país os costumes de Oru, mas Oru, teu anfitrião e teu amigo, te suplica de prestar-te aos costumes do Taiti (Diderot, 1994, p. 552-3).

A primeira dificuldade gira em torno da compreensão do termo “religião” e do modo como ela afasta o francês de sua natureza. Vemos já aqui uma consequência de se colocar o código religioso como instituição reguladora das ações em sociedade. As convenções religiosas, sobretudo exemplos como votos de castidade e de obediência, implicam em um distanciamento da própria condição humana. Diderot pretende mostrar com o estranhamento do taitiano como as imposições provenientes de instituições religiosas não passam de convenções. Onde elas não são estabelecidas, mal se compreende o que querem dizer, afinal de contas, não se pode imaginar uma invenção que limite de tal maneira as ações de um cidadão, e para além disso, suas obrigações em relação a seus semelhantes.

Mais do que cumprir com uma obrigação, a de generosidade em relação a seu anfitrião, o que mais surpreende o taitiano é o modo como o padre age em contrariedade à sua natureza. É a própria natureza, a mestra suprema, quem o convida ao ato sexual chamado pelo anfitrião taitiano de “prazer inocente”, mas o francês recusa as solicitações. Essa recusa representa uma dupla negativa: ele nega uma predisposição presente dentro dele mesmo e ao convite da natureza, que deveria ser considerada sua mãe e mestra.

---

<sup>10</sup> O termo em francês é “*état*”, que traduzimos como “estado”. Outra opção de tradução ao mesmo tempo mais explicativa, porém mais longe do termo original, seria “ordens sagradas”, escolhida por José Geraldo Couto nos trechos dessa obra traduzidos para a biografia *Diderot e a arte de pensar livremente* (Curran, 2022, p. 225).

O outro termo não compreendido pelo amigo polinésio é “estado”. Mais uma vez, a referência é religiosa e isso causa um curto-circuito na conversa. Logo nos damos conta, no entanto, de que para a reflexão de Oru, pouco importa verdadeiramente o significado dos termos, pois o efeito é o mesmo. Independentemente do significado atribuído a ele, a partir do que é demonstrado pelo comportamento do padre Oru logo compreende que se trata de um título atrelado a um conjunto de ações contrárias à natureza, e esse motivo basta para provar, na perspectiva do taitiano, que as ordens religiosas não podem ser consideradas como justificativa do padre para não aceitar sua solicitação.

Oru ainda questiona se os costumes europeus deveriam ser julgados como melhores ou piores do que os taitianos. A questão, que acaba ficando sem uma resposta direta, não passa de uma pergunta retórica para a conclusão: não é o caso de tentar levar os costumes do Taiti para a Europa e impô-los sobre seu povo, mas apenas de vivê-los onde eles são praticáveis, da mesma forma que não se deveria impor os costumes europeus sobre os taitianos.

A oposição entre os dois tipos de prazer será desenvolvida quando o capelão explica o que compreende pela palavra “religião” na sequência do texto. Para isso, ele emprega uma metáfora. O capelão pergunta a Oru quem construiu sua casa, e Oru responde ter sido ele mesmo. “Pois bem”, avança o capelão, “nós acreditamos que esse mundo e aquilo que ele contém é a obra de um artesão” (Diderot, 1994, p. 554). Em um primeiro momento, a metáfora do grande artesão causa ainda mais surpresa em Oru. A passagem merece ser citada na íntegra (Diderot, 1994, p. 554):

ORU – Então ele tem pés, mãos e cabeça?

CAPELÃO – Não.

ORU – Onde ele mora?

CAPELÃO – Em todos os lugares.

ORU – Mesmo aqui?

CAPELÃO – Aqui.

ORU – Nós nunca o vimos.

CAPELÃO – Não o vemos.

ORU – Eis um pai bem indiferente. Ele deve ser velho, pois tem ao menos a idade de sua obra.

CAPELÃO – Ele não envelhece. Ele falou a nossos ancestrais, deu-lhes as leis, designou a maneira como queria ser honrado, ordenou certas ações como boas, proibiu outras por serem más.

ORU – Entendo. E uma dessas ações que ele proibiu por serem más é de se deitar com uma mulher ou com uma moça. Por que, então, ele fez dois sexos?

CAPELÃO – Para que se unam, mas sob certas condições necessárias, depois de certas cerimônias prévias, em consequência das quais um homem pertence a uma mulher, e somente a ela, uma mulher pertence a um homem, e somente a ele.

ORU – Por toda a vida?

CAPELÃO – Por toda a vida.

No início da passagem, ao longo da descrição desse grande artesão, nos deparamos com dois dogmas cristãos: a imaterialidade de Deus (representada pela imagem do artesão sem pés nem cabeça, que não é visto e que não envelhece) e a onipresença de Deus (ele está em todas as partes, mesmo no Taiti). Oru expressa surpresa diante do retrato pintado pelo capelão, notada com a afirmação “eis um

pai bem indiferente”. Encontramos também na passagem uma das leis arbitrárias estabelecidas pela religião: a institucionalização do casamento e das relações sexuais condicionadas ao contrato matrimonial.

Onde supostamente não existe religião os impedimentos narrados pelo padre são incompreensíveis. Empregamos o termo “supostamente” porque a realidade taitiana não era bem essa. Insistimos na inexistência de pretensões antropológicas para a redação do texto. O retrato do Taiti tal como é pintado por Diderot é, em sua maior parte, uma obra de imaginação. É verdade que a equipe de exploradores liderada por Bougainville chega na Polinésia francesa nessa época. Também é verdade que um de seus membros era um padre.<sup>11</sup> Mas é falso que os taitianos desconhecêssem a ideia de religião. Se não eram cristãos, já no século XVIII a hierarquia da religião revelada era bem instituída entre eles.

A estratégia de Diderot consiste em direcionar o leitor para determinado lugar real como meio de convencimento, mas, uma vez ambientado se valendo de uma recente descoberta, dispõe-se do imaginário idílico como medida de contraste. A imagem levada para a Europa por Bougainville é a de uma ilha paradisíaca, cujo clima é caracterizado como ideal, os habitantes, belos, a comunidade, bem-organizada, onde se encontrava uma liberdade sexual plena, um pacifismo e a conformidade com os preceitos da religião natural (Kovács, 2015, p. 59). Mesmo se Diderot não cede completamente aos exageros e reduções feitas não pelo explorador, mas pelos admiradores dessa excepcional descoberta, ele também atribui um caráter utópico à sua narrativa.<sup>12</sup>

A metáfora escolhida pelo capelão intensifica cada vez mais a confusão de Oru. Como alguém sem pés, sem mãos e sem cabeça, que mora em todos os lugares, mas que nunca é visto, poderia ter construído tudo? Por que teria feito dois sexos se impede sua união? A resposta do francês, segundo a qual essa união apenas pode ocorrer depois de cerimônias prévias responsáveis por assegurar o pertencimento de um homem exclusivamente a uma única mulher, e vice-versa são, para o esclarecido Oru, uma marca do afastamento da natureza.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Tratava-se do franciscano Jean-Baptiste Lavaise. Pouco mencionado no livro de Bougainville, seu papel é uma dos mais apagados do relato de Bougainville, sabe-se que ele voltou à França em novembro de 1768, antes, portanto, do fim da exploração (Diderot, 1989, p. 596, nota 33).

<sup>12</sup> Sobre a construção do *Suplemento* conforme as características de uma utopia, conferir o trabalho de Bernard Papin intitulado *Sens et fonction de l'utopie tahitienne dans l'œuvre politique de Diderot*, especialmente o capítulo 4, “Le supplément au voyage de Bougainville comme utopie” (1988, p. 49-59), e também Raymond Trousson, *Voyages aux pays de nulle part* (1975, p. 129-130). Para Gerhardt Stenger, não se trata de uma utopia, mas de um modelo ideal de sociedade (2013, p. 544). Ora, a utopia não seria justamente a idealização do modelo?

<sup>13</sup> As mazelas ocasionadas pelos contratos de casamento são tema de outro conto de Diderot, que compõe a mesma trilogia e apresenta diversos traços de continuidade em relação ao *Suplemento*, a saber *Madame de la Carlière*. O tema central nessa historieta são as inconvenientes constrições engendradas pela instituição do casamento, além de todos os males que dela podem decorrer.

Os termos empregados na passagem denotam um afastamento da natureza e, conseqüentemente, um distanciamento entre os costumes da França, que, afinal, está na velhice do mundo, e do Taiti, que se encontra ainda em sua infância. Esse aspecto pode ser percebido por exemplo com expressões como “condições necessárias” ou “cerimônias prévias”, que trazem “consequências” bastante específicas para a vida de uma ou de mais pessoas. Oru, então, questiona o que aconteceria caso um homem se deitasse com uma mulher que não seja sua esposa, mas se interrompe no meio da frase, afinal, isso seria impossível, pois um artesão tão poderoso não o permitiria. “Não”, contesta o capelão, “ele os deixa, e eles pecam contra a lei de Deus, pois é assim que chamamos o grande artesão, contra a lei do país, e cometem um crime” (Diderot, 1994, p. 555). Nessa etapa, Oru expressa sua sincera opinião a respeito do que o capelão vinha narrando sobre os costumes europeus: para ele, esses preceitos singulares são opostos à natureza e contrários à razão.

A explicação do padre não é evidente. É preciso aceitar o dogma para ser convencido pela explicação. O taitiano parece ver nas justificativas do padre algo pouco verossímil além de contraditório. Por que, afinal, um ser tão poderoso como o criador de todas as coisas existentes e que vive em todos os lugares deixaria acontecer o crime para, depois, puni-lo? O personagem do conto destaca uma falta de coerência nessa figura de um deus onipotente, mas que não impede o mal, além de indicar que as pessoas cumpram leis contrárias a suas inclinações naturais. O ponto em questão não é o que verdadeiramente poderíamos chamar de “bons costumes”, mas o cumprimento dessa lei artificial e imaginária, estabelecida por figuras de autoridade também artificiais. A liberdade sexual, compreendida como a possibilidade de se manter o livre comércio sexual entre homens e mulheres em idade fértil,<sup>14</sup> seria um convite feito pela natureza, e diante do qual uma recusa, aos olhos de Oru e diante de seu contexto, não teria nenhum sentido.

A questão da liberdade sexual no Taiti é um exemplo do modo como a moral é pensada nessa sociedade idealizada. A narrativa de Bougainville mostra que, efetivamente, o quadro de liberdade plena existe apenas na imaginação de Diderot. Se no Taiti de Diderot, as mulheres podem escolher e trocar seus parceiros sexuais conforme seu desejo, no Taiti visitado por Bougainville a realidade era muito mais dura. Segundo narra o explorador, “[as esposas] lavariam com seu sangue uma infidelidade sem o reconhecimento do esposo” (Bougainville, 1982, p. 258). Na perspectiva de Bernard Papin, Diderot oferece uma explicação econômica para a sexualidade taitiana (ela se justificaria por necessidades econômicas e de sobrevivência), ainda que seja fictícia (1988, p. 129).

---

<sup>14</sup> O objetivo exclusivo do comércio sexual no Taiti de Diderot é exclusivamente a reprodução. O prazer sensual é apenas uma consequência indireta. Por esse motivo, mulheres fora da idade fértil ou durante o período menstrual, assim como jovens meninos impúberes, são identificados com vestimentas específicas e cometem um crime caso tenham relações sexuais (Diderot, 1994, p. 559, 564-6).

Diderot não é ingênuo e sabe que o quadro pintado serve tão somente para dar livre curso à sua reflexão. Isso não impede a defesa de um ponto central específico e ao qual sempre se retorna de alguma maneira. Há regras de comportamento que são estabelecidas apenas por conveniência de autoridades igualmente arbitrárias.

O cenário criado funciona como mecanismo de convencimento com pontos filosóficos centrais. É como se o filósofo dissesse ao leitor: imagine que haveria uma sociedade onde as pessoas sejam livres para agir conforme seus impulsos naturais. Como seria sua vida? Ora, poderia replicar um leitor ou uma leitora perspicaz, para responder a essa pergunta é preciso saber quais seriam as condições geográficas. Sendo assim, continuaria Diderot, imaginemos a vida dos habitantes da Nova Citera: há comida de sobra, o clima é temperado, é preciso haver mais cidadãos para cuidar da terra e dos anciãos. Como, então, imaginar as relações sociais desprovidas de intermediários, tais quais as leis civis e religiosas, nesse contexto? A partir daí ele dá cores aos habitantes dessa ilha.

Isso implica, portanto, na ausência de qualquer pretensão de encontrar efetivamente essas condições, ou de transformar uma sociedade em sua forma ideal, não importa qual seja seu nível de desenvolvimento. Diderot sabe que nem a França nem a real ilha de Taiti se transformarão, um dia, naquilo que é narrado no conto. Isso não faria sentido. No entanto, o despojamento desses parâmetros de regulação intermediários entre a natureza e as ações humanas funcionam como meio de se pensar o que realmente rege e o que deveria reger as ações, padrões e costumes. É como se, ao pensar sobre o ideal, Diderot trabalhasse com um caso extremo a partir do qual é possível balizar os casos gerais.

\*

Ao longo do *Suplemento à viagem de Bougainville*, é possível notar uma fundamentação de preceitos morais a partir de um exemplo. A lógica extraída desse movimento parece resultar em uma impossibilidade de universalização dos preceitos. Paradoxalmente, no entanto, defendemos que a fundamentação de Diderot se pretende universalizante. Isso é possibilitado pelo fato de que o código primordial de valores, a natureza, não é o equivalente a uma tábua de leis, mas a um modo de direcionamento das regras e, conseqüentemente, dos comportamentos, culminando em uma variabilidade importante. A lógica por trás da Teoria dos Três Códigos é a de que a regra geral da natureza determina que o bem deve ser preferível ao mal, e o bem geral deve ser preferível ao bem particular (Diderot, 1994, p. 556). Para respeitar essa máxima, as ações de diferentes comunidades, quando observadas isoladamente, podem variar.

É o caso relatado pelos narradores do *Suplemento* quando conversam sobre a *Île des Lanciers*,<sup>15</sup> ou ilha dos lanceiros, modo como ficou conhecido o território de Akiaki, ilha da Polinésia Francesa. Ao comentarem aspectos práticos da viagem de Bougainville, como a rota traçada e os povos com os quais sua tripulação se encontrou (1994, p. 543-4), mencionam esse povo, e A. e B. destacam os costumes da ilha. Diferente do modo como no Taiti os moradores têm uma preocupação capital com o crescimento populacional, na ilha de Akiaki, assomada por questões de alta densidade populacional em relação aos recursos presentes para a preservação das pessoas, as medidas tomadas eram de prevenção da procriação. Com essa preocupação, eram comuns e disseminadas práticas como a infibulação feminina e a castração masculina com o objetivo de controle populacional.

Os narradores discutem a existência de tais práticas, diante do que B. conclui que, caso não existissem, a regra de controle de natalidade seria igualmente estabelecida, com uma diferença central: ela se fundamentaria em algum tipo de superstição, e não em elementos práticos e palpáveis, e suas consequências seriam muito mais penosas do que no caso do estabelecimento de uma medida política. O exemplo pode ser chocante para uma leitora ou um leitor do século XXI. Todavia, é preciso nos afastarmos conceitualmente do texto para termos uma melhor visão do todo, lembrando-nos sempre dos fundamentos teóricos por trás do argumento.

Se as leis da natureza indicam primordialmente a necessidade de preservação da espécie por meio da preferência do bem sobre o mal (para a preservação e manutenção da vida) e da escolha do bem geral sobre o bem particular, as práticas do povo de Akiaki estão de acordo com as leis da natureza. A fim de realizar a manutenção daqueles que se encontram ativos em sua sociedade, é preciso, primordialmente, impedir o crescimento populacional. Caso contrário, não haveria recursos suficientes para sua conservação: o interesse geral da ilha foi escolhido sobre o interesse particular de alguns cidadãos. Em resumo, o código da natureza permanece sendo primordial em relação aos demais, e a lógica empregada no Taiti é a mesma de Akiaki. O código da natureza dá conta da variedade encontrada de uma sociedade para outra, pois é constituída por princípios aplicados visando o estabelecimento de leis próprias, seja de maneira civil seja a partir de uma crença religiosa. O problema aparece quando as leis são contrárias à natureza.

Diderot é insistente na impossibilidade de universalização da moral. Não se pode fundamentar uma moral universal em causas particulares. A partir da reflexão de Tzvetan Todorov, poderíamos dizer que Diderot se distancia de um pensamento etnocêntrico no sentido que parte, com uma pretensão universal, de um caso particular, o qual é, em seguida, generalizado (1989, p. 21-2). “O

---

<sup>15</sup> E retomado nas contribuições à *História das duas Índias* (Diderot, 1995, p. 710-11).

etnocentrismo”, afirma Todorov, “tem [...] duas facetas: a pretensão universal, de uma parte, e o conteúdo particular (no mais das vezes nacional) de outro” (Todorov, 1989, p. 22). Todorov convoca três moralistas franceses do século XVII, Pascal, La Rochefoucauld e La Bruyère, para mostrar de que modo os preceitos morais são indicados para “o homem”, empregado no sentido abrangente do termo, isto é, enquanto humanidade. Nessa expressão, tem-se um substantivo, “homem”, acompanhado de um artigo definido, “o”, indicando assim uma universalização. Não se fala, por exemplo, sobre “os homens franceses”, “os homens europeus”, “os homens americanos”, mas sobre “o homem”. No caso de La Bruyère, há a ocorrência de “os homens”, mas apenas para deixar clara a universalização: dado que os homens em nada mudaram, é preciso continuar seguindo os preceitos ditados pelos antigos moralistas, pois ainda seguem atuais.<sup>16</sup>

Ora, o que Diderot faz é o exato contrário: ele tenta fugir do aspecto universalista dos costumes de uma nação, procurando o modelo ideal, mais próximo possível da natureza, livre de fatores socioculturais e históricos. Em alguma medida, Diderot busca um intermediário: de nada adianta se ater exclusivamente aos antigos se, ao longo dos séculos, as pessoas passaram por mudanças socioculturais significativas, tendo implicações em novas relações humanas, novas formas de organização e, conseqüentemente, novos valores e preceitos morais. Diderot pensa a política a partir das diferenças entre os homens, e não de suas semelhanças (Imbruglia, 2007, p. 131). Ao mesmo tempo em que os costumes tais como são no Taiti não são questionados, não se pretende levá-los para a França. Eles se configuram como um conjunto de preceitos vinculados à história e à geografia do país. Diderot é contrário aos moralistas quanto ao aspecto da universalização, mas não na indicação de preceitos: é preciso haver regras adequadas à realidade, e esse preceito universal não pode se fundamentar em opiniões religiosas que variam de um polo a outro. O filósofo mostra, pois, a necessidade de buscar por um fundamento cujas bases sejam sólidas e duradouras, afastando-se assim de opiniões contraditórias e passageiras.

Em uma das apóstrofes de Oru ao padre, ele afirma que seu primeiro dever é o de ser homem. Essa afirmação nos parece ser uma forma de exemplificar o problema enunciado na *História das duas Índias*. Ao fundamentar um sistema moral em algo tão variável quanto a religião, restringe-se a aplicação dessas regras a um povo e a um lugar específico. Isso não significa necessariamente um

---

<sup>16</sup> Pascal, em *Pensées*, intitula seus *Pensées* da seguinte forma: "Primeira parte: Miséria do homem sem Deus. Segunda parte: Felicidade do homem com Deus". La Rochefoucauld, por sua vez, faz um "retrato do coração do homem", ao passo que La Bruyère emprega a expressão no plural, mas de modo estratégico para manter a universalização: “os homens não mudaram em nada” (Todorov, 1989, p. 23).

Para um estudo mais detido das diferenças entre os moralistas franceses e Diderot, ver a obra *A paixão da igualdade*, de Vinícius de Figueiredo, mais especificamente o capítulo IV, “A inversão do dualismo: Rousseau e Diderot” (2021, p. 165-227).

julgamento negativo desse sistema, mas sua impossibilidade de universalização. Se de modo localizado ela pode apresentar vantagens, os problemas se tornam evidentes quando há pretensão de universalização de seus princípios.

A fluidez da filosofia de Diderot nos permite encontrar em textos escritos em estilos muito distintos a exploração de um mesmo tema. Nesse caso, o preceito teórico que aparece em suas contribuições à *História das duas Índias* é exemplificado com essa ficção, desenvolvido pela conversa do capelão francês com um taitiano. A narrativa serve em grande medida à função de exemplificar preceitos morais em um contexto extremo, ideal. O que é teorizado em poucas páginas no capítulo “Sobre a moral” é desenvolvido por meio de imagens e exemplos no conto. Em ambos os casos, a conclusão é a mesma: não se pode pretender a universalização de um preceito cujas bases são fixadas no tempo e no espaço. É como concluem os narradores do *Suplemento*: imitemos o bom capelão, que é monge na França e selvagem no Taiti (1994, p. 577).

### Referências bibliográficas

- BOUGAINVILLE, Louis-Antoine de. **Voyage autour du monde par la frégate du Roi La Boudeuse et la flûte L'Étoile**. Apresentação e notas: Jacques Proust. Paris: Gallimard, 1982.
- CASTRO, Clara C. “Sensação inerte e sensação ativa em Diderot”. **Discurso**, v. 50, n. 2, p. 102-123, 2020.
- CURRAN, Andrew S. **Diderot e a arte de pensar livremente**. Trad. José Geraldo Couto. São Paulo: Todavia, 2022.
- DELON, Michel. **Diderot, cul par-dessus tête**. Paris: Albin Michel, 2013.
- DIDEROT, Denis. Contributions à l’Histoire des Deux Indes. In: \_\_\_\_\_. **Oeuvres. Politique**. T. 3. Introdução, organização e notas: Laurent Versini. Paris: Robert Laffont, 1995, p. 579-759.
- DIDEROT, Denis. **Oeuvres complètes**. T. XII: Fiction IV. Org. Centro de Estudos do Século XVIII de Montpellier. Paris: Hermann, 1989.
- DIDEROT, Denis. **O Sonho de d’Alembert e outros escritos**. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: UNESP, 2023.
- DIDEROT, Denis. Supplément au Voyage de Bougainville. In: **Oeuvres. Contes**. T. II. Introdução, organização e notas: Laurent Versini. Paris: Robert Laffont, 1994, p. 541-578.
- DIDEROT, Denis. Suplemento à viagem de Bougainville. Sobre o inconveniente de atribuir ideias morais a certas ações físicas que não as comportam. Trad. J. Guinsburg. In: \_\_\_\_\_. **Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 131-157.

- DUCHET, Michèle. Le "Supplément au Voyage de Bougainville" et la collaboration de Diderot à "L'Histoire des deux Indes". **Cahiers de l'Association internationale des études françaises**, n. 13, p. 173-187, 1961.
- EHRARD, Jean. **L'invention littéraire au XVIIIe siècle : fictions, idées, société**. Paris: PUF, 1997.
- FIGUEIREDO, Vinícius. **A paixão da igualdade. Uma genealogia do indivíduo moral na França**. Belo Horizonte: Relicário, 2021.
- GOGGI, Gianluigi. La collaboration de Diderot à l'"Histoire des deux Indes" : l'édition des contributions. **Diderot Studies**, v. 33, p. 167-212, 2013.
- HARTMANN, Pierre. **Diderot la figuration du philosophe**. Paris: José Corti, 2003.
- IMBRUGLIA, Girolamo. Indignation et droits de l'homme chez le dernier Diderot. De l'*Encyclopédie* à l'*Histoire des deux Indes*. In: GOGGI, Gianluca; KAHN, Didier (Org.). **L'édition du dernier Diderot**. Pour un Diderot électronique. Paris: Hermann, 2007, p. 125-176.
- KOVÁCS, Eszter. **La critique du Voyage dans la pensée de Diderot**. De la fiction au discours philosophique et politique. Paris: Honoré Champion, 2015.
- LILTI, Antoine. **L'héritage des Lumières**. Ambivalences de la modernité. Paris: Seuil/Gallimard, 2019.
- PAPIN, Bernard. **Sens et fonction de l'utopie tahitienne dans l'œuvre politique de Diderot**. SVEC, Oxford: Voltaire Foundation, 1988.
- PIMENTA, Pedro Paulo. As ciências no labirinto da natureza. In: DIDEROT, D., D'ALEMBERT, J.-L.-R. **Enciclopédia ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. Vol. 3. São Paulo: UNESP, p. 11-19.
- SAINT-AMAND, Pierre de. **Diderot, le labyrinthe de la rélation**. Paris: Vrin, 1984.
- STENGER, Gerhardt. **Diderot, le combattant de la liberté**. Paris: Perin, 2013.
- TODOROV, Tzvetan. **Nous et les autres**. La réflexion française sur la diversité humaine. Paris: Éditions du Seuil, 1989.
- TROUSSON, Raymond. **Voyages aux pays de nulle part**. Histoire littéraire de la pensée utopique. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1975