

Denis Diderot – Carta a Paul Landois

Luís Manuel A. V. Bernardo



Electronic version

URL: <http://cultura.revues.org/2475>

DOI: 10.4000/cultura.2475

ISSN: 2183-2021

Publisher

Centro de História da Cultura

Printed version

Date of publication: 9 juin 2015

Number of pages: 171-193

ISSN: 0870-4546

Electronic reference

Luís Manuel A. V. Bernardo, « Denis Diderot – Carta a Paul Landois », *Cultura* [Online], Vol. 34 | 2015, posto online no dia 04 Julho 2016, consultado a 07 Outubro 2016. URL : <http://cultura.revues.org/2475> ; DOI : 10.4000/cultura.2475

This text was automatically generated on 7 octobre 2016.

© Centro de História da Cultura

Denis Diderot – Carta a Paul Landois

Luís Manuel A. V. Bernardo

Apresentação

- ¹ Na miscelânea, de Julho de 1756, da *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, logo a seguir à sua crítica da posição filosófica de Voltaire no *Poème sur le désastre de Lisbonne*, Friedrich-Melchior Grimm inclui uma carta que Diderot escrevera em resposta a Paul Landois,¹ o qual, numa outra, como se depreende do conteúdo, teria reclamado verbas em atraso e uma maior solicitude em relação à sua pessoa. Sobre essa figura pouco se sabe, para além de ter sido um dos colaboradores da *Encyclopédie*, o autor de uma tragédia intitulada *La Silvie*, e, provavelmente, pintor.² À primeira vista, essa inclusão parece bizarra, pela trivialidade dos assuntos, bem como pela relativa obscuridade do destinatário: a *Carta* trata de questões financeiras, de supostas ofensas por parte de Landois e parece ter como principal pretensão patentear a hipocrisia do artista. Uma extensa reflexão, introduzida no meio de tais prosaísmos, sobre a ética, o agir, a vontade e a liberdade, porém, tornou-a famosa, até aos nossos dias, na medida em que resulta numa espécie de breviário da filosofia moral materialista e atea de Diderot, no qual os conceitos centrais e o modo peculiar da sua articulação se apresentam numa configuração definitiva, que será sucessivamente retomada em todas as obras posteriores.
- ² Mas a *Carta* forma também um marco, relativamente aos textos anteriores. Com efeito, se cabe reconhecer que a moral constitui uma problemática que, das mais diversas formas, surge em todos os escritos de Diderot – provavelmente por ser aquela em que o materialismo é chamado a passar de explicação teórica a sustentação da prática, do critério da coerência ao das consequências antropológicas, zona escorregadia, na qual os sistemas filosóficos mais acabados, como o cartesiano, tiveram de conceder a sua impotência, deixando intocados os costumes instituídos pela política e pela religião –, e, retrospectivamente, os princípios fundamentais do materialismo, já estivessem expostos nas obras filosóficas, entretanto redigidas ou publicadas,³ é nesta epístola que surge o primeiro testemunho de que o autor encontrara as condições necessárias para responder

de modo afirmativo à questão decisiva: pode a ideia de uma natureza puramente material, não deixando qualquer espaço para outros modos de ser, espirituais ou transcendentais, sem outra teleologia que a da necessidade da sua produção e da ordem da sua legalidade, isto é, sem que qualquer vontade superior a direcione inteligentemente, permitir a realização satisfatória da manifesta tendência do homem para a moralidade? Essa anuência acarreta uma segunda esfera de questionamento, relativa ao formato consequente dessa nova moral, a qual, também suscitada na *Carta*, deverá aparecer constantemente nas obras do autor, com particular acuidade naquelas de carácter ficcional e dramático, culminando nesse «condensado da filosofia e da arte de Diderot»,⁴ como lhe chama Versini na introdução à sua edição, que é *Jacques, o fatalista*.⁵

- 3 Nessa sequência textual, predomina a abdução.⁶ Trata-se de estabelecer que, dado o que está em causa, isto é, o conjunto de questões que importa esclarecer sobre o comportamento moral, cuja existência é indesmentível, bem como sobre determinados fenómenos particulares, igualmente observáveis, que não podem ser devidamente esclarecidos pela matriz espiritualista, como aqueles que indiciam uma manifesta dependência do comportamento moral em relação à constituição física dos indivíduos, de que o cego de Puiseux é um bom exemplo,⁷ a patologias corpóreas, em particular aquelas que afectam o cérebro, a práticas que negam sistematicamente a natureza humana, de que a crueldade e a loucura generalizadas no universo conventual formam um claro testemunho,⁸ ou ao contexto histórico-cultural, como decorre da «fábula do Taiti»,⁹ a hipótese materialista constitui quer a melhor explicação, quer aquela que melhor pode servir de esteio a um agir consequente com a teoria. Por meio da dimensão exploratória do processo abduutivo, que combina a intuição heurística, «esse espírito de adivinhação pelo qual *se farejam*, por assim dizer, procedimentos desconhecidos, experiências novas, resultados ignorados»,¹⁰ e a audácia hermenêutica, característica do intérprete da natureza que «conjectura, a partir do que é, o que ainda deverá ser»,¹¹ Diderot procura provocar uma «ruptura relativamente a um horizonte esperado, a uma expectativa»,¹² a que relaciona, imediatamente, moral, religião e metafísica espiritualista, substituindo-lhe aquela que, por ser heterodoxa, ao combinar moral, filosofia e física, não deixa de satisfazer os vários critérios epistemológicos da ciência moderna: máxima explicabilidade da hipótese, economia de princípios, razoabilidade das explicações, coerência do encadeamento argumentativo, compreensão do modelo.¹³ Desse modo, reconduz a filosofia moral aos mesmos padrões de racionalidade dos outros domínios da interpretação da natureza.
- 4 Porém, a *Carta* condensa o conjunto de premissas fundamentais que, oriundas da versão materialista, permitem sustentar a sequência argumentativa, iniciada com a afirmação de que a liberdade é uma palavra vã. Porque, sem esse conhecimento, que não era de todos e continua a não sê-lo, o raciocínio abduutivo fica, inevitavelmente, tolhido, propomos uma reconstituição muito esquemática, atendendo aos limites de um texto de apresentação, desses prolegómenos duma filosofia moral materialista.¹⁴
- 5 Tudo aquilo que conhecemos, a partir de uma experiência efectiva das coisas, pertence à natureza. Esta afirmação significa, por um lado, que não temos conhecimento de qualquer realidade que seja de outra ordem, pelo que não precisamos de introduzir entidades heterogêneas, divinas, ocultas ou espirituais, para explicar os fenómenos que observamos, bastando-nos interpretar o que é observável; por outro, que as supostas explicações de cariz metafísico só geram confusão, ao sugerirem justificações que não podem ser confirmadas, nem acrescem ao entendimento extraído do funcionamento da natureza: «as

noções que não têm qualquer fundamento na Natureza podem ser comparadas àquelas florestas do Norte cujas árvores não têm quaisquer raízes. Um golpe de vento, um facto ligeiro, é quanto basta para abater uma floresta completa de árvores e de ideias». ¹⁵ É, assim, também em nome da respectiva inutilidade epistemológica, para lá de outras razões de teor religioso, que Diderot afasta a necessidade de considerar um criador: «a introdução de Deus na natureza mais não faz do que sobrecarregá-la com um agente supérfluo; pois, com esse agente, a mesma necessidade continua a vigorar em tudo». ¹⁶ Desta feita, não há razão para se supor que a moral tenha ou deva ser explicada de outro modo que aquele que serve para os outros fenómenos. Pelo contrário, são as verdades físicas que, bem compreendidas, podem ter um alcance prático efectivo, já que revelam as causas profundas e universais que estão na origem do nosso agir.

- 6 Tudo o que pertence à natureza é natural, isto é, físico, material, mecânico. Por sua vez, como «parece que a Natureza se tenha divertido a variar o mesmo mecanismo de uma infinidade de maneiras diferentes», ¹⁷ tudo na natureza está ligado e encadeado numa só totalidade, segundo um só princípio e uma só legalidade. A natureza é, assim, constituída por séries de relações causais determinísticas. Por conseguinte, tal como não há cabimento para recorrer a explicações metafísicas, também se torna absurdo supor a existência de naturezas diferenciadas e concorrentes no seio da ordem natural, como fosse a admissão de uma esfera regida pela causalidade e outra em que a liberdade imperasse. Como conclui Colas Duflo: «Há uma ligação estreita entre fundamento do materialismo e necessitarismo antropológico. O princípio epistemológico do materialismo (no século XVIII) assenta na afirmação de que só pode existir um tipo de causalidade [...]. O necessitarismo antropológico afirma por conseguinte que uma mesma necessidade se exerce em todo o lado». ¹⁸
- 7 O homem, enquanto parte integrante da natureza, é, portanto, material e encontra-se submetido aos mesmos processos operativos do todo. A necessidade de introduzir um agente divino, para explicar o funcionamento da natureza, tendo sido neutralizada graças à aplicação da *Lex Parsimoniae*, deixa igualmente de fazer sentido recorrer à crença num criador pessoal que tivesse privilegiado a criatura humana, fazendo-a à sua imagem e semelhança, pelo que não cabe atribuir ao homem uma diferença específica que não corresponda ao que lhe é próprio enquanto ser natural, isto é, ao modo como está constituído fisicamente, salvo se houver alguma característica ou alguma acção que não tenha maneira de ser explicada por essa via, como se costuma supor ser o caso do pensamento e da vontade, atribuídos, por isso, a um princípio anímico não material. A existir, esse desdobramento implicaria a negação da unidade ou da exclusividade da natureza, referida acima. Ora, não há nenhum procedimento humano que não seja explicável por um processo material ou por um efeito de complexificação do mesmo. É o que resulta, desde logo, da consideração dos animais: «Qual é a operação intelectual que vós fazeis e que o animal não faça? Só há mais e menos [isto é, graus de maior ou menor complexidade]. Mas ou o bruto não tem alma ou, se tem uma alma, ela é espiritual e de acordo com a vossa opinião indissolúvel. Se a alma do animal é matéria, quantas coisas não pode fazer a matéria. Mas basta-me uma confissão: reconheci apenas que o animal sente. Eu encarrego-me do resto [isto é, de explicar as faculdades tidas por superiores]». ¹⁹ É que «o prodígio é a vida, é a sensibilidade, e este prodígio já não o é... Quando vi a matéria inerte passar ao estado sensível, já nada me deve surpreender...». ²⁰ Esta realidade de uma matéria que sente activamente afigura-se suficiente para fazer a ligação entre a sugestão, recebida de John Locke, de que não há nenhuma contradição na ideia de uma

matéria pensante,²¹ e aquela, encontrada em Thomas Hobbes, de que, «se penso, então, uma porção de matéria organizada como eu pode pensar».²² Tal significa que, nessa organização material correspondente ao homem, também o que se afigura decisivo e bastante é a sensibilidade, na medida em que todas as suas acções, por mais elevadas, são reconduzíveis a desenvolvimentos do sentir, graças à qualidade, à diversidade e à duração das experiências que a afectam, ou seja, à capacidade de um certo organismo sofrer o impacto de uma causa interna ou externa, de modo a agir e a reagir em função do objecto que o atraiu ou afastou. Assim, porquanto só há um acto único na natureza, «só há uma única operação no homem: sentir. Esta operação, que nunca é livre, converte-se em pensamento, raciocínio, deliberação, desejo ou aversão».²³ Pensamento e vontade são, por conseguinte, produtos dessa receptividade activa, fenómenos complexos de uma base vital comum. Por sua vez, tendo em conta o princípio de homologia entre a natureza da causa e a do efeito, que dita que «o efeito é impossível se a causa é de uma natureza essencialmente diferente do efeito»,²⁴ dado que os efeitos são acções ou reacções físicas, as causas têm de ser igualmente físicas.

- 8 Desta feita, não só não há lugar para supor a existência de uma alma, cuja essência fosse espiritual, com propriedades e operações próprias, que constituíssem as causas dos comportamentos corpóreos, como essa suposição contraria a evidência de que é «o corpo que dispõe da alma e não a alma do corpo»,²⁵ de que constituem prova os estados orgânicos em que alterações no corpo se traduzem imediatamente em alterações do foro psíquico (sono, doença, senilidade, loucura, medicação...): em vez de princípio causal, a alma é, portanto, efeito físico das disposições orgânicas. Diderot, porém, não descarta o termo *alma*, precisamente para poder dar conta desse produto do corpo que é «a consciência de si»²⁶: «Não concluímos pela sua não-existência, mas pela sua identidade com o corpo; e isto com tanto mais razoabilidade quanto não se sabe como ligá-la a ele quando se lhe atribui uma essência diferente».²⁷ O autor releva, deste modo, aquela que é considerada, mesmo pelos sequazes, a maior dificuldade do dualismo das substâncias, defendido por Descartes: a união real do que foi separado metafisicamente. Porém, também neste sentido, a alma é sobretudo efeito, triplo, como se depreende, do funcionamento orgânico, da afectação do sentir e da acção das experiências.
- 9 Esta recusa do modelo cartesiano não se esgota na negação da pertinência de se supor três ordens substanciais – divina, pensante e extensa –, porquanto «a alma e Deus são duas qualidades ocultas»,²⁸ mas incide igualmente sobre as respectivas implicações. Para o argumento em análise, é sobretudo relevante a consequência de que, ao não haver cabimento para uma substância pensante, também não o há para a ideia de faculdades entendidas como atributos *per se* do pensamento, pertencentes, por conseguinte, à natureza de tal substância, no duplo sentido de lhe serem peculiares e de não poderem distinguir-se dela.²⁹ Em conformidade, não há uma vontade como propriedade genérica de uma alma que, enquanto *res cogitans*, tem o poder de querer, isto é, de agir espontaneamente por autodeterminação, de ser causa dos seus actos. Pelo contrário, «“quero” não passa duma palavra, examinai-a bem, e só encontrareis impulso, consciência e aquiescência: impulso involuntária, consciência ou asseidade, aquiescência ou atracção sentida».³⁰ A existência da moral tem, assim, de explicar-se em função de «uma antropologia pragmática, para retomar a expressão kantiana, por oposição a uma antropologia metafísica»,³¹ desde logo pela identificação de uma tendência natural para a moralidade inscrita na natureza do homem natural, que advém do modo como acabámos constituídos e se revela na procura constante da felicidade, na inevitabilidade da

axiologia decorrente do sistema de preferências, no imperativo da utilidade que, também a este nível, «tudo circunscreve»,³² na sociabilidade e num sentido imediato, ainda que incipiente, do justo associado ao sentimento de propriedade.

- 10 Cabe, então, concluir que, não pode haver liberdade por três razões principais: por só haver uma realidade, a da natureza; por só haver necessidade na natureza; e por pertencermos exclusivamente a essa ordem natural. Mas é, precisamente, por essa impossibilidade que há moral. É que, tal como a liberdade «é uma questão completamente independente da distinção das duas substâncias»,³³ também a moralidade não depende da existência de uma substância dotada de uma vontade livre: «parece-me que esses fenómenos [sentimentos e comportamentos morais] se explicam de uma maneira bem mais simples: Não podemos existir muito tempo sem conceber as ideias de ordem e de desordem, de beneficência e de maldade, de amor e de aversão em nós e nos outros. É impossível que não julguemos as nossas próprias acções comparando-as a essas ideias. É impossível que não confessemos a nós próprios a sua conformidade ou oposição a essas ideias; e eis a consciência que julga. É impossível que nos recusemos o desprezo que teríamos por um outro que as tivesse cometido: e eis o remorso que nasce...».³⁴ Em virtude desse consequencialismo, como salienta Duflo, «a renúncia à ilusão da liberdade não muda nada no plano prático»,³⁵ salvo, diríamos, a expectativa de se viver uma moral à medida da nossa humanidade, moldando as nossas acções em função da nossa natureza e não de um ideal transcendente, sempre inatingível e em conflito com a realidade das interacções mundanas, bem como a consequente necessidade de reformular em profundidade o sistema filosófico que tem servido para justificar a condição espiritual do agir moral, segundo um imperativo de realismo antropológico. Porque não somos livres, devemos aceitar o que somos, tanto no que nos é comum, quanto no que nos diferencia como caracteres, e fazer o melhor com aquilo que podemos ser, nomeadamente, procurando modificar-nos uns aos outros para o bem de todos. Uma moral filantrópica, portanto, como incita Diderot na *Carta* e que a imponente casuística levada a cabo no universo diegético, esse laboratório de experiências de pensamento, pretende estabilizar.
- 11 Tal deve-se a que o fatalismo metafísico não é incompatível, para o autor, com uma visão dinâmica da natureza, em transformação permanente no que respeita às suas produções: o sistema operativo é uno e determinístico, mas os resultados variam no espaço e no tempo, dialéctica que se reproduz em cada espécie particular. Consequentemente, pelo facto de as acções humanas corresponderem ao mesmo regime de causalidade que assiste ao todo, têm, também elas, e dentro dos limites da sua escala, um poder transformador, uma efectividade que lhes confere toda a relevância. Desse modo, é ao sermos fatalistas que começamos efectivamente a lidar com as questões da moralidade, à cabeça das quais figuram a do sentido do nosso agir e a da nossa responsabilidade, não nos limitando a cumprir de modo acrítico um conjunto de normas que nos são impostas, as quais, por resultarem justificadas em nome do livre-arbítrio, não são consideradas menos imperativas do que as leis da natureza. Na medida em que querer é aquiescer uma acção que, de uma forma ou de outra, ocorreria, isto é, reconhecer a inevitabilidade de uma série e entrar em sintonia com ela, a liberdade possível significa a inexistência de entraves para a realização dessa condição. Nesta acepção, em que se encontra associada à busca de uma «felicidade constante que depende da liberdade, da segurança dos bens, da natureza do imposto, da sua repartição...»,³⁶ a palavra *liberdade* não é infundada, mantendo-se um valor individual e político, pelo qual importa lutar.

- 12 Em suma, se não é possível agir como se quer, não deixa de ser viável querer o modo como se age, encontrando a satisfação nesse diferencial e no sentimento de liberdade que paradoxalmente ele induz. Nesta posição, faz-se ouvir uma das vozes mais influentes da história da filosofia moral, a do Estoicismo, tido por uma das fontes antigas do fatalismo e, enquanto tal, objecto confesso de uma longa meditação que culmina no inflamado elogio de Séneca, posto a par de Sócrates,³⁷ no *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, obra da senectude (1778), em que o fulgor dos debates ideológicos passa o testemunho à consideração plácida de um carácter, como o do próprio autor, tão controverso quanto exemplar. Será essa, porventura, a derradeira mensagem, que a *Carta*, aliás, já antecipa, com a ideia de uma satisfação ontológica ao alcance do homem, a de que a única liberdade consentida no seio de uma necessidade universal, redundante, para um homem que queira assumir plenamente a sua humanidade, em procurar estar pacificado consigo, com os outros e com o mundo. Mas, impõe-se reconhecer que a influência do cordovês não altera significativamente as convicções de sempre: porque não há propriamente desobrigação, mas conciliação plena com a natureza, a palavra liberdade, em sentido metafísico, permanece vã. Na verdade, o que Diderot acaba por encontrar nessa sabedoria vetusta não é um processo de libertação do fatalismo, mas tão-só a fórmula da felicidade possível no seu interior.
- 13 É por este mesmo conteúdo geral, aliás, e, particularmente, pelo que nele considera poder confirmar a sua própria perspectiva, que Grimm publica a *Carta*, atribuindo-lhe, desse modo, uma idêntica intenção de contestar a ideia, que atravessa o escrito de Voltaire, de uma natureza cuja desordem se afigura tão injustificável quanto produtora de efectivo sofrimento para o homem, não admitindo outro optimismo que o da esperança numa organização alternativa. Depois de defender que não existe mal moral na natureza, que «a felicidade não é um bem, a infelicidade não é um mal na ordem das coisas»,³⁸ que não se deve confundir o modo como a natureza zela pela espécie com qualquer preocupação com a satisfação ou o sofrimento individuais e que, por conseguinte, impera uma necessidade absoluta, sem a qual «não se concebe como é que o universo pode subsistir um instante que seja», Grimm introduz a epístola de Diderot como comprovativo de tais teses: «Tudo o que é deve ser, pelo simples facto de o ser. Eis a única boa filosofia. Enquanto não chegarmos a conhecer este universo, como se diz na escola, *a priori* tudo é necessidade. A liberdade é uma palavra vazia de sentido, como ides ver na carta do senhor Diderot».³⁹ Esta aproximação, ainda que tacitamente sancionada pelo filósofo francês e sem prejuízo da partilha evidente de uma visão materialista e determinista da natureza, não faz plena justiça ao alcance da *Carta*.
- 14 Por um lado, gera a ilusão de que os problemas, os argumentos e os interlocutores são idênticos aos do texto do alemão, o que manifestamente não é o caso: a *Carta*, embora contendo inegavelmente teses que podem contrapor-se às de Voltaire, não foi escrita com essa intenção, mas com a de transmitir a Landois a perspectiva do autor sobre a moral, cujo núcleo filosófico, como mostrámos, já havia sido fixado independentemente dessa eventual interpelação; ao contrário do que a assertividade do tom possa levar a crer, a qual se justifica, precisamente, pela incompetência filosófica do interlocutor, bem como por um certo proselitismo de quem está ciente da excentricidade das suas convicções, Diderot não está a expor um argumento demonstrativo sobre uma verdade definitiva, mas, como vimos, a apresentar um raciocínio hipotético-dedutivo, relativamente a uma explicação que se lhe afigura a mais provável; diferentemente de Grimm, o filósofo francês não procura deduzir uma certa visão da natureza a partir de um conjunto de teses

sobre a moral, mas pretende extrair da sua versão materialista da natureza uma concepção sustentável da moral.

- 15 Por outro lado, limita o interesse da *Carta* ao núcleo filosófico, transformando-a num texto de carácter tratadístico. Apesar de esse conteúdo constituir o motivo para propormos uma sua tradução num volume sobre a concepção moral de Diderot, impõe-se outrossim relevar o que nela se oferece como testemunho precioso da estratégia epistolar do autor,⁴⁰ em que a elevação teórica se combina naturalmente com a coloquialidade até aos extremos da vulgaridade, as questões metafísicas têm como pretexto situações mais ou menos triviais do quotidiano, a reflexão filosófica emerge do próprio pulsar da vida, e o curso do pensamento segue um padrão de errância controlada, tanto pela existência de um propósito bem definido, quanto pela estrutura enunciativa. Em tais características, torna-se identificável, aliás, o mesmo processo narrativo das obras de maior vulto, sejam elas, convencionadamente, de âmbito mais filosófico, mais novelístico ou mais dramático, o que sugere uma certa unidade autoral, a partir do valor e da prática da interlocução, essa infinita «causerie», oposta à arte canónica da composição, que justifica a proposta de formas inovadoras e a sugestão das variações substantivas mais extravagantes.
- 16 Por fim, também não cabe esquecer a existência dos dois outros momentos, que enquadram aquele mais reflexivo e permitem conferir uma unidade ao conjunto do texto, em torno do tema da melhor moral: uma diatribe sobre a moralidade, que evidencia a mesquinhez e a hipocrisia da moral comum, leia-se religiosa, enquanto salienta as vantagens da alternativa materialista; uma apologia da sua actuação como editor da *Encyclopédie* com a qual, indirectamente, se auto qualifica como exemplo concreto do comportamento moral segundo os princípios que defende.
- 17 Dado esse acúmulo de registos, propomos uma tradução integral da *Carta*, com um conjunto de notas destinadas a facilitar a sua interpretação e a sugerir algumas leituras complementares.

Tradução

- 18 Dia de São Pedro [29 de Junho de 1756]
- 19 São tantos os agravos, na vossa carta, meu caro, que nem um grande volume, como os que estou condenado a fazer,⁴¹ chegaria para me desobrigar, se dedicasse a cada coisa mais do que quatro palavras, como me pedis.⁴² Se estais assim tão necessitado de ajuda como dizeis, porque é que esperastes até ao último momento para solicitá-la? Os vossos amigos têm honestidade e sensibilidade bastantes para vos avisarem: mas, errante como sois, nunca sabem onde vos encontrar.⁴³ Não obtivemos tão prontamente quanto teríamos desejado a primeira rescisão que vos foi enviada, porque não é costume passá-las para somas tão módicas.⁴⁴ Estava datada do dia 17. Só foi entregue a D...⁴⁵ a 18. A mim, só a 19. No dia 20, não havia expedição. Juntai a estas demoras sete a oito dias de correio e chegareis a esses doze dias de que me recriminais.⁴⁶
- 20 *Que me ponha no lugar do sofredor, se puder?* – E não estou já lá, por, de há três ou quatro anos, só receber injúrias como paga pelo afecto que tenho por vós?⁴⁷ E não sou obrigado a pôr-me constantemente no vosso lugar para as esquecer, ou só atribuí-las aos efeitos de um temperamento amargurado pelas desgraças, e que se tornou cruel?⁴⁸
- 21 *Não vos respondi. Não enviara a carta de recomendação ao Senhor de V...* – É que tinha decidido servir-vos e não voltar a escrever-vos. Não conheço V.⁴⁹... Mesmo que o conhecesse, não

vos teria encaminhado para ele. Esse homem é perigoso, e teríeis cometido em gastos conjuntos imprudências pelas quais seríeis o único punido. Eis as razões do meu silêncio.

- 22 *Dou pouca importância*, dizeis vós, *ao modo como vedes os meus procedimentos*. – É verdade que me preocupa muito mais que sejam bons. Enquanto não tiver motivos para censurar-me, pouco me afectam os vossos. O que é mesmo importante, meu amigo, é que a injustiça não esteja do meu lado. Passo por cima das cinco ou seis linhas seguintes, porque escapam ao senso comum. Se um homem tiver cem boas razões e uma má, é sempre nesta que insistis.
- 23 Mas vamos ao assunto do vosso manuscrito. É uma obra capaz de me perder. Depois de, por duas vezes, me terdes feito as ofensas mais atrozes e mais mal-intencionadas, propondes-me a revisão e a impressão. Não ignoráveis que tinha mulher e filha; que estava sob vigilância; que me púnheis numa situação de reincidência.⁵⁰ Seja lá como for, ou não haveis pensado em nenhuma destas questões, ou haveis decidido negligenciá-las; ou me tomais por um imbecil, ou soi-lo vós. Landois, não deveis nunca exigir de outrem o que não fareis por ele, ou sujeitai-vos a ser suspeito de esperteza ou de injustiça. Apercebo-me das intenções dos homens, e muitas vezes acolho-os sem dignar-me a desenganá-los sobre a estupidez que me atribuem. Basta que detecte no seu propósito uma grande utilidade para eles, e poucos inconvenientes para mim. Não sou eu que sou um idiota sempre que me tomam por tal.
- 24 Aos olhos do povo, a vossa moral⁵¹ é detestável. É uma moral medíocre, meio verdadeira, meio falsa, meio mesquinha, aos olhos do filósofo. Se fosse um homem de sermões e missas, dir-vos-ia: A minha virtude não destrói as minhas paixões; tempera-as apenas, e impede-as de ultrapassarem as leis da recta razão. Conheço todas as pretensas vantagens de um sofisma e de um mau procedimento, de um sofisma que consegue insinuar na perfeição, de um procedimento bem obscuro e tenebroso. Mas sinto em mim uma mesma repugnância em racionar mal e mal fazer. Estou entre dois poderes em que um me mostra o bem e o outro me inclina para o mal. Há que tomar partido. Nos começos, o momento do combate é cruel; mas a dor vai-se enfraquecendo com o tempo. Chega um tempo em que o sacrifício da paixão já não custa nada; posso mesmo garantir por experiência própria que se torna agradável. Passamos a ter aos nossos próprios olhos tanta grandeza e dignidade! A virtude é uma amante que nos prende tanto pelo que por ela fazemos quanto pelos encantos que lhe atribuímos. Ai de vós,⁵² se a prática do bem ainda não vos for suficientemente familiar, e se ainda não tendes capital de boas acções suficiente para poderdes gabar-vos delas, para vos elogiardes constantemente, para vos embriagardes com tais vapores, e para serdes um fanático.⁵³
- 25 *Recebemos*, dizeis vós, *a virtude como o doente recebe um remédio, ao qual teria preferido, se lhe dessem crédito, qualquer outra coisa que satisfizesse o seu apetite*. – Isso aplica-se a um doente insensato. Não obstante, se esse doente tivesse o mérito de descobrir sozinho a sua doença, de ter encontrado, preparado o remédio, credes que ele hesitava em tomá-lo, por mais amargo que fosse, e que não se gabaria da sua sagacidade e da sua coragem?⁵⁴ O que é um homem virtuoso? É um homem vão, com essa espécie de vaidade, e nada mais. Tudo o que fazemos é para nós. Parecemos sacrificar-nos, quando mais não fazemos do que satisfazer-nos. A questão reside tão-só em saber se consideramos sábios ou insensatos aqueles que arranjam uma maneira de serem felizes aparentemente tão bizarra quanto a de se imolarem. Porque é que lhes chamaríamos insensatos, se são felizes e se a sua felicidade é tão conforme à felicidade dos outros? Decerto que são felizes; pois, custe o que lhes custar, fazem sempre o que lhes custa menos. Mas, se pesardes devidamente as vantagens que obtêm, e sobretudo os inconvenientes que evitam, tereis bastante

dificuldade em provar que são desrazoáveis.⁵⁵ Se vierdes alguma vez a empreendê-lo, não deixeis de atribuir à consideração dos outros e à do próprio o seu justo valor. Não esqueceis tão-pouco que uma má acção nunca fica impune;⁵⁶ digo nunca, porque a primeira que é cometida dispõe a uma segunda, esta a uma terceira, e que é assim que se caminha pouco a pouco para o desprezo dos nossos semelhantes, o maior de todos os males. Desonrado numa sociedade, dir-se-á, passarei para outra onde não terei dificuldade em encontrar as honras da virtude. Erro. Será que deixamos de ser maus à vontade? Depois de tal nos termos tornado, será suficiente percorrermos cem léguas para sermos bons, ou dizermos a nós próprios: quero sê-lo? O vinco está marcado, o tecido há-de conservá-lo.⁵⁷

26 É aqui, meu caro, que vou abandonar o tom de predicador, para assumir, se puder, o de filósofo.⁵⁸ Atentai com cuidado, e vereis que a palavra *liberdade* é uma palavra vazia de sentido; que não existem, nem podem existir seres livres; que só somos o que decorre da ordem geral, da organização, da educação e da cadeia dos acontecimentos. Eis o que dispõe de nós invencivelmente. Tão-pouco se concebe que um ser aja sem motivo, que um braço dum balanço se mova sem a acção dum peso; e o motivo é-nos sempre exterior, estranho, determinado ou pela natureza ou por uma causa qualquer que não somos nós. O que nos engana é a prodigiosa variedade das nossas acções, junta ao hábito que adquirimos logo à nascença de confundir o voluntário e o livre. Fazemos tantas coisas, e sentimos há tanto tempo que as queremos todas. Tanto louvámos, tanto censurámos, e fomo-lo tantas vezes, que acreditar que nós e os outros queremos e agimos livremente se tornou um preconceito vetusto.⁵⁹ Mas, se não há liberdade, não há acção que mereça louvor ou reprovação; não há vício, nem virtude, nada que seja necessário recompensar ou castigar. O que distingue, então, os homens? A beneficência e a maleficência.⁶⁰ O malfeitor é um homem que precisa de ser destruído, mas não castigado. A beneficência é uma boa sorte, e não uma virtude. Mas, se bem que o homem, bem ou malfeitor, não seja livre, permanece um ser que se modifica.⁶¹ É por essa razão que se deve destruir o malfeitor numa praça pública. Daí os bons efeitos do exemplo, dos discursos, da educação, do prazer, da dor, das grandezas, da miséria, etc. Daí uma espécie de filosofia, cheia de comiseração, que tem uma forte estima pelos bons, que também não sente maior irritação contra o mau do que contra um furacão que nos enche os olhos de poeira.⁶²

27 Só há um tipo de causas propriamente dito: são as causas físicas. Só há um tipo de necessidade, a mesma para todos os seres, quer nos agrade estabelecer uma distinção entre eles quer esta ocorra realmente. Eis o que me reconcilia com o género humano. Era a razão que me levava a exortar-vos à filantropia.⁶³ Adoptai estes princípios se os considerardes bons, ou mostrai-me que são maus. Se os adoptardes, eles reconciliar-vos-ão também com os outros e convosco mesmo: Não ficareis nem bem nem mal agradecido de serdes o que sois. Nada apontar aos outros, de nada nos arrependermos: eis os primeiros passos para a sagesa. Fora disso, só preconceito, falsa filosofia. Se nos impacientamos, se blasfemamos, se nos enfurecemos, é porque no homem mais bem constituído, mais satisfatoriamente modificado, permanece sempre muito do animal. Antes de vos tornardes misantropo, vede se tendes o direito de o serdes. Entretanto, eis a vossa apologia, a minha e a de todos os homens. Há uma grande diferença entre apartar-se do género humano e odiá-lo. Mas, poder-me-íeis dizer, se, de entre todos os homens, há algum que vos tenha feito uma centésima parte do mal que vos fizestes a vós? É a malícia dos homens que vos torna triste, irrequieto, melancólico, injurioso, vagabundo, moribundo? Perdoai-me a pergunta. Discorremos e já conheceis a minha maneira de

pensar. Se os vilões são mais activos convosco do que com outros, e isso na proporção da vossa fraqueza e da vossa impotência, é a lei geral da natureza.⁶⁴ É preciso, se faz favor, submeter-se a ela, pois será muito difícil alterá-la; e não cabe dizer que a natureza, no seu conjunto, conspira contra vós, que o acaso reuniu todo o tipo de infortúnios para lançá-los contra vós. Mas que diabo! Onde fostes buscar esse orgulho? Meu caro, tendes uma auto-estima excessiva, atribuí-vos demasiada importância no universo.⁶⁵ Exceptuando uma ou duas pessoas, que vos amam, vos lamentam, vos desculpam, tudo está tranquilo à vossa volta e podeis dormir descansado. Com as vossas quinhentas libras, onde estais e quem sois, estais melhor do que eu, com as minhas duas mil e quinhentas libras, onde estou e com o que sou. Essa constante gritaria impaciente D... E não será verdade que, se todos os que são ainda mais infelizes do que vós fizessem tanto alarido, não conseguiríamos viver neste mundo? Seria um Sabat sem fim. Que querieis dizer com toda essa embrulhada de *piedade que não tiveram*, de *maus serviços que vos prestam*, da vossa *perda que é desejada*, de *abismos que vos são cavados*, de *precipício que chama por vós*? E f...! De uma vez por todas, parai com essas acusações, essas jeremiadas, e aproximai-vos dos homens de que vos queixais, para vê-los como são, e estancai essa torrente de invectivas e de fel que corre há quatro anos. Dissestes: « *Não tenho que chegue*», e D... deu-vos ainda mais. O que eu junto é pouco, mas podeis contar comigo enquanto viver. Acrescentastes: « *Mas posso ficar sem nada*», e D... garantiu o vosso futuro. Agora, de que se trata? Sejamos rigorosos. Porque é que fazeis tais pedidos, no mínimo inapropriados? Supondo a situação de D... idêntica à minha, posso privar-me durante três meses de vinte e cinco francos, mas não de cinquenta: cada um tem as suas necessidades.

- 28 Indignais-vos com o tom de D..., mas não conheceis o seu carácter e o seu dialecto? Uma determinada palavra que, na boca de um homem que pesa tudo o que diz, ofende, nada significa na boca de um homem honesto, mas violento. Julgais-vos conhecedor dos homens e ainda estais na fase de ignorar que cada um tem a sua língua, que deve ser interpretada pelo carácter.
- 29 Se o acaso vos lançasse numa situação mais difícil, o nosso comportamento leva-vos a pensar que não vos acudiríamos? Pedis, portanto, a D... o que não se recusa a ninguém,⁶⁶ e persistis em manifestar aos vossos amigos desconfiança. Por amor de Deus! Sede recto e tende confiança naqueles que ainda não vistes vacilar.
- 30 Apetecia-me ir até ao fim, mas não tenho tempo, e graças à vossa carta que nunca mais acaba, o resultado foi esta tagarelice infundável. Todavia, quantas injúrias, suspeitas, palavras, tão ridícula quanto maliciosamente introduzidas, teria ainda a censurar! Mas far-vos-ei sentir bem a vergonha dessas tolices, se vierdes a recuperar desse delírio.
- 31 *Querieis nada me dever... Provoquei em parte a vossa má situação... Quero levar-vos à desgraça...* O que significa isto? E, por Deus, chega dessas frases f..., e, sobretudo, pensai que uma pessoa acaba por fartar-se de invectivas. Na verdade, não entendo como é que vos queixais do tom de D... e usais comigo um tão despropositado.
- 32 Farei o que me pedis na vossa carta. Adeus, ficai bem, e tende na devida conta os vossos amigos, de acordo com a voz da vossa consciência. Não é ela, mas o vosso fraco juízo que não cessa de acusá-los. Adeus, mais uma vez.

NOTES

1. Consultámos as edições do periódico, disponíveis na *Gallica*, mas a nossa edição de referência, para os vários textos de Diderot, foi a de Laurent Versini: Diderot, *Oeuvres*, 5 tomes, Paris, Robert Laffont, 1994-1997 (doravante, Versini, seguido do número do tomo e da página). A *Carta* encontra-se no volume V, dedicado à correspondência, pp. 53-58. Todas as traduções, incluindo a dos comentadores, salvo menção em contrário, são da nossa responsabilidade.

2. «Nascido em 1696, Landois pertencia mais à geração de Voltaire que à de Diderot e dedicou-se às letras bastante tarde na vida. Tendo completado uma formação de pintor no ateliê do seu pai e exercido o mister no seu próprio ateliê na ponte de Notre-Dame, tornou-se escritor activo nos anos quarenta, mas deixou a capital por razões financeiras ou outras. [...] Por fim, as informações fornecidas pelo abbé de La Porte sugerem que em 1769 continuava vivo, com a idade de 73 anos.» Romira Worvill, “Recherches sur Paul Landois, collaborateur de L’Encyclopédie”, *Recherches sur Diderot et sur l’Encyclopédie*, n.º 23, 1997, p. 133.

3. Por exemplo, em 1746, os *Pensamentos Filosóficos* (trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa, Ed. 70, 2013) incluem uma defesa da relevância das paixões para o comportamento humano, incluindo o moral, uma apologia da visão materialista, fisicalista e mecanicista dos cientistas metafísicos modernos, a ideia crucial de que o que é possível tem uma forte probabilidade estatística de vir a existir, uma extensa crítica da credulidade fanática e supersticiosa que caracteriza a religião vigente, assente na tese de que os primeiros fundamentos da religiosidade são humanos, que conduz à noção de uma religião natural, que o escrito do mesmo ano, intitulado *De la suffisance de la religion naturelle* (só publicado em 1772) consagra. Por sua vez, a *Carta sobre os Cegos para Uso Daqueles que Vêem* (trad. Luís Manuel A. V. Bernardo, Lisboa, Vega, 2007), publicada em 1749, mostra, num primeiro quadro, como um cego de nascença tem, inevitavelmente, em função da ausência da visão, uma outra moral, ainda que não deixe de manifestar um mesmo sentido da moralidade e de partilhar um fundo axiológico semelhante, para, num segundo momento, induzir a ideia de que um cego, em virtude da necessidade de se relacionar com a realidade pelo tacto, deverá ser um materialista e um ateu, sem perder por isso a sua humanidade ou deixar de cumprir os seus deveres. Por fim, um dramático pasticho do livro V do *Poema* de Lucrecio introduz a concepção de uma natureza produtora das espécies que torna improcedente a noção de um criador e, conseqüentemente, da criação *ex nihilo* de espécies perfeitas e definitivas, anula a viabilidade de qualquer explicação essencialista ou finalista, e reconduz o homem ao sistema da natureza. Os *Pensamentos sobre a Interpretação da Natureza* (trad. Luís Manuel A. V. Bernardo, Vila Nova de Famalicão, Húmus, 2012), publicados, numa primeira versão, dois anos antes, e numa segunda, um ano antes da Carta, ainda que dedicados a questões epistemológicas, contêm, igualmente, algumas proposições determinantes para a nova moral materialista: a defesa do primado do critério da utilidade, no que diz respeito ao homem; a necessidade de uma abordagem realista das questões filosóficas, baseada nos dados efectivamente observados e não em pressupostos metafísicos, com a conseqüente recusa da causalidade teleológica; a afirmação da unidade da natureza, em cujas múltiplas variações produtivas se dá um só e mesmo acto; a existência de um encadeamento necessário dos fenómenos; a descrição da produção natural como fluxo e labor inacabado; a sugestão da possibilidade de uma matéria que, por sentir, chega a pensar, por complexificação, ou seja, sem a participação de uma entidade imaterial, como a alma. Dessa feita, o desenho da versão de uma moral sem Deus, nem alma, nem liberdade (cf. Colas Duflo, *Diderot philosophe*, Paris, Honoré Champion, 2013, p. 398), como se vê, já estava traçado.

4. Versini, II, p. 609.

5. *Jacques o fatalista e o seu amo*, trad. Pedro Tamen, Lisboa, Tinta da China, 2009.
6. «A abdução é o processo de formação de uma hipótese explicativa. É o único tipo de operação lógica que introduz uma ideia nova; de facto, a indução mais não faz do que determinar um valor, enquanto a dedução se limita a desenvolver as consequências necessárias de uma hipótese pura.» Charles Peirce, *Antologia Filosófica*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998, p. 221.
7. *Carta sobre os Cegos para Uso Daqueles que Vêem*, p. 40.
8. *A Religiosa*, trad. Franco de Sousa, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1973.
9. *Suplemento à Viagem de Bougainville*, Lisboa, & etc, 1984.
10. *Pensamentos sobre a Interpretação da Natureza*, Vila Nova de Famalicão, Húmus, 2012, p. 63.
11. *Ibidem*, p. 87.
12. Sylvie Catellin, “L’abduction: une pratique de la découverte scientifique et littéraire”, Paris, *Hermès*, 39, 2004, p. 183.
13. Num dos comentários à *Lettre sur l’homme et ses rapports* (1772), de François Hemsterhuis, Diderot resume a dupla faceta deste processo: «Quando digo que, sem a intervenção de qualquer agente heterogéneo, a matéria passa dum estado inerte para um estado sensível, vivo e pensante, digo o que vejo. Mas tenho fundamento suficiente para alegar a possibilidade, quando se trata do único meio de escapar a uma outra explicação que me levaria a uma infinidade de dificuldades mais insolúveis umas do que as outras» (Versini, I, p. 715).
14. Dado o carácter introdutório, privilegiámos o arranjo sistemático, buscado no conjunto das obras, independentemente da cronologia, procedimento que não nos parece abusivo, porquanto consideramos que o essencial deste conjunto de teses já está consolidado aquando da redacção da Carta, como indicámos na nota 3, ainda que viesse, claro está, a ser aprimorado.
15. *Pensamentos sobre a Interpretação da Natureza*, pensamento VIII, p. 55.
16. *Observations sur Hemsterhuis*, Versini, I, p. 767.
17. *Pensamentos sobre a Interpretação da Natureza*, pensamento XII, p. 56.
18. Colas Duflo, *Diderot – Du matérialisme à la politique*, Paris, CNRS, 2013, p. 95.
19. *Observations sur Hemsterhuis*, Versini, I, p. 717. Parêntesis nossos.
20. *Le Rêve de D’Alembert*, Versini, I, p. 633.
21. Entrada «Locke, Philosophie de» da *Encyclopédie*, Versini, I, p. 474.
22. *Mélanges pour Catherine II*, Versini, III, p. 272.
23. *Observations sur Hemsterhuis*, Versini, I, p. 717.
24. *Ibidem*, p. 706.
25. *Ibidem*, p. 720.
26. *Ibidem*, p. 711.
27. *Ibidem*, p. 711.
28. *Ibidem*, p. 764.
29. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, AT, IX, p. 22.
30. *Eléments de physiologie*, Versini, I, p. 1298.
31. Colas Duflo, *Diderot – Du matérialisme à la politique*, p. 88.
32. *Pensamentos sobre a Interpretação da Natureza*, pensamento VI, p. 55.
33. *Observations sur Hemsterhuis*, Versini, I, p. 721.
34. *Ibidem*, pp. 742-743. Parêntesis nossos.
35. Colas Duflo, *Diderot philosophe*, p. 407.
36. *Mélanges pour Catherine II*, Versini, III, p. 349.
37. *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, Versini, I, p. 974.
38. *Correspondance littéraire, ...*, Tome 3, Paris, Garnier, 1818, p. 246.
39. *Ibidem*, p. 249.
40. Esta dimensão afigura-se tanto mais importante quanto o acervo é relativamente escasso e o destinatário se distingue por não ser um mundano, nem fazer parte do grupo de amigos e de amores do autor. Como lembra Laurent Versini, «Diderot não deixou tantas cartas quantas as de

Voltaire – para lá das 15 300 – ou Rousseau – cerca de 6000 –: perante esses números surpreendentes de cartas conservadas, só podemos identificar um pouco mais de 780 do Filósofo» (Versini, V, p. I).

41. Diderot refere-se aos volumes da *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1772) que, nessa altura, dirigia com D’Alembert. Em 1755, saíra o volume V, de *Do a Esymnete*, pelo que Diderot estava em plena preparação do volume VI, de *Et a Fne*, que viria a público em Novembro de 1756. A «condenação» em causa reflecte, por conseguinte, o sentimento da extensão do projecto.

42. Percebe-se que Landois o instara a dar uma resposta cabal às suas «reclamações», mesmo que fosse sumária. Diderot responde-lhe, com ironia, que, para o fazer, teria de escrever uma segunda *Encyclopédie*.

43. Esta suposta errância levou alguns comentadores a pensar que o destinatário fosse Jean-Jacques Rousseau. Mas, para além de o nome de Landois aparecer na carta, numa interpelação directa, percebe-se que Diderot tem em mente tão-só uma sucessiva mudança de morada, que teria tornado difícil o contacto, situação que Romira Worvill conseguiu relacionar com o pintor (“Recherches sur Paul Landois, collaborateur de l’Encyclopédie”, *Recherches sur Diderot et sur l’Encyclopédie*, n.º 23, 1997, pp. 129 e 133).

44. O contributo de Landois para a *Encyclopédie* está estimado, a partir da marca que serve de assinatura, a letra R, em 114 artigos, espalhados entre os primeiros oito volumes e o volume XI. «Sabemos agora que, ao contrário de muitos colaboradores que só trabalhavam ‘pela glória’, Landois foi pago. As contas dos editores publicadas por Louis-Philippe May mostram que recebeu dois pagamentos em 1747 e 1748 [...]. Um terceiro, efectuado também em 1748 e que May omitira, é referido por John Lough» (Romira Worvill, *art. cit.*, p. 128), perfazendo um total de 600 libras, número próximo do de 500 libras que Diderot refere mais adiante. Pela data e pelo contexto, os valores módicos indicados terão correspondido, provavelmente, a alguns adiantamentos ou simples ajudas para minorar as dificuldades financeiras do autor, aludidas em várias passagens da carta.

45. Um dos livreiros associados à edição da *Encyclopédie*, eventualmente, David ou Durand, de acordo com Versini.

46. Com estas explicações pormenorizadas, Diderot revela o modo empenhado como compreende a sua função de co-director desse magno projecto, presente em todas as etapas da produção: da gestão científica e editorial à mediação entre os livreiros, que o financiavam, e os colaboradores, da redacção de múltiplas entradas à revisão geral das de outros, da visita aos ateliês à contratação de novos autores... Terá sido este compromisso deontológico, relevando uma atitude moral peculiar, a par da consciência da importância do legado, que o levou a manter-se no cargo até ao fim, mesmo com o acréscimo de responsabilidades resultante da saída de D’Alembert, os sucessivos entraves políticos e ideológicos e o claro prejuízo pessoal. O envolvimento constante do filósofo no conjunto das dimensões materiais do universo livreiro – produção, comercialização, aquisição, circulação, divulgação, conservação – leva-o a escrever, sete anos depois (Outubro de 1763), uma carta sobre o comércio livreiro, a Antoine Sartine, quando este assume o cargo de «Directeur de la Librairie». Se na Carta a Landois já mostra que se preocupa com a situação financeira dos colaboradores, nesta, esse cuidado estende-se ao conjunto da comunidade editorial francesa: livreiros, autores, herdeiros e leitores, pugnando pelos respectivos direitos, nomeadamente, o do apoio do Estado, face às contrafacções nacionais e estrangeiras, a seu ver, fruto quer de uma inadequada regulamentação dos direitos de autor, quer das consequências nefastas da concorrência, quer de um exercício da censura que não integre a cláusula da «permissão tácita» (Versini, III, p. 103). «A Carta é com a *Lettre à un premier commis de Voltaire* (20 de Junho de 1733) um dos textos mais importantes do século XVIII. Mas Voltaire ficava pelos grandes princípios das Luzes, liberdade de pensamento, consideração devida aos homens de letras, como na *XXII Carta Filosófica*, sem entrar no detalhe da regulamentação.

Diderot, enquanto Director da *Encyclopédie*, aconselhado pelo seu colaborador, o economista Véron de Forbonnais, informado e inspirado pelos seus livreiros – entenda-se editores – Durand, David, Briasson e sobretudo Lebreton, mostra-se tão competente em direito do comércio livreiro quanto em economia política na *Apologie de l'abbé Galiani...*» (Versini, III, p. 55). Para lá das manifestas diferenças, Diderot revela, nas duas cartas, um mesmo zelo pragmático pelas condições que favorecem a liberdade de pensar, a partilha das ideias e, conseqüentemente, a universalização das Luzes: «As produções do espírito rendem já tão pouco! Se ainda renderem menos, quem quererá pensar? Aqueles que a natureza condenou a fazê-lo, por um instinto insuperável que os leva a desafiar a miséria? Mas esse número de entusiastas, felizes por terem de dia pão e água, e à noite, uma lâmpada para os alumiar, é assim tão grande? E cabe ao ministério reduzi-los desta maneira? Se o fizer, terá muitos pensadores? Se não tiver pensadores, que diferença haverá entre ele e um pastor que conduz o gado?» (*Lettre sur le commerce de la librairie*, Versini, III, p. 93).

47. Este apreço parece confirmado pela menção elogiosa do seu contributo no «Discours préliminaire» da *Encyclopédie*, escrito por D'Alembert, mas, decerto, expressando uma posição partilhada pelos dois directores: «A Pintura, a Escultura, a Gravura, estão a cargo do Sr. Landois, que junta muito espírito e talento para escrever ao conhecimento dessas belas-artes.»

48. Romira Worvill reporta que Mme de Graffigny, numa carta de 30 de Abril de 1746 [Graffigny Papers, Yale, vol. XXXVIII], descrevera Landois em termos semelhantes, como, por exemplo, «um espírito infeliz... misantropo e tímido em excesso» (*art. cit.*, p. 129).

49. O copista da *Correspondance littéraire* escreveu e riscou o nome de Voltaire, cujo *Poème sur le desastre de Lisbonne*, publicado em Março de 1756, já circulava desde o início do ano e era objecto de discussão pública. Na verdade, não havendo forma de a comprovar ou infirmar, julgamos, como outros, que existem também razões para duvidar dessa atribuição. Sem prejuízo da mordacidade de Diderot e das relações conturbadas entre os dois autores, desde logo pela oposição do primeiro ao ateísmo do segundo, bem marcada pela frieza dos comentários a propósito da *Carta sobre os Cegos*, não nos parece que a franqueza com que é exposto o traço de carácter dum parasita pudesse passar incólume, mesmo com Voltaire a viver em Genebra. Por sua vez, não só nada na carta aponta para a eventualidade de uma resposta dirigida ao teor do Poema, como tudo aí corresponde ao núcleo de uma mesma linha de pensamento que se mantém constante nas várias obras de Diderot, tal como sugerimos no texto de apresentação.

50. Diderot refere-se aos três meses de encarceramento em Vincennes, sete anos antes. O processo teve como pretexto a *Carta sobre os Cegos*, mas englobou o conjunto das obras publicadas. Para ser libertado, o filósofo teve de realizar um verdadeiro acto de contrição, reconhecendo os erros e comprometendo-se por escrito a não voltar a escrever nada que questionasse a ordem estabelecida. Em parte pelo efeito traumático, em parte pela preocupação com os seus, em parte pela vontade de garantir a prossecução do projecto maior da *Encyclopédie* e em parte, também, por uma atitude moral peculiar, motivos de que a Carta dá testemunho, o autor não volta a publicar qualquer livro que possa ser considerado irreverente. Ora, seria essa observância, com as eventuais conseqüências decorrentes da «reincidência», que a edição de uma obra, de Landois ou por ele recomendada, de cariz supostamente mais audacioso (não se trata, claro está, da «tragédia burguesa» *Silvie*, pois esta já tinha sido representada pelos actores da Comédie-Française, em 1741, e publicada no ano seguinte Chez Prault Fils, com privilégio real) poderia fazer perigar.

51. Uma moral baseada na hipocrisia, como aquela, aliás, que, segundo o autor, vigorava em geral na sociedade, enquanto consequência inevitável da impraticabilidade da moral cristã, por lesar o primeiro motivo natural do agir humano, a tendência para procurar a felicidade: «Um dos piores efeitos dos deveres religiosos é o aviltamento dos deveres naturais, é uma escala de deveres quiméricos erguida por cima dos deveres reais» (*Observations sur Hemsterhuis*, Versini, I, pp. 750-51). Como interrogava no «Discours préliminaire» de *La Promenade du sceptique*, escrita em

1747, mas editada só em 1830, «quando [um homem] estiver profundamente iniciado nos mistérios da transubstanciação, da consubstanciação, da Trindade, da união hipostática, da predestinação, da encarnação, e o demais, tornar-se-á melhor cidadão?» (Versini, I, p. 75). A crítica baseia-se, assim, em três premissas principais: tudo o que é próprio da moral cristã visa negar a condição natural do homem; o que na moral cristã é susceptível de, humanamente, se pôr em prática é o que corresponde à lei da natureza, essa «religião natural dada a todos os homens e com a qual podem cumprir todos os deveres» (*De la religion naturelle*, Versini, I, p. 59) e que forma uma moral comum; logo, quando agem moralmente, os homens não agem cristãmente, salvo no que o cristianismo partilha com qualquer outra concepção do mundo, incluindo a do ateu, o qual, se seguir a natureza, agirá de modo tão ou mais moral que o crente. É a tese que dá o mote ao *Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de **** (publicado na *Correspondance littéraire*, em 1775): «Não sois vós o senhor Diderot?; Diderot – Sim, senhora.; A Marechala – Sois então vós que não credes em nada?; Diderot – Eu próprio; A Marechala – Porém a vossa moral é a dum crente; Diderot – E porque não, se ele for um homem honesto?» (Versini, I, p. 929). Para evitar essa duplicidade, de se defender uma moral idiossincrática que não só não se pode plenamente cumprir, como, sobretudo, não se deve fazê-lo, em virtude do que há de intolerante e agressivo em tal singularidade, Diderot lembra a Catarina da Rússia que «há três géneros particulares de leis: a lei da natureza, a lei civil, a lei religiosa. A primeira deve ser o modelo das duas outras, sem o que, ao contradizerem-se, acabam-se os costumes» (Versini, III, p. 350). Nas *Observations sur Hemsterhuis*, o autor pode, então, contestar directamente uma das convicções instaladas sobre a insustentabilidade de uma moral materialista: «Diz-se que a libertinagem é uma consequência do materialismo, o que não parece conforme nem à razão, nem à experiência» (Versini, I, p. 695). Como conclui Colas Duflo: «Questionava-se a possibilidade de uma sociedade de ateus, e descobre-se que na realidade a sociedade já se comporta como uma sociedade de ateus e, mais ainda, que é justamente por esse motivo que funciona, ao passo que uma sociedade cristã não seria possível» (*Diderot philosophe*, p. 394).

52. Retomada da interjeição usada por Cristo para denunciar a hipocrisia dos Fariseus (Mt, 23,13-29). Trata-se de um bom exemplo do modo como Diderot constantemente pasticha outras textualidades, facilmente reconhecíveis pelos leitores, pondo-as a funcionar em contextos bem diversos dos originais. Pela sua formação, inicialmente destinada à prelatura, pelo tipo de eloquência injuntiva que corresponde ao tipo de texto, pelo prazer da paródia e da controvérsia, Diderot recorre frequentemente à retórica religiosa, nomeadamente, para introduzir ou valorizar perspectivas ateias.

53. Literalmente, fanático da prática do bem. Diderot estava, por conseguinte, a jogar deliberadamente com o duplo sentido do termo, o qual significa tanto o entusiasmo, quanto a intolerância religiosa. Desse modo, induzia três considerações, que vêm na sequência do explicitado na nossa nota 27: 1. que a moral defendida por Landois, sendo meramente formal, não chegava para produzir a adesão entusiasta necessária, ou seja, o seu cumprimento espontâneo e dedicado; 2. que essa moral correspondia à moral religiosa vigente, a qual substituíra o verdadeiro entusiasmo pelo fanatismo; 3. que a moral baseada na lei da natureza tem a capacidade de mover consequentemente o homem em função do bem, com pelo menos a mesma força passional e racional da moral religiosa, mas sem implicar os efeitos destrutivos do sectarismo religioso. Na miscelânea que endereçou a Catarina II da Rússia, Diderot revela-se consciente de que «nem mesmo o ateísmo está ao abrigo do fanatismo e da intolerância» (Versini, III, p. 271), mas, ao contrário da versão religiosa, essa possibilidade não decorre, a seu ver, dos princípios nos quais se funda a crença, ficando na dependência de equívocos particulares. Em contrapartida, interroga: «Qual é a moral de um livro sagrado? Nenhuma: nem deve tê-la. É preciso que o Ser supremo aí figure como o senhor do justo e do injusto. Qual a consequência? Que esse livro deve estar cheio de acções atrozadas justificadas por uma ordem de Deus, de acções inocentes castigadas, apenas por terem sido feitas contra a sua vontade. Deve ser um tecido incoerente de princípios

honestos e desonestos. [...] É a obra da sabedoria e da loucura, da verdade e da mentira, do vício e da virtude, o instrumento com o qual se mata indistintamente o bom e o mau rei, se poupa ou se massacra uma nação» (Versini, III, p. 272).

54. Diderot sugere que, quando Landois compara a virtude a um remédio que custa a tomar, está a referir-se a uma virtude imposta do exterior. É um tal entendimento que converte a virtude numa pura vaidade, uma vez que o suposto virtuoso só o é para o olhar de um outro, individual ou colectivo. Em contrapartida, se cada indivíduo praticar o bem de mote próprio, a virtude será tão natural como outra acção qualquer e, por conseguinte, deixará de ser virtuosa. Assim, a ideia da virtude perde o interesse numa moral natural, não porque essa moral não consiga produzir homens «virtuosos», mas, pelo contrário, porque se revela tão adequada ao que o homem é que, sendo seguida, banaliza o comportamento que, na moral vigente, é sempre tido por excepcional. O dever de ser feliz, «a fonte única dos meus verdadeiros deveres e a única base de qualquer boa legislação» (*Mélanges pour Catherine II*, Versini, III, p. 348), é assim o princípio que permite articular as leis da natureza, da sociedade e da religião. Comprova-o, segundo o autor, a prédica sacerdotal: «O que faz o padre no seu sermão? Remete tudo para a felicidade por vir. O que deve fazer o Soberano na terra? Tudo remeter para a felicidade presente» (*Ibidem*, p. 349).

55. Note-se a ironia. Claro está que Diderot considera o procedimento em si desrazoável, mas, interpretado à luz do motivo universal do agir humano, a busca da felicidade, aquele que a lógica do sacrifício e da abnegação de si recusa, torna-se tão razoável quanto qualquer outro.

56. Diderot refere-se menos ao castigo do que à modificação que o agir introduz no modo de ser e que acaba por levar à formação de um malfeitor, o qual, se a sociedade não o fizer, será aniquilado pela própria natureza: «O invejoso é um monstro que não pode durar; o voluptuoso é um outro monstro passageiro. Se estes vícios são contrários à organização» (*Observations sur Hemsterhuis*, Versini, I, p. 729).

57. Ser bom ou mau não é uma questão de vontade, pelo que não resulta de uma decisão livre do agente, susceptível de alterar radicalmente o ser, em função do dever ser, mas de duas condições naturais: por um lado, das tendências definidas pela organização de cada indivíduo; por outro, da tendência estabelecida pela sucessão de acções praticadas pelo indivíduo, susceptíveis de confirmar ou de modificar a orientação original. Em ambas as circunstâncias, estamos perante um regime de necessidade, um fatalismo herdado e consolidado, que só poderia ser alterado se fosse refeito o duplo processo que explica o carácter de cada um.

58. Tendo estabelecido a relação da moral com o ser e deste com a natureza, Diderot passa, assim, das considerações sobre a moralidade, próprias do predicador, para a respectiva fundamentação filosófica. A entrada «Volonté» retoma este mesmo núcleo argumentativo, evidenciando que se trata duma constante da reflexão do autor sobre a moral: «É o efeito dum objecto que se oferece aos nossos sentidos ou à nossa reflexão, em consequência da qual nos dirigimos completamente para esse objecto como para um bem que conhecemos, e que excita o nosso apetite, ou nos afastámos dele como de um mal que também conhecemos, e que suscita o nosso receio e a nossa aversão. Assim, há sempre um objecto na acção da vontade; pois, quando queremos, queremos alguma coisa; da atenção a esse objecto, um receio ou um desejo excitado. Daí que confundamos constantemente a vontade e a liberdade. Se pudéssemos supor cem mil homens todos condicionados do mesmo modo, aos quais se apresentasse um mesmo objecto de desejo ou de aversão, todos o desejariam, e todos da mesma maneira, ou todos o rejeitariam, e todos da mesma maneira. Não há nenhuma diferença entre a vontade dos loucos e dos homens de bom senso, do homem desperto e do homem que sonha [...]. Todos são igualmente impelidos pela impressão dum objecto que os atrai ou afasta. Se subitamente querem o contrário do que queriam, é porque caiu um átomo no braço da balança, que o levou a inclinar-se para o lado oposto. Quando os dois braços têm uma carga muito próxima, não sabemos o que queremos. Se ponderarmos devidamente estas considerações, apercebemo-nos de como é complicado formarmos uma qualquer noção da liberdade, sobretudo num encadeamento de causas e efeitos como aquele de

que fazemos parte» (Versini, I, p. 507). Em 1769, *Le Rêve de D'Alembert* não diz outra coisa: «Será que se quer por iniciativa própria? A vontade nasce sempre de qualquer motivo interior ou exterior, de qualquer impressão presente, de qualquer reminiscência do passado, de qualquer paixão, de qualquer projecto futuro. Posto isto, só uma palavra sobre a liberdade, é que a última das nossas acções é o efeito necessário de uma causa una: nós, muito complicada, mas una» (Versini, I, p. 664). E os *Éléments de physiologie*, trabalho da última década da vida do autor, só acentuam a dimensão física da vontade: «A vontade não é menos mecânica que o entendimento. A volição precede a acção das fibras musculares: mas a volição segue-se à sensação: são duas funções do cérebro; são corpóreas. A vontade é o efeito de uma causa que a move e determina; um acto de vontade sem causa é uma quimera. Nada ocorre por saltos na natureza; tudo aí está ligado. O animal, o homem, qualquer ser está sujeito a esta lei geral. [...] Se há liberdade, é no ignorante. Se entre duas coisas a fazer não há qualquer motivo de preferência, é então que fazemos o que queremos, que queremos sem causa; este homem é o homem abstracto, e não o homem real. [...] Diz-se que o desejo nasce da vontade; é o contrário; é do desejo que nasce a vontade. O desejo é filho da organização, a felicidade e a infelicidade filhas do bem-estar, ou do mal-estar. Queremos ser felizes» (Versini, I, pp. 1298- 1299). Diderot recorre frequentemente a um outro tipo de argumento, relativo à identidade do eu que, a verificar-se a existência da vontade como indeterminação livre, seria posta em causa, na medida em que haveria um eu que poderia querer uma coisa e um outro eu que poderia querer o seu oposto, como explica a Mademoiselle de Lespinasse, em *Le Rêve de D'Alembert*: «Uma vez que sou eu quem age assim, aquele que pode agir de outro modo já não sou eu; e assumir que, no momento em que faço ou digo uma coisa, posso dizer ou fazer outra é assumir que sou eu própria e uma outra» (Versini, I, p. 664).

59. Ao colocar a transmissão e o hábito na origem da associação corrente entre vontade e liberdade, o autor visa contestar directamente a posição de Descartes, segundo a qual «não há ninguém que, tão-só observando-se a si próprio, não sinta e não experiencie que a vontade e a liberdade não são uma mesma coisa, ou antes, que não há nenhuma diferença entre o que é voluntário e o que é livre» (René Descartes, *Méditations métaphysiques*, «Réponses aux troisièmes objections», AT, IX, p. 148). O argumento de Diderot pode ser reformulado do seguinte modo: não pode existir o tipo de evidência directa e imediata que Descartes defende, uma vez que não existe o processo que é tido por evidente, isto é, uma vontade que se caracteriza pela autodeterminação, pela ausência de constrangimento e pela indiferença constitutiva, em suma, pela possibilidade fundamental do livre-arbítrio, tal como não existe essa liberdade metafísica com a qual Deus teria marcado a diferença do homem em relação ao conjunto da criação. Logo, essa suposta clareza tem de ser o resultado de uma construção ideológica cuja evidência advém de a usarmos para interpretar os acontecimentos e os comportamentos, não da sua indubitabilidade lógica. Cabe, então, perguntar se essa grelha a que nos habituamos, não sendo explicativa, tem alguma utilidade no domínio da moral. A resposta, como se poderá ler na sequência, é negativa, já que a moralidade que se deduz de uma tal concepção conduz à negação da natureza do homem e, assim, da possibilidade de uma felicidade natural.

60. A entrada «Malfaisant» da *Encyclopédie* contribui para uma melhor compreensão do argumento: «Que prejudica, que pratica algo mau. Se o homem é livre, quer dizer, se a alma tem uma actividade própria, em virtude da qual possa determinar-se a fazer ou não fazer uma acção, quaisquer que sejam os seus hábitos ou os do corpo, as suas ideias, o temperamento, a idade, os preconceitos, etc., existem certamente homens virtuosos e homens viciosos; se não há liberdade, só existem homens benfeitos e homens malfazejos; mas os homens não deixam de ser modificáveis para o bem e para o mal; os bons exemplos, os bons discursos, os castigos, as recompensas, a censura, o louvor, as leis fazem sempre o seu efeito: o homem malfazejo é mal nascido» (Versini, I, p. 478).

61. Usámos a forma pronominal porque ela sugere vários sentidos, todos eles aqui presentes: o homem, como toda a forma natural, é modificável, seja pelo labor da natureza, seja pela acção humana; os homens modificam-se pela educação mútua; o homem vai-se modificando a si próprio pela experiência de vida. Confirma-o a entrada «Modification, Modifier, Modificatif, Modifiable» da *Encyclopédie*, publicada nove anos depois: «Quanto menos um ser é livre, mais seguros estamos de o *modificar*, e mais a *modificação* lhe está necessariamente associada. As *modificações* que nos foram impressas mudam-nos sem apelo, naquele momento, e para o resto da vida, pois não se pode evitar que o que ocorreu não tenha acontecido» (Versini, I, p. 479).

62. Uma vez que ser bom ou mau não é uma questão de vontade ou de liberdade, mas um modo de ser que resulta, como vimos, da organização, da educação e da experiência, há que encarar ambas as orientações como factos naturais, e avaliá-las objectivamente, em função dos efeitos benéficos ou prejudiciais que provocam. Nesta medida, o vício é um defeito constitutivo, à semelhança da cegueira ou de uma doença crónica, tal como a virtude deve ser entendida como o efeito de uma boa constituição, um estado de saúde do organismo que se reflecte na adequação do juízo e na correcção da prática. Como se depreende, tal não implica qualquer relativismo moral, seja no que respeita à ponderação da acção mais útil à felicidade individual e colectiva, seja na determinação dos modos de favorecer aquela que se afigura conveniente e de impedir a que se revela ofensiva, tal como tudo se faz para favorecer a saúde e combater a doença. Por fim, esta perspectiva naturalista, ao eliminar a vontade livre como causa do agir moral, anula, igualmente, a culpabilidade associada à ideia de pecado. Assim, dispõe os indivíduos para uma maior tolerância face às idiosincrasias de cada um, na medida em que estas são consideradas como consequências da sorte ou do azar que levou a que as circunstâncias se combinassem de determinada maneira. Diderot manter-se-á fiel a esta perspectiva, como atesta, por exemplo, o seu contributo para a entrada «Vice» da *Encyclopédie*, publicada nove anos depois: «O uso introduziu uma diferença entre um *defeito* e um *vício*; todo o *vício* é um *defeito*, mas nem todo o *defeito* é um *vício*. Supõe-se no homem que tem um *vício*, uma liberdade que o torna culpado aos nossos olhos; o defeito é habitualmente atribuído à natureza; desculpa-se o homem, acusa-se a natureza. Quando a filosofia discute estas distinções com uma exactidão escrupulosa, considera-as frequentemente vazias de sentido. Será um homem mais senhor de ser pusilânime, voluptuoso, colérico numa palavra, que estrábico, marreco ou coxo? Quanto mais se concede à organização, à educação, aos costumes nacionais, ao clima, às circunstâncias que dispuseram da nossa vida a partir do momento em que cáímos do seio da natureza, até àquele em que nos encontramos, menos vaidade sentimos pelas boas qualidades que possuímos, e que tão-pouco devemos a nós próprios, mais indulgentes nos tornamos para os defeitos e os vícios dos outros; quanto mais circunspectos formos no uso das palavras *vicioso* e *virtuoso*, que nunca são pronunciadas sem amor ou ódio, maior será a tendência para substituí-las pelas de infortunada ou afortunadamente nascidos, que são sempre acompanhadas por um sentimento de comiseração. Tendes piedade de um cego; e o que é um malvado senão um homem com vistas curtas, que não vê para lá do momento em que age?» (Versini, I, p. 506). Em *Le Rêve de D'Alembert*, Diderot retoma as mesmas posições num encadeamento paralelo: «Mademoiselle de Lespinasse – [...] Mas, doutor, e o vício e a virtude? A virtude, essa palavra sacrossanta em todas as línguas, essa ideia tão sagrada em todas as nações? Bordeu – É preciso transformá-la em beneficência e a sua oposta em maleficência. Nascemos bem ou mal formados; somos insensivelmente arrastados pela torrente geral que conduz um à glória, o outro à ignomínia. Mademoiselle de Lespinasse – E a estima de si? E a vergonha? E o remorso? Bordeu – Puerilidade fundada na ignorância e na vaidade de um ser que se imputa o mérito e o demérito de um instante necessário. Mademoiselle de Lespinasse – E as recompensas, e os castigos? Bordeu – Meios de corrigir o ser modificável a que chamamos mau e de encorajar aquele que chamamos bom. Mademoiselle de Lespinasse – E toda esta doutrina nada tem de perigoso? Bordeu – É verdadeira ou falsa?» (Versini, I, p. 665).

63. Contrariamente a Descartes, arauto empenhado da tradição cristã, o objecto da moral não é, por conseguinte, o amor de Deus, mas o zelo pela humanidade. Oriunda da sociabilidade natural, a moral só pode cumprir a função de garantir o máximo de felicidade individual e colectiva. Cada indivíduo deverá assim ser julgado, não enquanto criatura pecadora, mas como parte de um conjunto por cujo funcionamento é, localmente, responsável. Como explicita Colas Duflo, citando uma passagem da participação de Diderot na *Histoire des deux Indes* (1.ª edição, 1770) de Raynal (Versini, III, p. 629): «Fundada na razão, a moral não é esse conjunto de interditos com os quais é tantas vezes confundida, ela não consiste essencialmente em todas essas negações (não comer isto, não fazer aquilo), que são negações da natureza e da vida. Ela é fundamentalmente positiva: “A moral é uma ciência cujo objecto é a conservação e a felicidade comum da espécie humana”» (*Diderot philosophe*, p. 415). Para o efeito, tal como a descoberta da verdade científica se deve ajustar às condições concretas do homem que conhece, abrindo-se aos valores modais do provável, do útil, do eficaz, do prazenteiro, uma vez que «dedicamo-nos naturalmente às investigações na proporção do interesse que lhes votamos» (*Pensamentos sobre a Interpretação da Natureza*, pensamento XLII, p. 77), também a racionalidade moral se tem de pautar por tais critérios, na tentativa de definir objectivamente o que deve e não deve ser feito por um sujeito empírico, tendo em vista que, no que envolve uma certa inventividade, «o mérito supremo consiste em reunir o agradável ao útil» (*Suite de l’entretien*, Versini, I, p. 670).

64. Trata-se menos da defesa de um maquiavelismo moral e político do que da consequência inevitável da assunção do carácter meramente contingente da existência humana, como se percebe na conclusão dos *Éléments de physiologie*: «O mundo é a casa do mais forte: só saberei mesmo no fim o que terei perdido ou ganhado neste vasto casino, onde terei passado uns sessenta anos com o copo na mão *tesseras agitans*» (Versini, I, p. 1317). Esta perspectiva não exclui dois corolários com implicações morais e políticas relevantes: por um lado, não cabe supor que o jogo de forças esteja decidido de uma vez por todas, primeiro, porque as forças são de vária ordem (linhagem, físico, inteligência, posição social, etc.) e, depois, porque cada indivíduo, na medida em que tem como principal desígnio ser feliz, tudo deve fazer para garantir o cumprimento desse dever supremo, incluindo lutar contra o poder instituído; por outro lado, sobre um fundo moral comum, há que reconhecer a existência de variantes, consoante os contextos ou as relações de poder, de tal modo que, por exemplo, a moral dos soberanos não deverá coincidir com a dos súbditos, em virtude da respectiva posição, bem como das funções correspondentes. Como explica a Catarina da Rússia, ao defender que «é impossível que a justiça, e por conseguinte, a moral do homem público e a do homem privado sejam iguais» (*Mélanges pour Catherine II*, Versini, III, 346) e que «um rei justo não faz nada do que quer» (*Ibidem*, p. 347), o autor não pretende justificar os abusos de poder, enquanto tais, mas tão-só identificar realisticamente as consequências morais (ou imorais?) do exercício da soberania.

65. Esta afirmação, para lá do âmbito moralizador, pressupõe duas teses de fundo da filosofia de Diderot com implicação directa na sua concepção da moral: 1. Na ordem da natureza, cada indivíduo não tem outra relevância que a de ser um elo dessa cadeia contínua que a define como um todo. Não havendo nenhuma inteligência ou vontade a orientá-la, não existe, por conseguinte, nenhuma outra teleologia que a da própria coesão funcional da natureza, a qual se justifica a si própria, sem ir buscar a outras ordens de razão um suplemento de sentido. Para além do mais, porquanto introduzem, pela sua existência diferenciada, uma certa descontinuidade na continuidade conjuntural, «todos os seres são monstruosos, quer dizer, mais ou menos incompatíveis com a ordem subsequente» (*Observations sur Hemsterhuis*, Versini, I, p. 768), o homem não escapando a esse estatuto. O que, em grande parte, nos dá o sentimento de termos uma importância nessa totalidade cega, para além das convicções religiosas, é a escala da nossa duração que nos leva a cair no sofisma da efémera, definido pelo doutor Bordeu, personagem de *Le Rêve de D’Alembert*, como «aquele de um ser passageiro que crê na imutabilidade das coisas» (Versini, I, p. 633). Fôssemos nós efémeras, retomando o argumento de Fontenelle,

constantemente usado por Diderot, e nem teríamos tempo para levantar a hipótese. 2. Por sua vez, a natureza, não sendo estática mas encontrando-se numa permanente transformação, de tal modo que «tudo está *in fluxu*» (Versini, I, p. 768), não é só o indivíduo que não tem relevância, enquanto tal, mas a própria espécie humana acaba afectada pela mesma insignificância. E, assim como o indivíduo está destinado a morrer, nada obriga a que a espécie, que já é o resultado de sucessivas gerações monstruosas abortadas, como conjectura o cego geómetra Saunderson, na *Carta sobre os Cegos*, esteja destinada a permanecer para sempre: «A natureza extermina o indivíduo num intervalo de cem anos. Porque é que não exterminaria a espécie num número superior de anos?» (Versini, I, p. 767). Como conclui Colas Duflo: «O mundo não tem sentido, e a nossa existência contingente tampouco. [...] De tal modo que a questão transversal à filosofia moral de Diderot poderá bem ser a de saber como viver num mundo desprovido de sentido» (*Diderot philosophe*, p. 398).

66. Ou seja, ajuda.

ABSTRACTS

Apresenta-se, traduz-se e anota-se a *Carta a Paul Landois*, datada de 1756, que contém uma síntese das principais teses da filosofia moral de Diderot.

The *Letter to Paul Landois*, written in 1746 and containing a survey of the main thesis concerning Diderot's moral philosophy, is presented, translated to Portuguese and annotated.

INDEX

Keywords: Diderot, materialism, moral philosophy, philosophy of knowledge

Palavras-chave: materialismo, filosofia moral, filosofia do conhecimento

AUTHOR

LUÍS MANUEL A. V. BERNARDO

CHAM e Dep. Filosofia, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Universidade dos Açores, Portugal.
blmav@fcs.unl.pt.

Professor do Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa; investigador e subdirector do CHAM-FCSH/NOVA-UAc; co-director de *Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias*. Interessa-se particularmente pelo modo como certos textos dos séculos XVIII e XX contribuem para configurar o sentido da Modernidade. A sua investigação e as suas publicações incidem assim tanto sobre Diderot, Eric Weil, Michel Foucault, Jürgen Habermas, quanto sobre os autores portugueses. Informações mais detalhadas podem ser consultadas em <http://fcs.unl.pt/faculdade/docentes/blmav>.

Professeur du département de philosophie de la Faculté des sciences sociales et humaines de l'Université nouvelle de Lisbonne et chercheur du CHAM-FCSH/NOVAUAc dont il est un des sous-directeurs; co-directeur de *Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias*. Il s'intéresse

particulièrement à la façon dont certains textes des XVIIIème et XXème siècles contribuent à établir le sens de la Modernité. Ses recherches et ses publications se dirigent ainsi autant sur Diderot, Eric Weil, Michel Foucault, Jürgen Habermas, que sur les auteurs portugais. Une notice plus détaillée se trouve disponible en <http://fcsh.unl.pt/faculdade/docentes/blmav>.