

# Filosofia como Modo de Vida

Títulos originais dos ensaios:  
ver notas à abertura dos capítulos

© desta seleção de textos: Marta Faustino e Federico Testa, 2022  
Introdução © Marta Faustino e Federico Testa, 2022

Todos os direitos reservados

Este trabalho foi financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do projeto UIDB/00183/2020

Tradução: ver notas à abertura dos capítulos

Revisão: Joana Baudouin

Capa: FBA

Depósito Legal n.º

***Biblioteca Nacional de Portugal – Catalogação na Publicação***

FAUSTINO, Marta, e outro

Filosofia como modo de vida: ensaios escolhidos  
Marta Faustino, Federico Testa. – (O saber da filosofia)  
ISBN 978-972-44-2526-9

I – TESTA, Federico

CDU 1(091)

Paginação:

M<sup>A</sup>

Impressão e acabamento:

para  
EDIÇÕES 70  
Maio de 2022

Direitos reservados para Portugal por

EDIÇÕES 70, uma chancela de Edições Almedina, S.A.  
Rua Fernandes Tomás, 76-80 – 3000-167 Coimbra – Portugal  
e-mail: editoras@grupoalmedina.net

Esta obra está protegida pela lei. Não pode ser reproduzida, no todo ou em parte, qualquer que seja o modo utilizado, incluindo fotocópia e xerocópia, sem prévia autorização do Editor. Qualquer transgressão à lei dos Direitos de Autor será passível de procedimento judicial.

Filosofia como  
Modo de Vida  
Ensaaios Escolhidos  
Federico Testa  
Marta Faustino  
(orgs.)



## ÍNDICE

AGRADECIMENTOS .....	11
INTRODUÇÃO	
Filosofia como modo de vida: Cartografia de um debate	13
1. O QUE É A FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA?	
<i>John Sellars</i> .....	65
2. OBSERVAÇÕES SOBRE A CONCEÇÃO DE FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA DE PIERRE HADOT	
<i>Michael Chase</i> .....	89
3. A HISTÓRIA DA FILOSOFIA E A <i>PERSONA</i> DO FILÓSOFO	
<i>Ian Hunter</i> .....	127
4. FOUCAULT, HADOT, CAVELL E A VIDA COMO «REAL» DA FILOSOFIA	
<i>Daniele Lorenzini</i> .....	173
5. FILOSOFIAS ANTIGAS COMO MODOS DE VIDA: O CASO DE SÓCRATES	
<i>John Cooper</i> .....	201

6. ARGUMENTOS TERAPÊUTICOS <i>Martha Nussbaum</i> . . . . .	231
7. SÉNECA: A FILOSOFIA ESTOICA COMO GUIA PARA A VIDA <i>Julia Annas</i> . . . . .	283
8. LEGADO DE UM <i>PHILOSOPHE</i> : O SÉNECA DE DIDEROT, ENTRE <i>HYPOMNÊMATA</i> E EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS <i>Matthew Sharpe</i> . . . . .	301
9. VOCAÇÃO COMO TERAPIA: NIETZSCHE E O CONFLITO ENTRE PROFISSÃO E CHAMAMENTO NA ACADEMIA <i>Martine Béland</i> . . . . .	339
10. A REANIMAÇÃO DE NIETZSCHE DA FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA <i>Michael Ure</i> . . . . .	371
11. BERGSON E A FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA <i>Keith Ansell-Pearson</i> . . . . .	417
12. CIORAN E O PESSIMISMO COMO MODO DE VIDA <i>Tobias Dahlkvist</i> . . . . .	445
13. OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS DE PRIMO LEVI <i>Arnold I. Davidson</i> . . . . .	469
BIBLIOGRAFIA . . . . .	483

LEGADO DE UM *PHILOSOPHE*:  
O SÉNECA DE DIDEROT, ENTRE *HYPOMNĒMATA*  
E EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS<sup>(1)</sup>

MATTHEW SHARPE

*Qual é o objetivo da filosofia? Ligar as pessoas  
através de uma troca de ideias e por benefício mútuo...<sup>(2)</sup>*

Este capítulo propõe-se a examinar a forma e os conteúdos da última obra de Denis Diderot, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur les règnes de Claude et de Néron* [Ensaio sobre a vida de Séneca, o filósofo, sobre os seus

---

<sup>(1)</sup> Este ensaio é um inédito originalmente escrito em inglês, com o título «Testament of a *philosophe*: Diderot's Seneca, between *Hypomnēmata* and Spiritual Exercises». Tradução de Vanessa Rôla. Todas as citações, incluindo as de fontes primárias, foram traduzidas a partir do texto de Matthew Sharpe. [N. dos O.]

<sup>(2)</sup> DIDEROT, Denis, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur les règnes de Claude et de Néron, avec des notes*, Tours, Vauquer et L'Héritier, 1794 [1778], p. 270. O texto alargado, de 1782, tem o título alterado de *Essai sur les règnes de Claude et de Néron et sur la vie et les écrits de Sénèque pour servir d'introduction à la lecture de ce philosophe*.

*escritos e sobre os reinados de Cláudio e Nero*], publicado em 1778 e, posteriormente, em 1782. Faz-se aqui uma leitura do texto à luz do trabalho de Pierre Hadot sobre a filosofia como modo de vida, como uma espécie de legado último e singular da própria concepção de filosofia de Diderot; tudo isto elaborado através de uma longa apologia do estoico romano Sêneca. Como o *Essai* mostra, Diderot esteve sempre muito atento aos chamamentos terapêuticos, eudaimonistas e éticos do estoicismo antigo, usando a vida e obra de Sêneca como contraste para apresentar o seu próprio retrato para a posteridade.

Após uma análise introdutória, que enquadra a singularidade da figura do *philosophe* do século XVIII na história da filosofia, começamos na Parte 2 por observar a impressionante forma do *Essai* de Diderot. O nosso argumento é que o *Essai* contém uma combinação de, pelo menos, três gêneros de escrita antigos, cujo reconhecimento, através da obra de Hadot, volta a tornar o texto de Diderot, sobejamente negligenciado, filosoficamente legível para nós hoje. A Parte 3 examina o complexo posicionamento de Diderot, simultaneamente laudatório e crítico, face aos discursos filosóficos de Sêneca no *Essai*, por forma a delinear a posição e prática filosóficas do próprio Diderot. Por fim, a Parte 4 debruça-se sobre a questão de como o *philosophe* se relaciona com o mundo sociopolítico, defendendo que é especialmente neste ponto que a posição de Diderot (e de Voltaire, que o seu último texto exalta) difere dos filósofos antigos, que ambos conheciam e admiravam.

## 1. Filosofia como modo de vida e a figura do *philosophe*

A impressionante reconsideração dos textos dos filósofos antigos, feita por Pierre Hadot no seu trabalho sobre a filosofia como modo de vida, tem implicações revolucionárias na forma como os académicos entendem a história mais ampla da filosofia ocidental.<sup>(3)</sup> O modelo da filosofia como

---

<sup>(3)</sup> Veja-se HADOT, Pierre, *Philosophy as a Way of Life*, trad. Michael Chase, Londres, Wiley-Blackwell, 1995; *Inner Citadel: The Meditations*

modo de vida, envolvendo a justificação e a prescrição de exercícios espirituais para reformar a pessoa do filósofo, representa aquilo a que Hadot por vezes chamou uma conceção «pragmatista» da filosofia.<sup>(4)</sup> Esta conceção metafilosófica não terminou simplesmente com o advento, nem do cristianismo, nem dos primeiros modernos. Em «Os meus livros e a minha investigação», Hadot reflete, assim, sobre a longa história da filosofia ocidental, destacando o século XVIII como um período de continuação desse sentido pragmatista da filosofia:

Acredito que é possível detetar, paralelamente à corrente teórica e abstrata, a permanência daquilo a que podemos chamar a conceção «pragmatista» da filosofia antiga, no século XVI, em Montaigne, cujos *Ensaio*s não são mais que exercícios espirituais; no século XVII, nas *Meditações* de Descartes; no século XVIII, nos «philosophes» franceses e, em Inglaterra, numa figura como a de Shaftesbury (entre outros), cujos extraordinários *Exercícios* foram publicados por Laurent Jaffro com Aubier.<sup>(5)</sup>

A invocação de Hadot dos *philosophes* franceses da época do Iluminismo é, aqui, cativante, particularmente porque os *philosophes* foram amplamente «desalistados», enquanto filósofos, dos currículos académicos dos dias de hoje.<sup>(6)</sup> Contudo, enquanto especialista nos antigos, Hadot nunca persegue a questão em detalhe, além de várias citações de exemplos do exercício da «visão a partir do alto», em

---

*of Marcus Aurelius*, trad. Michael Chase, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998; *What is Ancient Philosophy?*, trad. Michael Chase, Cambridge, Mass., Belknap, 2000.

<sup>(4)</sup> HADOT, Pierre «My Books and My Research», in *Selected Writings of Pierre Hadot: Philosophy as Practice*, trad. Matthew Sharpe e Federico Testa, Londres, Bloomsbury, 2020, p. 40.

<sup>(5)</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>(6)</sup> WILSON, Catherine, «The Enlightenment Philosopher as Social Critic», in *Intellectual History Review*, vol. 18, n.º 3, 2008, p. 427.



momentos reveladores dos *contes* filosóficos de Voltaire.<sup>(7)</sup> Por outro lado, existe uma extensa literatura internacional na história das ideias sobre a obra dos *philosophes*, incluindo tratamentos especializados da singularidade desta *persona* filosófica na história cultural e filosófica.<sup>(8)</sup> No entanto, esta literatura precede, na sua maioria, o trabalho de Hadot sobre a filosofia como modo de vida. E mesmo quando são registadas as impressionantes dívidas que encontramos nos escritos de Voltaire e Diderot para com os filósofos antigos, este registo é feito na base de interesses interpretativos mais tradicionais, cingindo-se apenas às ideias e ao discurso filosófico: a dívida de Voltaire, Helvétius ou Diderot para com as doutrinas epicuristas, por exemplo, ou para com o ceticismo, etc.<sup>(9)</sup>

O que Hadot entreviu de forma clara nos *philosophes* do século XVIII, na base do seu trabalho sobre os antigos, foi registado pelo grande especialista em Voltaire, Ira Wade, quando este observou que o que Voltaire pretendia, acima de tudo, era inculcar uma nova «arte de viver» — uma expressão dos estoicos antigos.<sup>(10)</sup> É um facto impressionante,

---

(7) HADOT, Pierre, *N'oublie pas de vivre: Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris, Vrin, 2008, p. 115.

(8) Veja-se em particular WADE, Ira, *The Structure and Form of the French Enlightenment*, 2 vols., Princeton, Princeton University Press, 1977; GAY, Peter, *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*, Nova Iorque, Norton, 1995; VAN DAMME, Stéphane, «The *philosophe/philosopher*», in D. BREWER (org.), *The Cambridge Companion to the French Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 153–166; WILSON, «The Enlightenment Philosopher as Social Critic».

(9) Veja-se em particular MAT-HASQUIN, Michèle, *Voltaire et l'antiquité grecque*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1981; GOULBOURNE, Russell, «Diderot and the Ancients», in J. FOWLER (org.), *New Essays on Diderot*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014; ANDREW, Edward, «The Epicurean Stoicism of the French Enlightenment», in J. SELLARS (org.), *Routledge Handbook to the Stoic Tradition*, Londres, Routledge, 2016.

(10) WADE, *The Structure and Form of the French Enlightenment*, II, p. 28.

salientado tanto por Wade, como mais recentemente por Stéphane van Damme, que o século XVIII é o último período na história filosófica em que o *philosophe* é uma figura tão significativa e excêntrica, dentro de uma cultura mais ampla, que atraiu um gênero de crítica satírica, tal como aconteceu na antiguidade pagã.<sup>(11)</sup> Tudo somado, segundo Ira Wade, existiam cerca de 225 peças no Iluminismo francês que tinham o filósofo como personagem:

Alguns dramaturgos satirizaram [o filósofo] de forma mordaz, como sendo um membro perigoso da sociedade. Palissot, por exemplo, cujo *Les Philosophes* foi modelado a partir de *Femmes savantes*, de Molière, levou na verdade a palco *philosophes* reconhecíveis desse tempo, como Mme. Geoffrin, Diderot, Helvétius e Rousseau. Outros dramaturgos tentaram sublinhar que, apesar da sua pretensão de estar estoicamente acima das paixões humanas, o *philosophe* se encontrava, como toda a gente, sujeito a essas paixões, em particular à do amor. (...) Outros ainda, como Sedaine (...) [em] *Philosophe sans le savoir* (...) tentaram mostrar que o *philosophe* era, na realidade, uma personagem dotada de senso-comum e virtudes burguesas, um bom cidadão, livre de preconceitos (...)<sup>(12)</sup>

Como van Damme considera, o próprio termo «filosofia» teve uma extensão incerta e mutável em França, durante este período. No seio das universidades, a filosofia permaneceu integrada no quadrívio das Faculdades de Artes. Assim, incluindo na *Encyclopédie*, manteve o seu velho sentido aristotélico, como sendo o conhecimento organizacional dos conhecimentos. Ao mesmo tempo, porém, os *philosophes* liderados por Voltaire não eram acadêmicos universitários. Muitos, seguindo Voltaire, combinaram a teorização filosófica mais tradicional com atividades literárias: «como

---

<sup>(11)</sup> VAN DAMME, «The *philosophe*/philosopher», pp. 155–156; WADE, *The Structure and Form of the French Enlightenment*, I, p.14.

<sup>(12)</sup> WADE, *The Structure and Form of the French Enlightenment*, I, p.14.

herdeiro da “nova” filosofia do século XVII, o Iluminismo fundou-se numa relação de inclusão e na oposição à filosofia de colégios e faculdades de artes das universidades.»<sup>(13)</sup> Em meados do século XVIII, observa Daniel Brewer, o significado do termo em França tinha começado a afastar-se do de um professor do corpo docente inferior, transformando-se num tipo cultural distinto: «ele é um homem que não rejeita nada, que não se limita em relação a nada e que leva a vida de um *philosophe*.»<sup>(14)</sup>

Talvez o primeiro *locus* a documentar esta mudança metafilosófica seja a famosa entrada «*Philosophe*», de Du Marsais, na própria *Encyclopédie*, na qual esta figura é apresentada como uma calorosa amálgama de traços éticos humanos, epicuristas, estoicos e céticos.<sup>(15)</sup> O *philosophe*, de Du Marsais, é um homem deste mundo, quase epicurista, que «deseja gozar, como uma sábia governanta, os bens que a natureza lhe oferece» e «encontrar prazer com outros». Contrastando com os solitários contemplativos, «violentos para com toda a gente, [que] fogem dos homens e que os homens evitam», para o *philosophe* de Du Marsais «a sociedade civil é, por assim dizer, uma divindade na terra; ele elogia-a, [e] honra-a através da sua (...) atenção exata aos seus deveres e através de um desejo sincero de não ser um membro inútil ou embaraçoso dela.» Um outro *locus classicus* para definir o *philosophe* vem do próprio Denis Diderot, o editor-chefe da *Encyclopédie*. Trata-se do impressionante começo da entrada «Ecletismo [*Eclectisme*]», que se antecipa ao ensaio de Kant sobre o Iluminismo, baseando-se na mesma referência à famosa máxima de Horácio:

---

<sup>(13)</sup> VAN DAMME, «The *philosophe*/philosopher», p. 155.

<sup>(14)</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>(15)</sup> DU MARSAIS, César C., «Philosopher», in *The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert*, Collaborative Translation Project, trad. Dena Goodman, Ann Arbor, Michigan Publishing, University of Michigan Library. Disponível online: <http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0000.001> (consultado a 15 de julho de 2018). Tradução de «Philosophe», in *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 12, Paris, 1765.

O eclético é um filósofo que, passando cruelmente por cima do preconceito, da tradição, da antiguidade, do consentimento universal, da autoridade, em suma, de tudo o que subjuga a massa das mentes, ousa pensar por si próprio, regressa aos princípios mais claros e mais gerais, examina-os, discute-os, permitindo apenas o que pode ser demonstrado pela sua experiência e razão; e, tendo analisado todos os sistemas filosóficos sem qualquer deferência ou parcialidade, constrói um sistema pessoal e doméstico que lhe pertence (...) Não é um homem que planta e semeia; é um homem que colhe e peneira (...)(<sup>16</sup>)

As afirmações substanciais de Pierre Hadot quanto à existência de uma corrente pragmatista na filosofia ocidental oferecem ao historiador da filosofia um alcance no qual reconsiderar estes «philosophes» precisamente *como* filósofos, reavaliando as suas obras, práticas e concepções da filosofia em relação com a(s) antiga(s) forma(s) de filosofia como modo de vida. A metodologia de Hadot para ler textos filosóficos também é, aqui, reveladora. Influenciado pela obra mais tardia de Wittgenstein, bem como pela sua formação filológica, Hadot deu grande importância ao discernimento da forma como textos escritos em diferentes géneros filosóficos refletiam as intenções dos filósofos mais antigos de fazerem com as suas palavras coisas diferentes daquelas que reconhecemos hoje nos textos filosóficos: por exemplo, consolar ou exortar, inspirar ou curar, domar as paixões ou formar a base para tipos de exercícios meditativos ou contemplativos.<sup>(17)</sup> A proliferação de géneros filosóficos antigos, de tratados a consolações, de meditações a exortações, de protrépticos a poemas filosóficos, reflete também a abertura dos filósofos antigos à necessidade de moldarem o seu discurso retoricamente, de acordo com o público a

---

(<sup>16</sup>) DIDEROT, Denis, *The Encyclopedia [Selections by Diderot]*, org. e trad. Stephen J. Gendzier, Nova Iorque, Harper, 1967, p. 86.

(<sup>17</sup>) HADOT, Pierre, «Jeux de langage et philosophie», in *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2004.

que estivessem a dirigir-se: desde o aperfeiçoamento dos conhecimentos superiores dos estudantes mais avançados, à sedução e persuasão de iniciantes para levarem a cabo buscas filosóficas.<sup>(18)</sup>

Quando reabrimos, a esta luz hermenêutica diferente, os textos dos *philosophes* do Iluminismo, como Diderot (conhecido pelos seus amigos como, simplesmente, «o *philosophe*»), estes textos surgem não simplesmente como artefactos «literários» ou «jornalísticos». (Os muitos inimigos conservadores dos *philosophes*, certamente, nunca os consideraram assim. Van Damme comenta que a categoria do «*philosophe*», como tipo no século XVIII, emergiu à luz dos esforços das autoridades de policiar as ideias subversivas e proteger a moral do sistema).<sup>(19)</sup> Os textos do *philosophe* surgem, numa perspectiva pós-hadotiana, como formas de filosofar definitivamente diferentes das nossas no que diz respeito às formas e aos géneros; definitivamente destinadas a públicos mais amplos do que aqueles para os quais escrevem hoje os especialistas académicos; mas veiculando visões teóricas complexas da natureza humana e do estado, da natureza e dos limites do conhecimento humano, das relações entre a filosofia e as disciplinas rapidamente emergentes do conhecimento natural (a astronomia, a biologia e a física modernas, mas também a química e outras)<sup>(20)</sup> e, como tal, do(s) entendimento(s) moderno(s) transformado(s) do mundo físico. Como Michel Foucault, entre outros, comentou, é, de facto, mais este modo de fazer filosofia — integrando o tipo de questionamento dinâmico e crítico dos conhecimentos presentes, que o «ecletismo» de Diderot vividamente coloca em primeiro plano — do que as doutrinas positivas consideradas pelos *philosophes*, que torna

---

<sup>(18)</sup> Veja-se HADOT, Pierre, «Forms of Life and Forms of Discourse in Ancient Philosophy», in *Philosophy as a Way of Life*, esp. pp. 61–70.

<sup>(19)</sup> VAN DAMME, «The *philosophe*/philosopher», p. 157.

<sup>(20)</sup> Ver SHANK, J.B., «Science», in BREWER (org.), *The Cambridge Companion to the French Enlightenment*, pp. 60–77.

este período da filosofia tão potencialmente enriquecedor para ser ainda estudado.<sup>(21)</sup>

Se existe um texto do período do Iluminismo que nos pode permitir avaliar a marca de concepções antigas de filosofia como modo de vida nos *philosophes* e na sua concepção da atividade filosófica e dos seus objetivos, é o *Essai sur la vie de Sénèque*, de Diderot. De facto, temos aqui uma obra longa, de um *philosophe* proeminente, dedicado, como o título explica, a examinar a vida e a obra do mais notável estoico romano, Séneca, o Jovem. Estendendo-se ao longo de mais de 480 páginas, o *Essai* começa por avaliar as acusações contra Séneca, o homem e o cortesão, de ser cúmplice nos crimes de Nero e das suas alegadas hipocrisias. Passa, então, a contrastar estas acusações com o testemunho filosófico que Séneca nos deixou, nas suas *Cartas a Lucílio* e outras obras filosóficas, que a segunda metade da obra de Diderot se dedica a avaliar. Se pudesse existir uma janela para o que da filosofia antiga sobreviveu nas obras dos *philosophes* proeminentes do século XVIII, sobre como o pensamento e concepção da atividade filosófica dos antigos sobreviveram, foram criticados e integrados na obra dos «modernos» do Iluminismo, o *Essai* de Diderot seria essa janela. Nele temos bem mais de duzentas páginas dedicadas justamente a essa avaliação dos escritos estoicos de Séneca.

No entanto, este texto atraiu até ao momento uma surpreendente pequena quantidade de literatura crítica.<sup>(22)</sup> Adicionalmente, uma boa parte dessa literatura foca-se

---

(21) FOUCAULT, Michel, «What is Enlightenment?», in P. RABINOW (org.) *The Foucault Reader*, Nova Iorque, Pantheon Books, 1984, pp. 32–50.

(22) Ver NOUIS, Lucien, «L'Emploi du Temps: Diderot et Rousseau Lecteurs de Sénèque», in *French Studies*, vol. 64, n.º 2, 2010, pp. 150–163; CABANE, Frank, «D'un Essai l'autre, métamorphoses d'un texte», in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédia*, n.º 36, 2004, pp. 17–27; RUSSO, Elena, «Slander and Glory in the Republic of Letters: Diderot and Seneca Confront Rousseau», in *Republic of Letters*, n.º 1, 2009; ANDREW, Edward, «The Senecan Moment: Patronage and Philosophy in the Eighteenth Century», in *Journal of the History of Ideas*,

em dois aspetos de um texto extraordinariamente denso: nomeadamente, o que a representação de Séneca, por parte de Diderot, deve à sua hostilidade para com o seu velho amigo Jean-Jacques Rousseau, e o que a sua apresentação das atividades políticas dos estoicos romanos deve à sua própria consciência, tendo estado aos pés do seu próprio Nero: Catarina, *a Grande*, da Rússia.<sup>(23)</sup>

Apesar de estes temas serem, certamente, importantes, é também evidente que, ao contextualizarem a preocupação de Diderot em entender a vida e obra de Séneca, como filósofo, eles arriscam-se a produzir uma má compreensão das suas próprias intenções neste texto. Estes temas colocam os registos especificamente filosóficos do *Essai* de Diderot em segundo plano, de formas que, como defenderemos, uma abordagem influenciada pela filosofia como modo de vida nos permite voltar a trazer à luz.

---

vol. 65, n.º 2, 2004; GOULEMOT, Jean M., «Jeux de conscience, de texte, de philosophie: l'art de prendre des positions dans *l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron de Diderot*», in *Revue des Sciences humaines*, vol. 54, n.º 82, 1981–2, pp. 45–53; LOJKINE, Stéphane, «Du détachement à la révolte: philosophie et politique dans l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron», in *Lieux littéraires/ La Revue*, dir. Alain Vaillant, n.º 3, 2001, pp. 95–127; QUINTILI, Paolo, «Le stoïcisme révolutionnaire de Diderot dans l'Essai sur Sénèque par rapport à la Contribution à *l'Histoire des deux Indes*», in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédia*, n.º 36, online a 14 de setembro de 2009.

(23) Como Andrew o coloca: «As obras de Diderot sobre Séneca foram (...) uma apologia da sua vida (de Diderot) como beneficiário da tirania [de Catarina, *a Grande*], assim como uma acusação de orgulho satânico e ingratidão da parte do seu antigo amigo Rousseau.» ANDREW, «The Epicurean Stoicism of the French Enlightenment», p. 385; cf. «Senecan Moment», pp. 294–295. Cf. NOUIS, Lucien, «L'Emploi du Temps: Diderot et Rousseau Lecteurs de Sénèque»; RUSSO, «Slander and Glory in the Republic of Letters», esp. p. 9; CITTON, Yves, «Retour sur la misérable querelle Rousseau-Diderot: position, conséquence, spectacle et sphère publique», in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédia*, n.º 36, online a 14 de setembro de 2009.

## 2. Forma e gênero(s): o que Diderot faz com as suas palavras no *Essai* e para quem

Se começarmos com algo como o entendimento contemporâneo de um «ensaio», rapidamente ficaremos desiludidos com o *Essai* de Diderot sobre Sêneca. As primeiras sessenta e uma (I–LXI) das cento e nove secções, e cerca de exatamente metade da paginação total (243 de 482 páginas), examinam a vida e morte de Sêneca, no contexto das cortes de Cláudio e Nero. As restantes secções têm como tema, em primeiro lugar, as *Cartas a Lucílio*, em seguida, os seus outros escritos filosóficos, incluindo as três *Consolações* a ele atribuídas, e por fim os seus apotegmas e a sua sátira sobre Cláudio (LXII–CIX). Contudo, nem a biografia do filósofo, nem o tratamento dos seus escritos filosóficos, correspondem ao entendimento académico atual de como o tratamento de tais temas deve ser apresentado e estruturado da melhor forma.

O próprio Diderot, no seu «Prefácio», dedicado ao tradutor e editor La Grange, compara o texto que se segue a «um dos meus passeios». <sup>(24)</sup> Há um claro e consciente eco do estilo de Michel Montaigne nos seus *Essais* errantes, frequentemente paratáticos e aparentemente desunidos: «será que encontro um ponto de vista belo (*beau*)? Pauso e desfruto-o. Apresso-me ou abrando, dependendo da riqueza ou esterilidade dos lugares: sempre conduzido pelos meus devaneios, nada mais me importa senão proteger o momento da lassidão.» <sup>(25)</sup> Diderot «conversa» em todo o lado, como ele nos diz, fazendo perguntas e respondendo a questões, em vez de simplesmente ler os textos dos historiadores sobre a vida de Sêneca, ou os próprios escritos filosóficos deste. <sup>(26)</sup> O leitor pode, assim, considerar o seu ensaio completamente desconexo (*décousu*) ou «obscuro», como reconhece Diderot. <sup>(27)</sup> Pode parecer que este *Essai* foi escrito para ser lido de

<sup>(24)</sup> DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, p. 5.

<sup>(25)</sup> *Ibidem*, pp. 5–6.

<sup>(26)</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>(27)</sup> *Ibid.*, p. 4.



forma episódica, aos bocados e a espaços, como se lê La Rochefoucauld, Montaigne ou de la Bruyère. Para percebermos que esta não é uma impressão inteiramente correta, somos aconselhados a ler os pensamentos de Diderot sobre os textos filosóficos de Séneca com estes por perto, lendo-os lado a lado.<sup>(28)</sup> Aplicando este método, Diderot promete que uma clareza maior ou menor irá emergir, dependendo apenas de quão semelhantes são os leitores relativamente ao autor e ao seu tema antigo, «pois nenhum pensamento tem o mesmo encanto para todos os espíritos».<sup>(29)</sup>

Diderot sugere que o seu leitor ideal será, assim, um homem de experiência, com cerca de sessenta e cinco, sessenta e seis anos de idade, tal como o autor. Poderá ler em lazer o que Diderot escreveu, tendo Tácito, Suetónio, bem como Séneca por perto. Deverá, também, sentir-se livre para:

anotar no papel as coisas que lhe interessam, as ideias que eles [os textos] despertam no seu espírito, o pensamento dos autores que gostaria de reter, os sentimentos que experiencia, não tendo outro projeto que não seja o de ser instruído no estar fatigado (...) parando nos locais onde eu fiz uma pausa, [e] comparando o seu século com os séculos passados (...)<sup>(30)</sup>

Tal leitor ideal, diz-nos Diderot, tenderá a produzir, através deste exercício de anotação, um trabalho mais ou menos semelhante ao seu.<sup>(31)</sup> Há algumas razões para duvidarmos disto, notavelmente a absoluta profusão de dispositivos retóricos que pontuam o *Essai* de Diderot, que a maioria dos leitores serão, muito provavelmente, incapazes de reproduzir. Além de extensas secções de análises históricas, filológicas e filosóficas<sup>(32)</sup>, e epítomes dos escritos de

---

<sup>(28)</sup> *Ibid.*, pp. 4–5.

<sup>(29)</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>(30)</sup> *Ibid.*, pp. 3–4.

<sup>(31)</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>(32)</sup> Diderot afirma, em particular, que a *Consolação a Políbio* não é autêntica (*Ibid.*, pp. 435–439).

Séneca<sup>(33)</sup>, Diderot recorre à prosopopeia, incluindo falar, por vezes, *como* Séneca, em resposta aos seus críticos<sup>(34)</sup>; apostrofa o leitor, os críticos antigos e modernos de Séneca e, por diversas vezes, até mesmo o próprio estoico romano.<sup>(35)</sup> Por vezes, exorta-se a si mesmo e desafia-nos enquanto leitores; elabora um diálogo socrático linha por linha, com passagens importantes da obra de Séneca, especialmente de *Sobre a Ira* [*De Ira*]<sup>(36)</sup>; por vezes, desenvolve, de forma consciente, pensamentos dos estoicos que considera esclarecedores ou agradáveis<sup>(37)</sup>; enquanto, em outros momentos, todo o seu tratamento de um texto filosófico como *Sobre os Benefícios* [*De beneficiis*] consiste em juntar pensamentos e aforismos de Séneca que o impressionam<sup>(38)</sup>, ou em combinar longas citações do estoico num discurso expandido, de modo que se torna, efetivamente, difícil de perceber onde Séneca acaba e Diderot começa.<sup>(39)</sup> Em outros pontos ainda, Diderot concentra-se num único exemplo em Séneca, ou desenvolve uma argumentação baseada num exemplo (ou contraexemplo) seu, que apresenta vividamente. Quase sempre usa frases longas, com cláusulas equilibradas, mais semelhantes aos ritmos de Cícero do que aos de Séneca, embora se declare crítico do primeiro enquanto escritor e louve o segundo.<sup>(40)</sup>

---

<sup>(33)</sup> *Ibid.*, pp. 287–288, 298, 308, 313, 314, 315–316, 317–318, 339–340, 342, 345–346.

<sup>(34)</sup> *Ibid.*, pp. 297, 303, 337, 401–403.

<sup>(35)</sup> *Ibid.*, pp. 271, 274–276, 278–280, 329–333, 452–454.

<sup>(36)</sup> *Ibid.*, pp. 282, 284, 294, 321, 322–323, 343.

<sup>(37)</sup> *Ibid.*, pp. 292–293, 304.

<sup>(38)</sup> *Ibid.*, pp. 373–378.

<sup>(39)</sup> *Ibid.*, pp. 306; [eg] 300–302.

<sup>(40)</sup> *Ibid.*, pp. 463–468, n. Sobre a retórica de Diderot nestes textos, veja-se RUSSO, «Slander and Glory in the Republic of Letters», p. 5; CABANE, «D'un Essai l'autre», p. 24; MALL, Laurence S., «Un œuvre critique: l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron de Diderot», in *Revue de Histoire Litteraire de la France*, vol. 106, n.º 4, 2006, pp. 843–857: 847, 852.

É aqui, no confronto com esta textualidade singular, que a abordagem de Hadot à filosofia como modo de vida, situando Diderot no legado do sentido antigo da filosofia como discurso e prática, é hermeneuticamente inestimável. Quando lemos o ensaio de Diderot sobre Séneca à luz de uma consciência dos diferentes géneros antigos e dos objetivos existenciais da escrita filosófica, pelo menos algumas das perplexidades que enfrentamos dissipam-se. Podemos então perceber que o texto de Diderot incorpora e entrelaça três géneros antigos de escrita filosófica, em todos os quais aquilo a que podemos chamar a «fenda» que separa o académico distanciado da implicação existencial do seu objeto de estudo é ultrapassada. Neste texto, Diderot fala dos mortos «como se estivessem vivos», como nos diz, «e dos vivos como se estivessem mortos»<sup>(41)</sup> — ao que podemos acrescentar que fala do seu objeto no texto (Séneca), como se a vida e obra de Séneca fossem de interesse *actuel* no Iluminismo de Paris, e da sua própria situação e tempo, como se fossem diretamente contíguos à Roma imperial.<sup>(42)</sup>

O primeiro destes géneros filosóficos antigos, como a descrição de Diderot da atividade de anotação do seu leitor senescente ideal indica, é o dos *hypomnēmata*: literalmente, os auxiliares de memória constituídos pelo registo regular de notas significativas.<sup>(43)</sup> O exemplar filosófico mais famoso e sobrevivente destes *hypomnēmata* na Antiguidade, extensivamente estudado por Hadot, é certamente as *Meditações* de Marco Aurélio, conhecidas em Grego como «notas para si próprio», *ta eis heauton*.<sup>(44)</sup> Na sua obra *A Cidadela Interior* [*La citadelle intérieure*], Hadot mostra que as características literárias das *Meditações* apenas fazem sentido quando lemos

---

(41) DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, p. 337.

(42) *Ibid.*, pp. 291–292, 307, 319, 337.

(43) Veja-se em particular FOUCAULT, Michel, «Self-Writing» [tradução a partir de *Corps écrit*, n.º 5, fevereiro de 1983, pp. 3–23]. Disponível online: <https://foucault.info/documents/foucault.hypomnemata.en/>.

(44) HADOT, *Inner Citadel*, pp. 25–27.

o texto como um exemplar dos *hypomnēmata* estoicos.<sup>(45)</sup> As repetições diretas e moduladas de Marco Aurélio de pensamentos-chave das disciplinas estoicas da ética, lógica e física, assim como as repetidas injunções para executar certos pensamentos e ações, que dirige a si próprio na segunda pessoa, mostram que Marco Aurélio escreveu estas notas nos últimos anos da sua vida como um exercício espiritual. O seu objetivo não era desenvolver ou expor um novo sistema filosófico, mas integrar o sistema estoico no seu discurso interior, lutando para se tornar um estoico melhor e, como tal, um melhor imperador e ser humano. No mundo antigo, e em algumas variações ao longo do período medieval e do início do período moderno, encontramos também formas diferentes das de Marco Aurélio destes *hypomnēmata* (tais como os *florilegia* monásticos<sup>(46)</sup> ou os *commonplace books* do Renascimento<sup>(47)</sup>) que, por sua vez, reuniam ideias memoráveis, citações ou figuras retóricas de leituras de indivíduos, por vezes organizadas sob cabeçalhos. Mesmo entre as *Meditações* de Marco Aurélio, em particular nos livros VII e XI, existem sequências nas quais o texto reflete, de forma clara, o registo sequencial do filósofo-imperador de citações memoráveis de Sócrates, Platão e outras autoridades para os seus próprios fins, anotadas na mesma ordem da sua leitura.

Da mesma forma, é evidente que o que temos na segunda metade do *Essai sur la vie de Sénèque*, de Diderot, não é uma leitura interpretativa tradicional das obras de Séneca. Obras inteiras de Séneca recebem epítomes breves; as cartas de Séneca, por vezes, recebem apenas uma frase sobre o tema.<sup>(48)</sup> No caso de *Sobre a Ira*, grande parte da resposta de Diderot

---

<sup>(45)</sup> *Ibidem*, pp. 30–34.

<sup>(46)</sup> Sobre os exercícios espirituais monásticos, incluindo a anotação, veja-se LECLERQ, Jean, *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*, Nova Iorque, Fordham University Press, 1996.

<sup>(47)</sup> Veja-se MOSS, Ann, *Printed Commonplace Books*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

<sup>(48)</sup> DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, pp. 287–88, 298, 308, 313, 314, 315–16, 317–18, 339–40, 342, 345–46, 375–77

a este texto é uma espécie de diálogo socrático crítico, linha por linha, com os argumentos principais do texto.<sup>(49)</sup> No caso de *Sobre os Benefícios*, e de muitas das *Epistulae* morais, a totalidade das «leituras» de Diderot consistem numa série de citações memoráveis que extraiu dos textos. Em muitos casos, estas pérolas são oferecidas aos leitores para admiração e reflexão, sem qualquer comentário adicional.<sup>(50)</sup> Perante outros textos de Séneca, Diderot destaca uma única ideia com que discorda e lança-se numa longa crítica da ideia; ou então, uma das ideias de Séneca, como por exemplo a de que não é possível haver uma forma de governo perfeita em *De Otio*, provoca-lhe desenvolvimentos alongados, aparentemente tangenciais.<sup>(51)</sup> É esta reflexão senequiana que, na verdade, espoleta a famosa e extensa apóstrofe de Diderot, de 1778, aos revolucionários americanos, implorando-lhes que mantivessem a sua nova república contra a destruição do tempo e a fragilidade humana.

Tudo isto para afirmar que, em grande medida, aquilo que nos é confiado no *Essai* de Diderot sobre Séneca e, em particular, na sua segunda metade filosófica, é por assim dizer uma leitura «viva» da vida e textos de Séneca por Diderot. Este *Essai* é, num certo registo, a transcrição de uma confrontação quase «em tempo real» entre as preocupações de Diderot e as do filósofo antigo, mais do que uma obra *post festum* da literatura especializada, como aquelas com que estamos mais familiarizados.

Os *hypomnēmata*, seja qual for a forma em que forem executados, são, contudo, anotados ou publicados com o objetivo consciente de exercitarem, edificarem, treinarem, cultivarem ou melhorarem o seu autor, ou qualquer dos seus leitores antecipados. Isto porque lhes permitem ter à mão e presentes na mente, princípios filosóficos fundamentais, passagens bíblicas ou máximas e apotegmas elegantemente formulados. O *Essai* de Diderot, além de um testemunho

---

<sup>(49)</sup> *Ibid.*, pp. 354–356.

<sup>(50)</sup> *Ibid.*, pp. 373–378.

<sup>(51)</sup> *Ibid.*, pp. 409–411.

das suas várias respostas à vida e afirmações filosóficas de Séneca, é, portanto, também claramente um documento na busca de Diderot pela filosofia como um trabalho em curso de transformação ética, no sentido antigo. «Eis a verdadeira forma de elogiar as minhas obras e de honrar a minha memória», como Diderot coloca Séneca a dirigir-se a si próprio e a La Grange no final do seu «Prefácio»: «beneficiar dos [meus] conselhos.»<sup>(52)</sup> Diderot estava bem consciente de que a filosofia de Séneca visava a transformação prática da pessoa do filósofo, assim como o desenvolvimento de conhecimento por si mesmo.<sup>(53)</sup> Diz-nos que tem procurado e encontrado essa orientação ética lendo Séneca, ainda que demasiado tarde, nos seus anos de velhice. «Ah! Se tivesse conhecido as obras de Séneca mais cedo, se tivesse sido imbuído dos seus princípios aos trinta anos de idade», exclama, «como deveria ter gostado deste filósofo, ou melhor, como me teria salvo de dores desnecessárias!»<sup>(54)</sup> A filosofia de Séneca, reconhece Diderot, tinha como objetivo o cultivo de um modo de vida austero, mas nobre. Se é crítico desta filosofia, fá-lo sempre com este sentido da sua orientação existencial em vista:

Oh Séneca, és tu (*toi*) aquele cuja respiração dissipa os fantasmas vazios da vida; és tu que sabes como inspirar os homens para a dignidade, a firmeza, a indulgência de igual modo para um amigo ou inimigo; a desdenhar a fortuna, as críticas, a calúnia, as dignidades, a glória, a vida, a morte; és tu que sabes como falar da virtude e inspirar entusiasmo por ela. [Tivesse-te eu lido trinta anos antes] terias feito por mim mais do que o meu pai, a minha mãe e os meus professores (...)<sup>(55)</sup>

De forma significativa, vários críticos contemporâneos de Diderot notam este tipo de identificação do *philosophe*

---

<sup>(52)</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>(53)</sup> *Ibid.*, pp. 308, 314, 316.

<sup>(54)</sup> *Ibid.*, p. 462.

<sup>(55)</sup> *Ibid.*, pp. 462–463.

com Sêneca, enquanto conselheiro, um «defensor» (ver o próximo parágrafo), ou até um «amigo». Diderot divulga a sua identificação com o seu objeto, dizendo-nos que, por vezes, o seu *Essai* «apresenta ao censor o filósofo por trás do qual estou escondido», enquanto noutros lugares «desempenha o papel oposto, e oferece-me às setas que irão apenas ferir Sêneca, escondido atrás de mim». <sup>(56)</sup> Uma perspetiva informada pela filosofia como modo de vida, que compreende que Diderot lê Sêneca como uma fonte de exortação, conselho ou terapia ética, permite-nos ver que essa identificação não é uma mera falha da parte do *philosophe*. O próprio Sêneca instrui Lucílio a agir como se Sêneca estivesse presente <sup>(57)</sup>, e um exercício antigo consagrado pede aos filósofos que avaliem as suas ações como se aos olhos do tipo de «sábio» com que Diderot, explicitamente, rotula Sêneca. <sup>(58)</sup> Através do *Essai*, Diderot não apenas examina Sêneca, como também usa Sêneca para se examinar a si mesmo e ao seu tempo.

O terceiro género antigo que o *Essai* de Diderot adota, uma vez mais de forma explícita, é o da apologia. No seu «Prefácio», Diderot apresenta Sêneca a interpelá-lo como filósofo companheiro ao longo do tempo:

Infelizmente, coube-me a mim que o filósofo Sêneca (...) disse: «Durante dezoito séculos o meu nome foi oprimido pela calúnia; e encontro em ti um apologista! O que sou para ti? E que relação, preservada pelo tempo, poderia sobreviver entre nós? Serias um dos meus descendentes? E o que significa para ti se as pessoas acreditam que eu seja malicioso ou virtuoso?» <sup>(59)</sup>

---

<sup>(56)</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>(57)</sup> SENECA, L. A., *Cartas a Lucílio*, trad. J. A. Segurado e Campos, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, Carta 32, § 1.

<sup>(58)</sup> DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, p. 209. «Vive apenas como se eu estivesse certo de receber notícias dos teus feitos, não, como se eu estivesse certo de os contemplar», diz Sêneca a Lucílio na Carta 32, §1. Veja-se HADOT, Ilsetraut, *Sénèque: direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2014, pp. 95–96, 312–314.

<sup>(59)</sup> DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, p. 10.

A comparação de Diderot entre o seu *Essai* sobre Séneca e a apologia de Sócrates é explícita. O seu objetivo é defender o seu filósofo de todos os «Ânitos» e «Meletos» antigos e modernos<sup>(60)</sup> que, desde os conspiradores na corte de Nero, através de Dião Cássio e Xifilino<sup>(61)</sup> até Saint Évremond e outros contemporâneos, acusaram continuamente Séneca de hipocrisia, negócios imorais e cumplicidade nos crimes de Nero. «Oh! A coisa excelente que teria produzido, se o talento do Advogado correspondesse à grandeza do caso! A apologia de um Séneca!», exclama Diderot no seu «Prefácio». <sup>(62)</sup> Como veremos, há também na adoção deste objetivo para a obra um reflexo do explícito sancionamento de Diderot daquilo a que Hadot chama um sentido pragmatista da filosofia — que, no caso de Diderot, envolve a valorização da vida ativa sobre a vida contemplativa.<sup>(63)</sup> Para Diderot, como para Voltaire, escrever deveria ser agir.

Contudo, igualmente operativa aqui é uma outra coisa, tornada clara pelos não menos de três desenvolvimentos no texto sobre Voltaire, que — apesar das recentes afirmações de Jonathan Israel<sup>(64)</sup>, por exemplo — Diderot posiciona na sua obra final como «o maior homem que a natureza produziu». <sup>(65)</sup> Para Diderot, a grandeza de Voltaire, embora o seu desaparecimento em 1778 tenha sido sentido em praticamente todos os géneros da literatura, ciência e filosofia<sup>(66)</sup>,

---

<sup>(60)</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>(61)</sup> Veja-se MALLAN, Christopher, «The Style, Method, and Programme of Xiphilinus' Epitome of Cassius Dio's Roman History», *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, n.º 53, 2013, pp. 610–644.

<sup>(62)</sup> DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, p. 8.

<sup>(63)</sup> *Ibid.*, pp. 426–428.

<sup>(64)</sup> Veja-se ISRAEL, Jonathan I., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001; *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006; *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750–1790*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

<sup>(65)</sup> DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, p. 312.

<sup>(66)</sup> *Ibid.*, p. 431.



consiste acima de tudo no facto de ter levado a cabo «a defesa de Calas». <sup>(67)</sup> É à luz disto, creio, que Diderot queria que lêssemos o seu livro sobre a vida e obra de Séneca. A última obra de Diderot, que ele nos diz ter escrito apesar da sua promessa de ter parado de publicar <sup>(68)</sup>, pretende ser um ato de beneficência para com um homem honesto caluniado por inimigos, como o grande ato de beneficência de Voltaire ao defender Jean Calas da calúnia religiosa, como registado no *Tratado Sobre a Tolerância*. Este *Essai* singular e difuso, «no qual me entreguei, quase sem reservas, ao meu gosto por reflexões» <sup>(69)</sup>, é uma longa apologia de Séneca e, através de Séneca, como Diderot indica, também dos *philosophes* do Iluminismo <sup>(70)</sup> e da vida da própria filosofia <sup>(71)</sup>, contra todos os seus difamadores. Chama ao texto «a defesa de um Sábio, que poderia distrair-me da severidade dos nossos Juízes, da autossatisfação dos nossos Leitores, [e] da mediocridade do meu talento (...)». <sup>(72)</sup>

Passamos agora da forma e género do *Essai* para o nível do discurso filosófico, e examinamos como Diderot avalia o estoicismo de Séneca, como teoria e modo de vida.

### 3. O estoicismo mitigado de Diderot e o seu Séneca

Os críticos de Diderot afirmam que o seu tratamento de Séneca é completamente acrítico. Estimulado pela sua própria consciência pesada por ter servido Catarina, Diderot exalta Séneca, de modo a limpar o seu próprio nome nos anais da posteridade, ao mesmo tempo que ataca «*Monsieur R. de Génève*», o seu amigo tornado inimigo, Jean-Jacques Rousseau. <sup>(73)</sup> No entanto, estes críticos omitem amplamente

---

<sup>(67)</sup> *Ibid.*, p. 312.

<sup>(68)</sup> *Ibid.*, pp. 480–481.

<sup>(69)</sup> *Ibid.*, p. 481.

<sup>(70)</sup> *Ibid.*, esp. p. 338.

<sup>(71)</sup> *Ibid.*, esp. pp. 401–403.

<sup>(72)</sup> *Ibid.*, p. 481.

<sup>(73)</sup> Cf. *Ibid.*, n. em pp. 255–259.

que a defesa de Séneca por parte de Diderot diz respeito, primariamente, ao homem, e não ao discurso filosófico — relativamente ao qual é impressionantemente livre nas suas avaliações críticas.

Na primeira parte — histórica ou biográfica — do texto, a defesa [*advocacy*] de Diderot de Séneca, o homem, desenvolve-se a partir das seguintes bases:

- i. argumenta que as acusações mais graves contra Séneca tiveram origem nos seus rivais na corte de Nero ou em Cássio Dião, uma testemunha mal informada, autocontraditória, e pouco fiável<sup>(74)</sup> quando comparada com o testemunho muito mais favorável e fiável de Tácito nos *Anais*;<sup>(75)</sup>
- ii. que os críticos de Séneca, tanto os antigos como os modernos, são movidos por motivos baixos, em particular ressentimento contra um grande ser humano, e estão muitas vezes grosseiramente mal informados no que diz respeito ao discurso filosófico de Séneca;<sup>(76)</sup>
- iii. que a vida privada de Séneca era uma vida de austeridade, apesar de ter acumulado uma grande riqueza. Na verdade, esta grande riqueza foi-lhe impingida por Nero e, no período final da sua vida, Séneca é registado por Tácito como tendo pedido explicitamente ao seu antigo pupilo que o despojasse dela<sup>(77)</sup>, pouco tempo antes de o imperador lhe pedir para beber a cicuta;
- iv. que Séneca não foi ativamente cúmplice na morte de Agripina (mãe de Nero), embora também não a tenha ativamente impedido. Na verdade, a sua recusa de auxiliar ativamente o matricídio foi uma das causas da raiva assassina de Nero para com o filósofo;<sup>(78)</sup>

---

<sup>(74)</sup> *Ibid.*, pp. 204–211.

<sup>(75)</sup> *Ibid.*, pp. 149–150.

<sup>(76)</sup> *Ibid.*, pp. 271, 274–276, 278–288, 329–338, 452–454.

<sup>(77)</sup> *Ibid.*, pp. 172–180, 201–206, 316–318.

<sup>(78)</sup> *Ibid.*, pp. 136–140.

- v. que o facto de Séneca ter permanecido na corte de Nero após o seu matricídio foi uma decisão motivada exclusivamente pelo medo de, caso se tivesse demitido ou oposto ao tirano mais cedo, não ser o único a ser forçado a beber a cicuta:

Através da sua recusa e da sua morte, Séneca teria sido o assassino de todos os que teria abandonado à ferocidade de Nero. Que pessoas teriam sido as primeiras vítimas de resistência indiscriminada? Talvez a sua mulher, os seus irmãos, os seus amigos, uma multidão de cidadãos honestos e corajosos (...)<sup>(79)</sup>

- vi. acima de tudo, que os escritos filosóficos de Séneca são de um estilo e substância tão nobres que não poderiam ter tido origem numa figura tão corrupta como aquela que os seus muitos críticos nos pintaram. É deste argumento apologético «filosófico», e da forma como ele se relaciona com as restantes intenções e direções de Diderot, que nos ocuparemos no que se segue.

No que diz respeito ao estilo, os textos de Séneca estão peçados de pérolas de eloquência humana, que Diderot não deixa de citar diretamente, em grande número e com grande admiração. No que diz respeito à substância, o objetivo do estoicismo de Séneca é uma nobre autonomia de espírito: «é-se um filósofo ou um estoico, no verdadeiro rigor do termo, quando se sabe dizer, como o jovem espartano, “Não serei um escravo”,»<sup>(80)</sup> Se o estoicismo tivesse sido tão amplamente propagado como as religiões reveladas, Diderot faz eco de Montesquieu, «por muito tempo não teriam mais existido nem escravos, nem tiranos na terra».<sup>(81)</sup> Todos precisamos de uma filosofia como esta, afirma Diderot,

---

<sup>(79)</sup> *Ibid.*, p. 440.

<sup>(80)</sup> *Ibid.*, pp. 308, 396.

<sup>(81)</sup> *Ibid.*, p. 396.

mas sobretudo as pessoas em lugares importantes ou de grande renome<sup>(82)</sup> — sendo esta a reflexão que conduz o *philosophe* à mais extensa das suas três eulogias a Voltaire, no *Essai*.<sup>(83)</sup> O estoicismo de Sêneca, por nos endurecer contra a fortuna e as infâmias de outros, é uma «filosofia a levar para a corte, para junto dos poderosos (*Grands*), no exercício de funções públicas, ou então é uma voz abandonada que chora no deserto».<sup>(84)</sup> O seu ensinamento ético central é redutível ao «desdém pela vida, desdém pela morte, e amor à virtude».<sup>(85)</sup> Diderot considera que uma tal filosofia é predominantemente uma educação em como viver bem, eminentemente adequada para a educação de soberanos:

a arte de moderar as nossas paixões [*sic.*], de saber quais são os nossos deveres e como cumpri-los, de exercer clemência e justiça, de saber os verdadeiros limites do nosso poder, as prerrogativas inalienáveis do ser humano, [e] de respeitá-los (...) <sup>(86)</sup>

Isto significa, então, que os críticos estão corretos quando afirmam que o *Essai* é uma defesa acrítica de Sêneca, como forma de Diderot salvar a sua própria *mauvaise foi*? No eficaz *Proemium* da segunda metade do *Essai*, sobre os escritos filosóficos de Sêneca<sup>(87)</sup>, na verdade, Diderot assinala inequivocamente a sua independência crítica relativamente a este autor que, não obstante, tanto admira:

Irei falar das obras de Sêneca sem preconceito ou parcialidade: exercendo com o seu pensamento um privilégio que ele próprio não exercita com nenhum outro filósofo, irei aventurar-me, por vezes, a contradizê-lo.<sup>(88)</sup>

<sup>(82)</sup> *Ibid.*, p. 430.

<sup>(83)</sup> *Ibid.*, pp. 430–442.

<sup>(84)</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>(85)</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>(86)</sup> *Ibid.*, p. 442.

<sup>(87)</sup> *Ibid.*, LXIV.

<sup>(88)</sup> *Ibid.*, p. 259.

Como comenta Lojkine, o que começa por ser uma eulogia, parece, progressivamente, à medida que avançamos para a segunda metade do texto, mais estritamente filosófica, um «diálogo contraditório» entre Diderot e Séneca.<sup>(89)</sup> O que emerge deste diálogo contraditório é um perfil distinto do sentido contrastante de filosofia de Diderot, a que podemos chamar, fazendo eco de uma das suas formulações, uma espécie de «estoicismo mitigado».<sup>(90)</sup>

Em primeiro lugar, enquanto Diderot percorre a *oeuvre* filosófica de Séneca, na segunda metade do seu *Essai*, emerge como um crítico firme da metafísica e teologia estoicas.<sup>(91)</sup> Diderot claramente vê nesta componente do sistema estoico um avatar da teologia cristã, vítima de mistérios que estão além de resolução através da razão humana. Esta posição é especialmente evidente na sua resposta a *Sobre a Providência Divina* [*De Providentia*]. Tal como Voltaire havia contestado a resposta Pope-Leibniziana «*tout est bien*», após o terramoto de Lisboa, Diderot rebela-se acima de tudo contra a teodiceia estoica: as noções de que o mal não está nas coisas, mas nas nossas opiniões sobre as coisas<sup>(92)</sup>, e de que aquilo que nós, seres particulares, consideramos ser mau contribui para o Bem maior do Todo. Nestas afirmações metafísicas, retorque Diderot, «a filosofia estoica é uma espécie de teologia plena de subtilezas».<sup>(93)</sup> Diderot revolta-se, em particular, contra o fatalismo estoico. Retratando um indivíduo nascido com uma doença que o atormenta até morrer («não, não ouves o seu choro?»), Diderot comenta que a afirmação estoica de que «ele erra em gritar» tem «o ar de uma jocosidade inumana».<sup>(94)</sup>

---

(89) LOJKINE, «Du détachement à la révolte», p. 109.

(90) Cf. DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, p. 430.

(91) *Ibid.*, pp. 285, 286, 295, 315, 317, 342–344, 369–370.

(92) *I.e.* EPICETETO, *Manual* [*Enchiridion*], VI.

(93) DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, pp. 397–398; 315, 317.

(94) *Ibid.*, p. 371.

No entanto, esta hostilidade para com a metafísica, informada por um posicionamento ético, não conduz Diderot ao posicionamento dos cínicos antigos de que só a ética tem valor. O editor-chefe da *Encyclopédie* responde, compreensivelmente, de forma crítica às passagens mais cínicas em Sêneca, nas quais o estoico denuncia a procura de conhecimentos que não conduzem à virtude e a viver bem.<sup>(95)</sup> Além disso, Diderot ainda consegue louvar as descrições de Sêneca do mundo natural, em passagens que sugerem a sua contínua simpatia para com o deísmo de Voltaire e outros do período, nas quais já não conseguia acreditar:

Assim, a alma do grande homem, o homem virtuoso, enviado dos céus para nos mostrar a divindade mais de perto, permanece ao nosso lado, sem esquecer o local da sua origem. Ela lembra esta origem superior, aspira aí regressar, permanece ligada à sua proveniência (...) Estas são as teses que Sêneca defende quando fala de Deus, da justiça e do homem virtuoso.<sup>(96)</sup>

O principal interesse de Diderot é, contudo, inquestionavelmente a ética estoica e o próprio estoicismo como modo de vida filosófico. Acima de tudo, questiona se a vida estoica é *kata physin*, «segundo a natureza»: «Não conheço nenhuma outra doutrina mais afastada da natureza do que a de Zenão», afirma.<sup>(97)</sup> Basta olhar para a história, afirma Diderot, para contestar o ensinamento estoico de que a virtude é mais natural para os seres humanos do que o vício.<sup>(98)</sup> Na sua avaliação mais severa, acusa os estoicos de «intolerância» ou até de «ódio» para com filosofias concorrentes «que professam uma moralidade menos austera», «porque lutam contra a natureza».<sup>(99)</sup> Numa crítica que antecipa Nietzsche,

---

<sup>(95)</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>(96)</sup> *Ibid.*, pp. 371–372.

<sup>(97)</sup> *Ibid.*, p. 398.

<sup>(98)</sup> *Ibid.*, pp. 290–291.

<sup>(99)</sup> *Ibid.*, p. 414.

os estoicos sofrem «de um ciúme secreto de uma felicidade [nos outros], que invejam». <sup>(100)</sup>

A queixa mais profunda e recorrente de Diderot quanto à ética dos estoicos situa-se ao nível da psicologia filosófica. Neste contexto, Diderot contesta repetidamente o ensinamento estoico de que o sábio deve expurgar todas as paixões, incluindo especialmente a raiva e a compaixão. <sup>(101)</sup> O seu diálogo socrático retórico com Séneca no seu comentário sobre a obra *De Ira* merece ser citado em alguma extensão a este respeito:

«A raiva é uma loucura breve, um delírio passageiro (...) Os animais são, assim, desprovidos de raiva [Séneca] (...)» — Porquê a raiva em vez do amor, do ódio, do ciúme e de outras paixões? (...) «Porque a raiva surge apenas em seres dotados de razão (...)» — Isto aplica-se também à memória e ao sentimento! Mas porque haveriam os animais de ser desprovidos de raiva? (...) «A raiva não é consistente com a natureza do homem (...)» — Não conheço nenhuma paixão que seja mais consistente com a natureza do homem. A raiva

---

<sup>(100)</sup> *Ibid.*, pp. 414–415. Se Diderot é tão solidário com os locais — nas *Cartas* e em *Da Vida Feliz* — em que Séneca defende o hedonismo filosófico de Epicuro contra os seus detratores mais vis (DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, pp. 391–392, 398–401), é-o no seu fundamento, uma vez que a sua própria ética, que coloca o «interesse» acima da «virtude» como o centro motivador da vida boa, foi sujeita a más interpretações semelhantes: «Parece que a palavra prazer (*Volupté*), mal compreendida, tornou Epicuro detestável; assim como a palavra interesse (*Intérêt*), igualmente mal entendida, estimula os murmúrios de hipócritas e de ignorantes contra a filosofia moderna... Do mesmo modo [que muitos confundem o epicurismo com um hedonismo imoral], as pessoas que nunca relacionaram com a palavra interesse nenhuma ideia que não a de dinheiro ou ouro, protestam contra a doutrina que vê nos nossos interesses o motivo de todas as nossas ações: tão perigoso que é na filosofia desviarmo-nos do sentido comum e popular das palavras» (DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, p. 399). Ou seja, o estoicismo mitigado de Diderot é uma forma de ecletismo que inclui elementos do epicurismo (cf. DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, esp. pp. 272–275).

<sup>(101)</sup> *Ibid.*, pp. 290–291, 294, 355–359, 366–367.

é o resultado da injúria; e a sabedoria da natureza colocou o ressentimento no coração do homem, para compensar a falta da lei. Era importante que os homens se vingassem durante o longo período em que não existiam ainda tribunais protetores dos seus direitos. Sem raiva e ressentimento, os fracos, despojados dos seus recursos, seriam abandonados à tirania dos fortes e a natureza reuniria junto dos seus filhos mais violentos inumeráveis multidões de escravos.<sup>(102)</sup>

Para Diderot, assim como o vício não é simplesmente antinatural, não é possível defender que as paixões são *para physin* ou «contra a natureza».<sup>(103)</sup> São para ele o que as coisas exteriores são para os estoicos: indiferentes entre a virtude e o vício, dependendo do uso que a razão faz deles:

«Mas, seguramente, a nossa virtude é lamentável, se a nossa razão precisa da ajuda dos vícios [como a raiva] (...)» (*De Ira*, Livro I, cap. x) — Não: as nossas paixões não são vícios; de acordo com o uso que fazemos delas, elas são ora vícios, ora virtudes. As grandes paixões aniquilam as fantasias que têm, inteiramente, origem na frivolidade e no *ennui*. Não consigo conceber como é que algum ser senciente pode agir sem paixão. O magistrado deve julgar sem paixão, é verdade. Mas foi o seu gosto ou paixão que fez dele um magistrado.<sup>(104)</sup>

Diderot protesta, assim, em particular, contra a apresentação de Séneca do ensinamento estoico segundo o qual o sábio poderia sofrer a perda de um amigo ou — se for pai — de um filho, sem tristeza profunda:<sup>(105)</sup>

O quê, Séneca? Afirmas que «[o] sábio não sentiria raiva se alguém matasse o seu pai ou levasse a sua mulher, ou se um homem violasse a sua filha diante dos seus olhos?» ([*De Ira*] Livro I,

<sup>(102)</sup> *Ibid.*, pp. 354–355.

<sup>(103)</sup> *Ibid.*, pp. 355–356.

<sup>(104)</sup> *Ibid.*

<sup>(105)</sup> *Ibid.*, p. 356; veja-se também 265–266, 288.



cap. XII) (...)» (...) Então, pedes o impossível; na verdade, talvez o nocivo. Não se trata aqui de comportar-se simplesmente como um homem, alguém mais ou menos indiferente ao caso em questão; mas como um pai relativamente a uma filha ou como um marido.<sup>(106)</sup>

Se o estoicismo exige este tipo de indiferença para com a perda até de familiares, que Séneca celebra em Estilpo em *Sobre a Constância* [*De Constantia*], Diderot afirma frontalmente: «se estas coisas não se agarram a um estoico, como as suas roupas, não sou estoico, e orgulho-me disso; elas agarraram-se a mim como a minha pele (...).»<sup>(107)</sup> Se o sábio é essa pessoa, então, para Diderot, «ainda bem» que os estoicos anunciam que esta figura ideal é uma aparição rara: «se é necessário assemelhar-me a ele, juro que nunca serei sábio.»<sup>(108)</sup>

No seu comentário sobre *Da Vida Feliz* [*De Vita Beata*], de Séneca, Diderot questiona, portanto, o perfeccionismo ético que está em causa nesta conceção estoica do sábio.<sup>(109)</sup> Um estoico completamente feliz, na ótica de Diderot, defende que não existe outro bem que não seja a virtude, nem outro mal que não seja o vício; não é nem derrotado pela má sorte nem enfatçado por circunstâncias fáceis; sabe não valorizar algo que não consegue controlar; e considera até o prazer indiferente, que é preferível, mas não incondicionalmente bom.<sup>(110)</sup> Este sábio estoico pode ser perfeito, retorque Diderot, «mas será o homem perfeito o homem natural?»<sup>(111)</sup> Além disso, exigir demasiado das pessoas não se arrisca a ser uma receita que tornará a filosofia ineficaz como disciplina para a vida?<sup>(112)</sup> Os remédios estoicos, argumenta Diderot, arriscam-se a ser supérfluos para o

<sup>(106)</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>(107)</sup> *Ibid.*, p. 434.

<sup>(108)</sup> *Ibid.*, p. 434.

<sup>(109)</sup> *Ibid.*, p. 397.

<sup>(110)</sup> *Ibid.*, pp. 397, 389–390.

<sup>(111)</sup> *Ibid.*, p. 397.

<sup>(112)</sup> *Ibid.*, p. 434.

homem saudável e «demasiado violentos» para os que não estão psicologicamente bem.<sup>(113)</sup> A terapia filosófica, reflete Diderot, deveria ser como treinar pessoas diferentes para saltar uma grande distância na ginástica (usando aqui uma conhecida analogia antiga para a *paideia* filosófica). Alguns alunos irão realizar prontamente esta tarefa, se começarem por pequenos saltos e trabalharem evolutivamente. Mas outros haverá cuja constituição não foi feita para a excelência atlética. Por maior que seja o empenho do instrutor para com eles, não conseguirão atingir o que os atletas mais naturais conseguem. É melhor ensinar estas pessoas apenas a andar, em vez de tentar que saltem fasquias elevadas; e se isto se provar demasiado difícil, devemos contentar-nos em ensiná-los apenas a arrastarem-se para a frente.<sup>(114)</sup>

Por fim, como estas críticas sugerem, Diderot distancia-se de Séneca nos textos em que o estoico celebra o «ócio do sábio», em que este se remove em contemplação da vida social e política. Quando Séneca, na Carta 36, aconselha Lucílio a recomendar as vantagens do isolamento da vida pública, Diderot responde, indignadamente, que isso é «o mais vantajoso para ele, talvez; mas para a sociedade? Existe no estoicismo um espírito monástico de que não gosto. Gosto do sábio na ribalta, como o atleta numa arena: o homem forte apenas será reconhecido em ocasiões nas quais há força a mostrar».<sup>(115)</sup> Se uma pessoa se retira da vida social por vaidade ou misantropia, transportando consigo quaisquer ressentimentos, afirma Diderot, fazendo eco de Aristóteles, «rapidamente se transformará numa besta feroz».<sup>(116)</sup>

Não há dúvida de que Diderot tem Rousseau, o «caminhante solitário», em mente ao tecer esta crítica. Mas não há motivo para supor que seja apenas «*M. R. de Génève*». Num comentário intrigante sobre o exercício da visão a partir do alto, descrito por Pierre Hadot, tal como este surge na

---

<sup>(113)</sup> *Ibid.*, p. 433.

<sup>(114)</sup> *Ibid.*, p. 433.

<sup>(115)</sup> *Ibid.*, pp. 283–284, veja-se também 296.

<sup>(116)</sup> *Ibid.*, p. 277.

«Carta 68» a Lucílio, Diderot reconhece o poder do exercício na vida do sábio. Mas acrescenta: «Permitir-lhe-ei fazer uma visita [aos céus], mas não quero que lá permaneça: emigrar desta forma seria não ser nem um progenitor, nem um amigo, nem um cidadão (...)»<sup>(117)</sup> Está aqui em causa uma visão mais ampla e altamente sociável da humanidade; o mesmo alcance filosófico que verá Diderot insistir repetidamente na importância dos papéis sociais intramundanos anteriormente listados na vida boa e afirmar — de forma idiossincrática — que só existe um dever, ser feliz, e também apenas uma virtude, que é a da justiça para com os outros.<sup>(118)</sup>

#### 4. O *philosophe* na cidade

Chegamos assim ao ponto da maior diferenciação entre a visão antiga da filosofia como modo de vida, como Diderot a encontra nos escritos de Séneca, e a conceção do *philosophe* de Diderot, em linha com os «grandes homens» do seu século, encabeçados por Voltaire. As críticas de Diderot da metafísica tradicional, juntamente com a sua defesa das artes liberais e das ciências naturais emergentes; a sua convicção de que o perfeccionismo ético estoico exige demasiado dos seres humanos e, no limite, conduz a uma negação inumana das nossas naturezas passionais e sociais; as suas afirmações em nome da *vita activa*<sup>(119)</sup>, o sábio na arena a enfrentar a sorte adversa, por oposição ao recolhimento contemplativo<sup>(120)</sup>, por fim, e na mesma linha, a ênfase que Diderot coloca naquilo a que podemos chamar a importância constitutiva dos nossos laços sociais a outros, na vida inteiramente humana e natural: todas estas críticas aos estoicismo de Séneca (como Diderot o interpreta)

---

<sup>(117)</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>(118)</sup> *Ibid.*, pp. 395–396, 392.

<sup>(119)</sup> *Ibid.*, pp. 360–361.

<sup>(120)</sup> *Ibid.*, p. 426.

enucleia indiretamente uma concepção nova, distintamente iluminista, do *philosophe* no seu *Essai*.

Em «Os filósofos antigos», o seu «Prefácio» ao *Dictionnaire des philosophes antiques*, de Richard Goulet, Pierre Hadot afirma que uma leitura completa dos textos filosóficos antigos requer que se situe o filósofo relativamente a três eixos: em relação a si próprio (a questão dos exercícios espirituais e intelectuais), no contexto da sua escola, e também como «vivendo na cidade». <sup>(121)</sup> Sabemos que Platão, Aristóteles, Cícero e outros filósofos antigos escreveram textos que analisavam regimes políticos e constituições, formas de mudança política, e propunham modelos para a melhor *politeia*. Mas todos os filósofos antigos ambicionavam, ainda que apenas através dos seus ensinamentos, mudar as vidas dos seus concidadãos. Outros «tentaram realizar uma ação política direta, sonhando em tomar o poder» <sup>(122)</sup> ou, como Séneca, tentando educar ou aconselhar potentados.

No entanto, é acima de tudo neste eixo da relação do filósofo para com a cidade que a maior distância entre o *philosophe* do período do Iluminismo e as concepções pragmatistas anteriores da filosofia se manifesta. <sup>(123)</sup> A visão do *philosophe* que o *Essai* de Diderot sobre Séneca traça é uma figura distintamente pós-voltairiana. <sup>(124)</sup> Está muito mais envolvido com as questões sociais e políticas e com as preocupações do seu tempo do que a maioria dos filósofos antigos e as suas escolas estavam — já para não falar das

---

<sup>(121)</sup> HADOT, «The Ancient Philosophers», in *Selected Writings of Pierre Hadot*, pp. 50–51.

<sup>(122)</sup> *Ibidem.*, p. 51.

<sup>(123)</sup> «Pragmatista» no sentido de Hadot, enquanto «interessado em práticas» e preocupações práticas (*pragmata*), assim como em discursos, e efectuando uma mudança mais ampla, bem como intelectual (isto em contraste com o sentido moderno de pragmatismo como uma epistemologia e orientação filosóficas específicas). Vemos a mudança em questão neste parágrafo já no *philosophe* de Du Marsais, mencionado acima.

<sup>(124)</sup> DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, pp. 312–313, 338, 360–361.

figuras do acadêmico universitário ou do vidente mais ou menos profético que afirma ter um conhecimento hierático, com quem estamos mais familiarizados nos dias de hoje.

As obras filosóficas censuradas ou confiscadas do século XVIII, realça Catherine Wilson num importante ensaio sobre os *philosophes*, incluíam tratados «sobre a monarquia, o despotismo e o colonialismo, e também obras relacionadas com a moral comparativa».<sup>(125)</sup> Isto porque, como a autora defende, para estes *philosophes*, os alvos da reforma terapêutica ou aperfeiçoadora já não eram exclusivamente as crenças e paixões que os próprios agentes controlam, como para os estoicos ou os epicuristas. Tal como vislumbrámos com Diderot<sup>(126)</sup>, os *philosophes* também não apregoavam uma aceitação fatalista serena do que não conseguimos controlar, como os estoicos ou os cétricos faziam. Pois esta classe de «coisas exteriores» inclui formas daquilo que os *philosophes* e o seu leitorado começaram a considerar males sociais, económicos e políticos evitáveis: «colonialismo, luxo, austeridade, hipocrisia, antifeminismo (mas também algumas formas de feminismo), monarquia, aristocracia, clero, religião, médicos, e as artes e letras.»<sup>(127)</sup>

Esta posição estabelece, exatamente, o tipo de interação tensa entre admiração e crítica que encontramos relativamente ao estoicismo de Séneca no *Essai sur la vie de Sénèque*, de Diderot. Esta tensão reflete a maior predisposição de Diderot relativamente aos estoicos para admitir a medida em que as forças sociais — por exemplo, os tipos de corrupção moral de uma era como a de Nero — moldam as vidas individuais.<sup>(128)</sup> Esta abertura a conceções mais constitutivamente sociais do si próprio, por sua vez, exige ao filósofo

---

<sup>(125)</sup> WILSON, «The Enlightenment Philosopher as Social Critic», p. 416.

<sup>(126)</sup> DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, esp. p. 371. Veja-se ANDREW, «Senecan Moment», pp. 295–296.

<sup>(127)</sup> WILSON, «The Enlightenment Philosopher as Social Critic», p. 416.

<sup>(128)</sup> Cf. DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, esp. pp. 310–311.

interessado em cultivar a felicidade e virtudes humanas uma consciência das preocupações políticas e religiosas do seu tempo e um envolvimento nelas. A cidade onde vivemos, e as circunstâncias materiais nas quais vivemos, ganham uma nova relevância para o filósofo interessado em promover o florescimento humano e eventualmente em estendê-lo a classes mais amplas de pessoas.

Tanto assim é, que muitos dos locais em que Diderot se detém, no seu passeio filosófico livre no *Essai*<sup>(129)</sup>, abordam temas políticos: em particular, a questão da relação entre filosofia e tirania, personificada de modo tão emblemático por Séneca a aconselhar Nero e, no final, a ser condenado por ele ao suicídio. Com Diderot, assim como com Séneca, como temos vindo a repetir, os críticos foram rápidos a detetar na tentativa (rapidamente falhada) de Diderot de aconselhar Catarina, a Grande, um testemunho da *philotypyria* do *philosophe* — ou, pelo menos, das suas esperanças duradouras numa ditadura iluminista e benevolente. Deve dizer-se que o *Essai* não fornece nenhuma prova desta afirmação, mas uma boa quantidade de materiais que a contradizem diretamente.<sup>(130)</sup> Diderot não se esforça apenas por contrastar a conduta de Séneca com a do seu pupilo e executor imperial (em particular, comparando as formas como morreram). Diderot questiona se qualquer ditadura pode permanecer benevolente, uma vez que o poder, pela sua própria natureza, tende inevitavelmente a corromper:

aquele que poderia forçar-nos ao bem, poderia também forçar-nos ao mal. O primeiro déspota, justo, firme e informado, é um flagelo; o segundo, um intimidador, justo, firme e informado, é um flagelo maior; um terceiro que se pareça com os dois primeiros, esquecendo os direitos do povo, consuma a sua escravidão (...)<sup>(131)</sup>

---

<sup>(129)</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 3–4.

<sup>(130)</sup> Veja-se, por exemplo, Diderot sobre Alexandre e César, em DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, pp. 325–326, 379.

<sup>(131)</sup> *Ibid.*, p. 349.

O perigo da tirania, como Diderot a vê, vem do excesso de ambição do tirano, por mais empenhado que seja, para alterar por completo não simplesmente as leis, mas o seu espírito. O déspota ambiciona alterar não apenas a forma das instituições, mas os costumes (*usages*) que caracterizam a vida do povo.<sup>(132)</sup> Isto requer comando, coação e vigilância. Mas tal coação e vigilância, por mais generosa que seja a sua intenção, são hostis para o florescimento dos indivíduos:

A coação dos governos déspotas estreita as mentes sem que se dê por isso: proíbe mecanicamente uma determinada classe de ideias fortes, tal como fazemos quando nos afastamos de um obstáculo que nos magoa; e quando nos acostumamos a caminhar deste modo cobarde e cauteloso, dificilmente voltamos a caminhar a passos largos, de modo corajoso e franco.<sup>(133)</sup>

---

<sup>(132)</sup> *Ibid.*, pp. 328–329.

<sup>(133)</sup> *Ibid.*, pp. 348–349. Impulsionado apenas pelo comentário de Séneca em *De Otio* de que nenhum governo é perfeito, Diderot aproveita, assim, a oportunidade, em 1782, para se lançar num extraordinário peã aos revolucionários americanos e à sua inexperiente república: «Depois de séculos de opressão geral, poderá a revolução que acabou de acontecer além-mar, oferecendo a todos os habitantes da Europa um asilo contra o fanatismo e a tirania, educar aqueles que governam os homens sobre o uso legítimo da sua autoridade? Que estes bravos americanos, que preferiram ver as suas mulheres maltratadas, os seus filhos assassinados, as suas casas destruídas, os seus campos pilhados, as suas cidades queimadas, e derramar o seu sangue e morrer em vez de perder um pequeno pedaço da sua liberdade, possam impedir o crescimento gigante e a distribuição desequilibrada da riqueza, do luxo, da frouxidão, da corrupção moral, e garantir a manutenção da sua liberdade e do seu termo de governo! (...) Que nenhum cidadão muito poderoso, o verdadeiro inimigo da sua própria felicidade, possa formar o projeto de tornar-se o seu senhor absoluto, ou possa ele morrer na hora, pela espada do seu carrasco, ou pelo punhal de um Brutus!» (DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, pp. 410–411) Isto dificilmente é o discurso de um amigo do despotismo benevolente e inimigo das formas de governo democráticas ou liberais. Veja-se também DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, pp. 327–328, 371.

Qual é, então, o lugar e o papel sociopolíticos do filósofo na visão nova e distintamente moderna de Diderot? No seu discurso mais apaziguador, Diderot defende que o filósofo é, de todos os sujeitos, o mais acostumado a apreciar os benefícios que recebe por viver sob um bom governo.<sup>(134)</sup> Suspeitar do *philosophe* como um «inimigo do Estado e das Leis» é, portanto, pouco sensato, se não maligno.<sup>(135)</sup> No entanto, esta imagem quase epicurista do sujeito submisso, não se coaduna com os compromissos diderotianos para com a *vita activa* que analisámos. Rapidamente ouvimos que este filósofo inofensivo ocupa, ou presumidamente deveria ocupar, uma função sociopolítica respeitável, a de educador do seu povo:

O Magistrado providencia justiça; o Filósofo ensina ao Magistrado o que é justo e injusto. O Militar defende a Nação (*la Patrie*), o Filósofo ensina ao Militar o que é a Nação. O Padre recomenda ao Povo amor e respeito pelos Deuses; o Filósofo ensina ao Padre o que são os Deuses. O Soberano controla toda a gente; o Filósofo ensina ao Soberano qual é a origem e os limites da sua autoridade. Cada pessoa tem os seus deveres a cumprir na sua família e na sociedade; o Filósofo ensina a cada uma quais são estes deveres. Todas as pessoas estão expostas ao infortúnio e à dor; o Filósofo ensina-as a suportá-los.<sup>(136)</sup>

À luz disto, Diderot está muito mais próximo da noção cínica de *parrhesia*, do que dos modos mais cortesões de discursos cautelosos e desonestos recomendados por alguns filósofos, como por exemplo Leo Strauss e os seus seguidores.<sup>(137)</sup> Sem a capacidade para realizar debates livres e abertos, sobre assuntos políticos, sociais e teológicos, cursos

---

<sup>(134)</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>(135)</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>(136)</sup> *Ibid.*, pp. 305–306.

<sup>(137)</sup> STRAUSS, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, University of Chicago Press, 1948.



de ação sábios nunca poderiam melhorar as sociedades, escreve Diderot, numa afirmação definitiva daquilo que é, talvez, o âmago da crença iluminista:

A questão resume-se a saber o seguinte: se é ou não legítimo expressar-se livremente sobre a religião, o governo e a moral. Parece-me que se até hoje tivéssemos preservado o silêncio em torno da religião, as pessoas teriam permanecido atoladas nas mais grosseiras e perigosas superstições (...) Parece-me que se até hoje tivéssemos permanecido em silêncio relativamente ao governo, ainda nos lamentaríamos sob os fardos do governo feudal: a espécie humana estaria dividida num pequeno número de senhores e uma multidão de escravos: ou não teríamos leis, ou apenas más leis (...) Parece-me, por fim, que se até hoje tivéssemos ficado em silêncio relativamente à moral, ainda não saberíamos o que é a virtude e o vício. Proibir todas estas discussões, as únicas merecedoras de ocupar uma mente boa, é eternizar o reino da ignorância e da barbárie.<sup>(138)</sup>

Com esta defesa da *parrhesia* filosófica, apesar da oposição social, religiosa e política, voltamos a juntar-nos ao propósito declarado do próprio *Essai* como forma de defesa [*advocacy*] filosófica (Parte 2). No *Essai*, Diderot fala em defesa de um filósofo, Séneca, que continuara a ser injuriado no seu próprio tempo, assim como no de Diderot, apesar da oposição crítica: e, como tal, praticando o que apregoava. O *philosophe* do Iluminismo, enquanto defensor e praticante do discurso franco, junta-se, contudo, em textos como o *Essai* de Diderot, a uma nova figura, mais conhecida hoje através da obra de Kant. Trata-se da figura do filósofo como crítico social, estético e político, que questiona todas as coisas estabelecidas à luz do raciocínio e da evidência, animado pela convicção de que é apenas trazendo as coisas e as suas causas à luz que o mundo sociopolítico pode ser melhorado, de modo a que mais pessoas — não apenas uma

---

<sup>(138)</sup> DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, pp. 306–308.

pequena elite intelectual, sacerdotal ou ociosa — possam ter a oportunidade de viver vidas melhores.<sup>(139)</sup>

É neste momento da história da filosofia que ressurgem a ideia do filósofo como politicamente controverso ou problemático, e como uma figura de potencial preocupação contínua para as autoridades sociopolíticas e religiosas. Como Diderot e Voltaire sabiam, esta ideia faz lembrar Sócrates, bem como Séneca, para não mencionar a oposição estoica mais ampla ao Principado. Mas a centralidade da defesa [*advocacy*] pública da sua concepção iluminista da filosofia, bem como a preocupação com as condições sociopolíticas para a vida boa, abrem um novo capítulo na história da filosofia como modo de vida.

---

<sup>(139)</sup> Veja-se, em particular, WILSON, «The Enlightenment Philosopher as Social Critic».