

## Sistema e subjetividade: o si estóico dos modernos

Laurent Jaffro

Universidade Blaise Pascal – Clermont-Ferrand – França

Laurent.Jaffro@univ-bpclermont

**resumo** Esse artigo investiga a leitura que Shaftesbury fez de Marco Aurélio a fim de comparar a visão estóica da individualidade e da identidade pessoal com o conceito lockiano de “self” e, de maneira mais geral, com os modos pelos quais a filosofia moderna entendeu o si-mesmo. A ênfase recai sobre a conexão intrínseca entre sistema e subjetividade no estoicismo imperial. Discute-se a resistência de autores contemporâneos em aceitar a descrição da alma racional dos estóicos como um “self”. Também se discute a aplicação que Michel Foucault fez do seu conceito de “subjetivação” à idéia estóica de “si-mesmo”.

**palavras-chave** Estoicismo; self; identidade pessoal; Shaftesbury; Marco Aurélio; Foucault

De acordo com a concepção perfeccionista, representada na França especialmente por Michel Foucault, Pierre Hadot e Paul Veyne – cujas posições, por certo, conviria diferenciar –, a grande questão moral consiste, acima de tudo, em uma obra de transformação de si, de que um dos paradigmas é fornecido pelo estoicismo imperial. Em Foucault, a doutrina da “subjetivação” pretende inspirar-se diretamente na idéia estóica de uma disciplina de si.

Haveria muito a dizer, *pro et contra*, a respeito da expressão “o si estóico”, que dá título a este estudo. O uso substantivado do “si” está hoje em voga. Em inglês, essa moda remonta, ao menos, ao *Ensaio sobre o entendimento humano*, de Locke. Em francês, pode-se observar que Leibniz, ao discutir nos *Nouveaux Essais* o capítulo 27 do livro II do *Ensaio* de Locke,

Recebido em 20 de dezembro de 2007. Aceito em 17 de março de 2008.

Tradução: Luís F. S. Nascimento.

dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 5, n. 1, p.67-90, abril, 2008

não hesita em substantivar o si para falar do “si real” e do “si aparente”. Na pena de Leibniz, essa substantivação (gramatical) é acompanhada de uma tese (metafísica), segundo a qual o si é substancial. O si dos perfeccionistas do Collège de France, por sua vez, é antes de tudo simultaneamente princípio e objeto de um trabalho. E nisso ele é menos da ordem da substância que da função. Ou antes, se preferirmos, da função (crítica, normativa ou reflexiva) os perfeccionistas fizeram um tipo de substância: o “si”, como sujeito da subjetivação, não é o seu substrato. Graças a uma pirueta que se vale de uma gramática não muito rigorosa, ele é de certa maneira aquilo que se constitui por meio da própria subjetivação.

Como tudo o que está em voga, o uso que consiste em substantivar o pronome “si” ou o “si-mesmo” é ao mesmo tempo bastante contestado, por razões especulativas ou historiográficas. Julga-se que seria abusivo e equivocado interp retar o cuidado de si, o controle de si, a ação sobre si etc., como um cuidado do si, um controle do si ou uma ação sobre o si. Recentemente, o ataque partiu dos filólogos arcaizantes, assim como dos gramáticos da linguagem ordinária. É assim que Brad Inwood, no campo da história filosofia antiga, estima injustificada a pressuposição segundo a qual se poderia falar do si de maneira substantivada a fim de dar conta da psicologia moral estóica (INWOOD, 2005, cap. 12). A interpretação de Foucault seria, em suma, inadequada, p o rque introduz de modo subreptício no comentário dos textos que se propõe a esclarecer uma noção moderna, pós-cartesiana, que lhes é estranha. Segundo o tipo de crítica que Inwood desenvolve, e que Christopher Gil (2006) retoma (parcialmente), nós nos equivocariamos ao falar, como Anthony Long (1991), em “the self” no estoicismo, p o rque isso é uma maneira de projetar retrospectivamente nele uma concepção da subjetividade estranha a ele. Outra crítica, proposta por Vincent Descombes em *Le Complément de sujet*, ultrapassa a questão da exatidão da interp retação e procede de maneira mais sistemática, apoiando-se na autoridade de Ryle ou Wittgenstein para denunciar uma interpretação filosófica do cuidado de si que ultrapassa indevidamente a concepção gramatical do sujeito como autor ou como agente, interpretação esta que ganharia se se contentasse mais modestamente com a noção de individualização (DESCOMBES, 2004).

A evocação prévia dessa controv érsia não nos impedirá de avançar na exploração do “si estóico” a partir de um estóico moderno, Shaftesbury

(1671-1713), e do autor que ele toma por modelo, Marco Aurélio. Recorrer a Shaftesbury pode ser esclarecedor para quem se interessa pelas relações entre a concepção moderna de subjetividade e o “si estóico”, de que ela constitui uma transformação.<sup>1</sup> Com efeito, não foi preciso esperar pelo fim do século XX para que se procurasse comparar as concepções cartesiana e lockiana do si com a psicologia moral do estoicismo imperial: logo no início do século XVIII, Shaftesbury não hesitou em traduzir no léxico da antiga *προαιρεσις* a questão, posta por seus contemporâneos, da identidade do *self*. No entanto, não se trata apenas, no presente estudo, de superar reticências como as de Inwood, mas de demonstrar igualmente que também convém desconfiar dos entusiasmos antitéticos, como o de Foucault. O objetivo é propor uma interpretação das relações entre os conceitos de subjetividade e sistema no estoicismo imperial, a fim de avaliar as modificações que o perfeccionismo contemporâneo, que pretende apoiar-se nele, inflige a essa concepção. Começaremos por reconstituir uma doutrina estóica do si a partir de Marco Aurélio, dos ensinamentos de Epiteto e da leitura que Shaftesbury faz deles. Isso nos permitirá mostrar, em seguida, as diferenças, assumidas conscientemente por Shaftesbury, em relação à doutrina lockiana do *self*. Por fim, certas reticências contemporâneas a que se fale do “si” de maneira substantivada, a que se use a noção de “subjetividade” no estudo do estoicismo, serão discutidas de modo bastante sumário.

## O sistema do si

Toda a exposição que Shaftesbury consagra ao *self*, em 1699, no primeiro caderno manuscrito dos *Askêmata*, apresenta-se como uma meditação sobre uma apóstrofe de Marco Aurélio dirigida a ele mesmo: “Οὐ γὰρ φιλεῖς ἑαυτόν, ἐπεὶ τοι καὶ τὴν φύσιν ἅν σου καὶ τὸ βούλημα ταύτης ἐφίλεις.” (“Pois tu não amas a ti mesmo, do contrário tu amarias tua natureza e seus desígnios”).<sup>2</sup> Foi essa citação de Marco Aurélio que Shaftesbury escolheu para epígrafe da exposição que intitulou “Self”. Inscrevendo-se no questionamento aberto por Locke sobre a identidade pessoal, Shaftesbury buscará suas repostas não na teoria lockiana da consciência (que se atribui, reflexivamente, as ações ou experiências dos eventos passados), mas no estoicismo imperial.

No contexto dessa passagem, Marco Aurélio emprega a paixão que o dançarino tem pela música, ou o avaro pelo dinheiro, como uma prolepse – uma antecipação – da energia que o homem deve mostrar para pôr em prática a sua própria natureza. Da mesma maneira que o avaro está inteiramente no dinheiro, o homem deve estar inteiramente em sua natureza. Trata-se de uma prolepse no sentido em que a conduta do avaro antecipa de modo insatisfatório, porém esclarecedor, aquilo que o homem deve fazer. A relação com a questão do amor que se tem por si mesmo e, indiretamente, com a questão do que é ser si mesmo, é a seguinte: se é da responsabilidade do homem viver conforme sua natureza, então cabe ou não a ele amar sua própria natureza como sendo ele mesmo. Ou ainda: cabe-lhe pôr o seu “si-mesmo”, se assim podemos dizer, ou ainda sua identidade (para utilizar um termo moderno, que certamente é equívoco), em sua própria natureza, mais que em qualquer outra coisa. O solilóquio ou diálogo consigo, que Marco Aurélio pratica aqui<sup>3</sup>, é a realização dessa identificação dinâmica. Nem tudo é explícito nessa passagem, mas ela exprime a concepção da identidade do homem que também encontramos nas *Conversações de Epiteto*. A natureza do homem é o objeto de identificação do homem, de uma identificação prática. Ela convoca o homem a pôr sua identidade nela e não em outra coisa. Da mesma maneira que o dançarino coloca seu bem e seu interesse na dança, e não em outra coisa, o homem deve colocar seu bem e seu interesse em sua natureza, isto é: deve visar sua própria natureza como sendo seu bem e seu interesse. Aqui, o “si-mesmo” é a mesma coisa que este bem ou este interesse. Neste sentido, o “si-mesmo” do dançarino é a dança.

Assim, nós temos dois *selves*: de um lado, o *self* que é o termo ou ainda o objeto de um processo de identificação ou de investimento; e, de outro, o *self* que é o responsável por esse processo – nesse segundo sentido, o “si-mesmo” do dançarino não é a dança, mas aquilo que, no dançarino, ama a dança e identifica-se a ela. Chamemos o primeiro de “objeto da identificação” e o segundo de “sujeito da identificação”. O objeto da identificação pode ser ou não ser a identidade natural. Cabe ao sujeito da identificação, é de sua responsabilidade, encontrar ou não essa identidade natural. Se se considera que o  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  é sujeito da identificação, então esse sujeito é idêntico ao objeto todas as vezes em que o objeto de identificação for o  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ . Eis aí a identidade natural do homem. Mas na medida em que essa identidade não é

atingida senão por um exercício particular do  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ , e que esse exercício consiste em unir-se àquilo a que se deve unir, é possível que o  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  identifique-se a outra coisa: ao dinheiro, à dança, ao corpo. Tudo isso que acaba de ser apresentado de modo sem dúvida sumário, Shaftesbury o apresenta de maneira ainda mais elíptica ao comentar essa frase de Marco Aurélio:

Toma, portanto, a resolução de jamais te esquecer de *ti mesmo*. Quanto tempo tu persistirás em desempenhar dois papéis diferentes e em ser duas pessoas diferentes? Lembra-te do que tu és; o que resolveste e em que te engajaste. Recolhe-te inteiramente ao interior de ti mesmo. Sê um homem **uno**, inteiro e semelhante a si mesmo. E não vagueie pelo exterior, a ponto de perderes de vista *o fim*, mas mantém-no constantemente em vista, tanto no que diz respeito aos interesses menores quanto aos maiores.<sup>4</sup>

Aqui, ser idêntico a si mesmo através do tempo não é um fato enigmático que uma teoria da identidade deva elucidar ao abordá-lo como uma rubrica particular do problema geral, lógico-metafísico, da identidade numérica. Trata-se antes de uma injunção, que se poderia formular assim: sê tu mesmo, isto é, permanece tu mesmo através do tempo, através da diversidade de papéis e de personagens que desempenhas. Não há um enigma, mas um imperativo da identidade. Aqui, ser igual a si mesmo é um dever. É por essa razão que a resposta de Shaftesbury à pergunta “o que é o si?”, será a de que o si é o que cada um deve ser. Compreendamos: o que cada um deve ser individualmente e sem que outro possa fazer esse trabalho em meu lugar, embora esse outro tenha de fazer o seu próprio. Alias, não se deveria dizer “embora”, mas “porque”: porque cabe a cada um, singularmente, ser ele mesmo. Se examinarmos o detalhe do comentário que Shaftesbury propõe, nessa passagem, à fórmula de Marco Aurélio, ve remos aparecer pouco a pouco, por detrás do inglês, toda a complexidade da concepção estoíca da racionalidade prática.

O “self” como termo da identificação é aquilo em que o “self” como sujeito da identificação está engajado e sobre o qual se resolveu. Essa resolução é o exercício por excelência da  $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\iota\varsigma$ . O homem é “uno, inteiro, semelhante a si mesmo” quando aquilo para o qual se resolveu é a resolução mesma, isto é: quando ele põe seu bem na  $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\iota\varsigma$ . Marco Aurélio retoma esse tema diretamente de *Epíteto*.<sup>5</sup> Aqui, a questão da iden-

tidade não é simplesmente a da identidade numérica através do tempo, da identificação, portanto, no sentido ontológico do termo, mas a da identidade do papel ou do caráter (NASCIMENTO, 2006). Essa identidade é normativa e prática e está ligada a uma identificação num sentido diferente do mero reconhecimento de que se trata do mesmo indivíduo, isto é, no sentido de um reconhecimento de si, de uma assimilação de si a um objeto que, sendo valorizado por si, constitui, por sua vez, o valor do si.

Nós devemos comparar a distinção entre o si como sujeito da identificação e o si como objeto da identificação com a distinção entre o si natural e o si econômico, introduzida por Shaftesbury numa continuação tardia dessa exposição. O si natural é a resolução racional, a vontade inteligente, numa palavra, o próprio *λογος* em mim, na medida em que esse *λογος* governa a ação. O si econômico é o papel que desempenho em minhas relações com aquilo que me cerca, em particular nas relações sociais. A grande tese estoíca é a de que o sujeito da identificação é sempre o si natural, seja lá qual for o objeto da identificação, que não necessariamente é o si natural. É sempre a mesma faculdade racional em mim que é responsável por seu investimento nos diversos tipos de objetos, de que podemos distinguir três grandes tipos de acordo com o seguinte quadro:

<i>Sujeito da identificação</i>	<i>Tipo de identificação</i>	<i>Objeto da identificação</i>
si natural, ao nosso alcance	alienação	aquilo que não está ao nosso alcance
" "	uso com reserva (ver: <i>Conversações de Epiteto</i> , III, 24)	Si econômico, papel, ofício; está ao nosso alcance o uso daquilo que não está ao nosso alcance
" "	atenção (ver: <i>Conversações de Epiteto</i> , IV, 12)	si natural, ao nosso alcance

O si natural pode identificar-se, quer com o si natural (estou atento apenas ao que está ao meu alcance), quer com o si econômico (o que consiste em exercer um papel sem se perder nele, em exercê-lo, portanto, com reserva, com um olhar para o si natural), quer com qualquer coisa que não esteja ao nosso alcance (o que equivale a alienar-se num si econômico incontrolado, a identificar-se com o corpo, com a fortuna etc.).

Esta distinção entre *natural self* e *economical self* é introduzida por Shaftesbury apenas em 1703, durante seu segundo retiro na Holanda. Então, a meditação sobre o si desdobra-se:

Mãos à obra: pega o novelo, retoma o fio e cuida para que não mais arrebente, não mais se enovele; mas envolve-te em ti mesmo, recolhe-te com toda a tua força em ti mesmo. Considera primeiro o si **natural**, depois o **econômico**, artificial. As **σχέσεις** [“disposições”], simetria, correspondência, harmonia, não essa outra maneira de se harmonizar, nem jamais essa maneira de simpatizar e de estar contente contigo mesmo, dissimulando isso com os nomes de afecção natural, ternura, etc... Econômico, de qual maneira? De que economia? Desta inferior? Não há uma mais elevada? Não é a partir desta que tu contarás? Ou isso deve ser como antes? *Um tal, filho ou neto de tal, tal nome etc...* Não mais. Adeus tais cálculos...<sup>6</sup>

Shaftesbury qualifica de “econômico” o papel público do si, porque é aquele que ele exerce primeiramente como responsável pela economia doméstica e, mais amplamente, nos deveres sociais e políticos do aristocrata que ele é – seria quase necessário traduzi-lo por “si administrativo”. É no interior dessa interrogação sobre as relações entre dois “si” que Shaftesbury retoma questões que, aos seus olhos, são ao mesmo tempo modernas e antigas: a questão da identidade pessoal, a da sistematicidade e também a da reflexividade. Desse ponto de vista, não há nenhum tipo de inconveniente em buscar no estoicismo imperial os meios de responder à questão moderna da identidade pessoal:

O que sou eu? Simples ou composto? Se não posso encontrar nada do primeiro gênero, vejamos ao menos o que posso encontrar do segundo... Um composto, um sistema, de quê? De terra? – Não. – De títulos, de honras, de privilégios? – Não. – De ossos, de carne e de órgãos... Quando porventura me ocorre perder qualquer coisa desse

gênero, o sistema do si é destruído? Dividido ou separado? – Não. Procura então esse sistema noutra lugar... Onde o procurar senão naquilo *que exige a procura*, que procura imediatamente, que se determina, se pronuncia, julga de tudo, faz uso de tudo e tudo governa? ... O que é, pois, aquilo que agora examina essa questão do si? ... Relativamente a isso, o que sou eu? – Προαιρέσις, um a mente, um juízo. – E relativamente a isso, qual é o meu bem? Προαιρέσις ποία, uma mente ou juízo determinados em tal estado e tal condição determinados.<sup>7</sup>

Imediatamente após essa passagem, Shaftesbury cita esta pergunta de Epiteto: “Τίνα φαντασίαν ἔχω π ε ρ ἰ ἑμουτοῦ; πῶς ε ’μουτοῦ χρωῶμαι;” – “Que representação tenho de mim mesmo? Que uso faço de mim mesmo?” (EPITETO 1962, II, 21, 9, tradução de É. Bréhier). Essa pergunta sobre a representação que tenho de mim mesmo não é uma questão introspectiva<sup>8</sup>, mas normativa: trata-se de ter uma representação (φαντασία) correta do papel que se deve exercer. Não se pode ter uma representação correta desse papel se não nos identificamos àquilo que o “sistema do si” é verdadeiramente. O si econômico não pode ser exercido senão sob a condição da identificação do si com o si natural. É isso que significa a exigência de ser si-mesmo. A pergunta sobre o que eu sou ou sobre quem eu sou é pergunta sobre minha identidade prática ou normativa, isto é: que a resposta a essa pergunta encontra-se naquilo a que sou convocado a ser. Há um dever de ser si-mesmo que não pode ser seguido senão ao preço de uma atenção constante. O que nós denominamos identificação correta do si natural com o si natural não é outra coisa senão esse dever.

Já dispomos de alguns elementos que permitem situar a questão shaftesburiana do si em relação à questão lockiana da identidade pessoal. Mas essa confrontação não será possível enquanto não se esclarecer o que Shaftesbury entende por “sistema do si”.

O si é um sistema, porque consiste em imaginações ou representações – mas não se trata de um fluxo incontrolável de imaginações, ao contrário. O si é “sistema de imaginações” (SHAFTESBURY, 1993, p. 311), porque possui a faculdade de vigiar, ordenar as imaginações que o constituem ou, mais geralmente, de conhecer as imaginações que ele



sistematiza na medida em que as conhece. Essa definição shaftesburiana do si retoma literalmente a definição que Epiteto deu da razão, do λογος:

Para que fim recebemos a razão da natureza? Para usar de nossas representações como se deve. E o que é ela? Um conjunto (σύστημα) feito de representações determinadas, portanto, ela é por natureza capaz de se conhecer. (EPITETO, I, 20, 5, tradução de É. Bréhier).

O contexto é o seguinte: é preciso comparar as faculdades (como logo no início do primeiro livro das *Conversações*). Algumas são capazes de exercer seu poder sobre si mesmas. Tal exercício supõe que a faculdade não seja de natureza diversa daquilo sobre o qual exerce seu poder. O sapateiro trabalha o couro, mas como ele mesmo não é feito de couro, ele não pode trabalhar a si mesmo como sapateiro. A razão trabalha representações; como é “sistema de representações”, pode trabalhar a si mesma. A tradução de Bréhier que citei é insuficiente ao verter σύστημα por “conjunto” (*ensemble*) e não por “sistema”, uma vez que o argumento insiste na homogeneidade entre a razão e a representação, mais que na organização sistemática da razão. Mas, para Shaftesbury, essa passagem das *Conversações* tem um alcance muito maior, porque ele vê no sistema uma capacidade que a razão tem de se unir e de conhecer reflexivamente a si mesma, de tal modo que subjetividade, reflexividade e sistematicidade são absolutamente solidárias e, no fundo, idênticas.

Há identidade profunda entre a sistematicidade e a teoricidade, se assim podemos dizer, isto é, a capacidade que a razão tem de considerar, de avaliar a si própria. Shaftesbury buscou nessa definição de razão a definição por excelência daquilo que é o “self”, porque considerou, com justiça, que a idéia de sistema de representações era a de uma capacidade reflexiva. O título do capítulo 20 das *Conversações* diz, literalmente, que o λογος é autoteorético. Para Shaftesbury, enganam-se os que pensam que os antigos não tinham representação daquilo que, seguindo Locke, os modernos chamam de consciência de si (o que, nos *Novos Ensaios*, Leibniz judiciosamente denomina “consciência” [*consciosité*], para distingui-la da consciência moral). Os antigos tinham certamente uma noção dela profundamente distinta da de Locke quando se tratava da capacidade autoteorética da razão. Eis a resposta que Shaftesbury dá à pergunta “o que é ser alguém, uma pessoa?”:

É costume em nossa língua dizer *este corpo* ou *aquele corpo* em vez de este ou aquele *homem*. Trata-se então de um único e mesmo corpo, esteja ele morto ou vivo? O que é estar vivo? É o calor que faz a diferença? É o movimento do sangue? E se um corpo vivesse sempre num estado saudável, ele seria *qualquer corpo* [*any-body* = não importa quem]? Isso faria dele uma verdadeira pessoa? Ou a mesma pessoa?... O que é então uma mesma pessoa? Ou o que é a pessoa, o si, senão a parte que se conhece, que se lembra de si, que determina a si? E o que é isto senão uma mente? O corpo se une a ela de outro modo que por acidente? Por que dizer *este corpo* e *aquele corpo*, e não *esta mente* ou *aquela mente*? Pois é de um sistema de imaginações, de percepções, de pensamentos que estamos falando, e não de uma figura de carne ou de cera, não de uma estátua, um mecanismo, um conjunto de cordas e fios. Então lembra: onde há sistema, existe pessoa e ser; ali há morte, progresso e ruína; o bem e o mal. Eis por que aquele que está totalmente voltado para isso, quem não é senão isso, aquele que é *ele mesmo* e nada além *dele mesmo*, nada tem a temer (pois tudo está em seu poder). Mas quem se colocou naquele outro sistema descobre o contrário e pode, à guisa de superioridade (se isso lhe agrada), dizer de si mesmo que é *um corpo* [*some-body*, ele é alguém], porque não dá importância alguma àquele que não queira ser *nenhum corpo* [*no-body* = não queira ser ninguém] ou não pensa como nenhum corpo [*no-body*].<sup>9</sup>

A pessoa é a mesma coisa que o *self*, que consiste na capacidade de conhecimento de si, de atenção ao si, de determinação de si, numa palavra: de ação sobre si. Não há erro em mencionar o si na definição de si, pois o si é uma capacidade reflexiva. Essa capacidade é idêntica à mente. Apenas a mente é capaz dessa ação sobre si. Se podemos passar facilmente da pessoa ao *self*, é mais difícil passar do *self* à mente: isso foi bem mostrado por Locke, já que, para ele, se o liame entre pessoa e *self* é analítico, em contrapartida, a ligação entre *self* ou pessoa e mente não o é<sup>10</sup>. Shaftesbury responde a Locke que é possível passar do *self* à mente, se atentamos para a capacidade da ação sobre si que é essencial ao *self*. Essa capacidade é de natureza espiritual, apenas uma mente pode tê-la. Eis a definição shaftesburiana de mente: mente é algo que age sobre um corpo, melhor ainda – sobre imaginações (SHAFTESBURY, 1993, p. 314).

Em que consiste precisamente essa capacidade espiritual? Ela é um exercício da vontade, não na medida em que vontade e entendimento seriam opostos, à maneira moderna, mas na medida em que a natureza da vontade não é diferente da natureza da inteligência: vontade racional ou razão voluntária, ou ainda – razão prática. Voltemos ao texto citado anteriormente: alguém (chamemo-lo de “corporalista”) pode colocar-se no sistema do corpo, identificar-se ao corpo. Essa inserção de si é voluntária e reside num erro de avaliação. Um outro (o homem livre), de modo igualmente voluntário, não quer ser um corpo, não quer pensar como um corpo pensaria, pois isso seria não pensar. Para o corporalista, no fundo o homem livre não quer ser uma pessoa, porque a pessoa é o corpo. O caráter voluntário da identificação é marcado pelo “one who *would* be no body”. Essa vontade é também opinião, julgamento.

Vê-se agora quão próximo, mas ao mesmo tempo quão distante Shaftesbury se encontra da questão lockiana. Ele retoma a questão de Locke sobre a identidade numérica através do tempo – o que se pode perceber quando estabelece a tradicional relação entre essa questão e a da vida pessoal após a morte:

Os metafísicos e arrazoadores notáveis pelas finas questões acerca da identidade reconhecem que se a memória está ausente, o si está perdido. E que importa a memória? Que devo fazer do passado? Se, enquanto *eu sou*, sou apenas tal que deveria ser, o que mais me importa? E, assim, posso perder meu *si* a cada hora, e ser vinte *sis* (*selfs*) sucessivos ou vinte novos *sis*, todos são um para mim: desde que não perca minha opinião. Se a trago comigo, há um eu: tudo está bem. Se ela desaparecer, também a memória desaparecerá. Pois como esta última existiria sem a primeira? Se tu preservas essa opinião verdadeira a respeito do si (que ele não é um corpo), mesmo enquanto está num corpo, ela não te será confirmada com menos certeza quando encontrares teu *self* fora de um corpo (se isso vier a ocorrer).<sup>11</sup>

Mas a resposta que é dada à questão de Locke, é estranha à noção lockiana de *consciousness*, uma vez que é tomada de empréstimo à concepção platônico-estóica que Locke havia constantemente combatido. Shaftesbury recupera a resposta que Cudworth havia dado nos seus manuscritos sobre o livre-arbítrio: a identidade do *self* é aquela da parte hegemônica,

ela não é nem identidade fenomenal ou moral, nem identidade puramente substancial ou natural, mas de uma identidade tônica, dinâmica, a da vontade racional.<sup>12</sup>

O si é sistema. Se denominamos, com Christopher Gill, concepção do “si estruturado” (*structured self*) uma concepção psicológica que combina: 1) holismo psicofísico (o ser humano é uma totalidade – entretanto, essa tese não é incompatível com um certo dualismo, como é manifesto em Marco Aurélio), 2) naturalismo (lógica e moral são indissociáveis da física) e 3) ideais éticos socráticos (a virtude é conhecimento, de tal modo que lógica e moral são indissociáveis) (GILL, 2006, , pp. 74 e segs.), não é apenas claro que o “si estóico” é um si estruturado, mas também é notável que seja precisamente esse tipo de si que Shaftesbury atribui aos seus modelos estóicos e defende em sua própria filosofia.

### Sistema e identidade segundo Locke e Shaftesbury

Quando, nos seus *Askêmata*, Shaftesbury se pergunta se o si é “simples” ou se é um “sistema”, essa interrogação é destinada a oferecer uma alternativa para mostrar que, tanto num caso quanto noutro (isto é, para todos os casos, uma vez que, como sugere o texto, não há senão duas hipóteses), a identidade da pessoa é uma identidade espiritual da qual não se poderia dar conta pela individualidade do corpo humano. A primeira hipótese poderia ser qualificada de cartesiana. Se é simples, o *self* não é algo corporal. De acordo com uma interpretação superficial da idéia de sistema, a segunda hipótese poderia ser dita lockiana. Com efeito, por várias vezes no *Ensaio*, Locke propôs pensar a identidade individual de diversos gêneros de ser por meio de diversos gêneros de sistematicidade. Se for sistema, o *self* tampouco será simplesmente algo corpóreo.

Assim, Locke emprega excepcionalmente a expressão “system of matter” (*Essay*, IV, 10, 16), na verdade sem retomá-la, por conta própria, para designar os complexos constituídos de elementos materiais. Esse pretense sistema de matéria não é uma verdadeira organização, pois não há uma única maneira de unir as partículas de matéria, isso ocorre por justaposição ou, mais geralmente, por relações de posição. De modo que um “system of matter” não possui, enquanto sistema, nenhuma

propriedade nova, isto é, propriedade que os corpúsculos que o compõem não possuiriam. No caso dos vegetais, dos animais e do homem, entendido como ser individual independente de sua personalidade (*Essay*, II, 27, 4-6), trata-se, ao contrário, de uma sistematicidade na medida em que a identidade do todo é irreduzível à das partes – que estão em renovação constante –, de tal maneira que é verdade que, no caso de um ser vivo, a identidade repousa sobre uma organização sistêmica. Mas Locke não se apóia no conceito de sistema quando se trata de dar conta da identidade da pessoa. Ele confia na memória aparente, isto é, na mera consciência de ter concluído tal ato ou de ter vivido tal experiência (II, 27, 9)<sup>13</sup>. O princípio da identidade pessoal não se encontra, assim, numa organização semelhante à sistematicidade encontrada no ser vivo, mas na consciência que acompanha todo pensamento.

Locke recorreu, pois, à noção de sistema quando abordou a questão da identidade, mas permaneceu numa concepção funcional de sistema: há sistema, e não um simples amontoado ou agregado quando os elementos são organizados por uma função, de tal maneira que a identidade da função não está condicionada pela manutenção dos elementos. Essa concepção funcional fornece uma teoria da identidade dos seres vivos, mas chama a atenção o fato de Locke não a ter desenvolvido, nem tampouco adaptado para dar conta da identidade pessoal. Segundo ele, a organização de uma vida constitui a identidade do homem como ser vivo individual, não como identidade da pessoa. Por certo, Locke explica a identidade pessoal pela reflexividade, mas não determina a reflexividade pela sistematicidade, uma vez que a põe como essa consciência que acompanha todo pensamento. Shaftesbury explora bem mais os recursos que lhe são fornecidos pelo conceito de sistema, aplica-o ao *self* e, assim, aproxima de maneira mais profunda a questão da identidade pessoal da questão da identidade da organização natural. Vimos que define o sistema do si como um sistema de representações, opiniões, julgamentos (um sistema intelectual), na medida em que essas representações determinam uma ação (o sistema intelectual é, por si mesmo, um sistema prático). Sob seu aspecto sistemático, o si está intimamente ligado à vontade, à resolução inteligente ou à inteligência prática. De que maneira? Pelas duas extremidades do problema, já que o si é essa vontade mesma, na medida em que ela é inteligente e que procura identificar-se a alguma coisa, a pôr-se em alguma coisa; e, sendo aquilo em

que a vontade se põe, o si é ao mesmo tempo termo e princípio da identificação. É assim que se pode conceber a reflexividade da razão ou da vontade. O si como termo constituído, substância, não é o objeto de uma referência, mas a aposta numa identificação. Para Shaftesbury, reflexividade e sistematicidade condicionam-se reciprocamente.

## O sistema do si e o sistema do todo

Introduzamos um novo elemento na concepção do si de Marco Aurélio: ser verdadeiramente si mesmo é identificar-se como parte do todo, é aceitar o sistema cósmico para além do sistema do si, porque este depende daquele. É preciso observar que a tese da dependência entre sistema de si e sistema cósmico, presente em Marco Aurélio (ver, por exemplo, V, 21) e na interpretação que dela faz Shaftesbury, pode servir de meio para discriminar dois tipos de retomadas do estoicismo pelo perfeccionismo. Como nota Hadot:

Na sua descrição daquilo que ele denomina as práticas de si, Foucault não ressalta suficientemente a tomada de consciência de pertencer ao todo cósmico e a tomada de consciência de pertencer à comunidade humana, tomadas de consciência que também correspondem a uma ultrapassagem de si (HADOT, 2001, p. 215).

Hadot tem em mente a tese que afirma que a parte hegemônica é uma parcela da realidade cósmica, como afirma Marco Aurélio nas suas *Meditações*, IX, 22:

Penetra, portanto, na faculdade diretora (ἡγεμονικόν) de teu ser, na do universo e na do homem; na tua para criar para ti um pensamento conforme a regra; na do universo para lembrar-te a realidade da qual tu és parte; na do homem para saber se há nele ignorância ou reflexão e também para pensar o que é de tua raça.

É na meditação que segue imediatamente a esta (IX, 23) que se encontra uma ocorrência do termo que é tão importante para a interpretação shaftesburiana: **συστήματος**, que designa pertencer não simplesmente a um conjunto político, mas a um sistema político e cosmopolítico.

A fim de esclarecer a relação entre o si e o todo, reportemo-nos a outra passagem de Marco Aurélio, VII, 1:

Assim como os membros do corpo num organismo unificado, assim também são os seres racionais em indivíduos distintos; eles são feitos por uma única ação de conjunto. Essa meditação te será mais presente, se disseres freqüentemente a ti mesmo: “Eu sou um membro (μέλος) do conjunto feito de seres racionais”. Se tu dizes a ti mesmo que tu és uma parte (μέρος), é que ainda não amas os homens de todo o teu coração, é que ainda não compreendes a alegria da beneficência, é que nela vês simplesmente uma coisa conveniente, que tu não fazes o bem aos homens como a outro ti mesmo (ἐτι ὡς πρέπον αὐτὸ ψιλὸν ποιεῖς, οὐπω ὡς ἑαυτὸν εὖ ποιῶν).

Pierre Hadot constrói de maneira diferente e traduz o segmento final desse trecho: “mas ainda não porque fazes assim bem a ti mesmo” (“*mais pas encore parce que tu te fais ainsi du bien à toi-même*”), o que está conforme a V, 1 (isto é: a passagem que Shaftesbury comenta na rubrica “Self” e pela qual se iniciou o presente estudo). A oposição entre “membro”, μέλος, e “parte”, μέρος, deve ser compreendida da seguinte maneira: não basta ser um elemento da comunidade humana, é preciso participar ativamente dessa comunidade. A tradução de Bréhier que acaba de ser citada é elíptica; Hadot restitui completamente o texto ao dizer: “Se tu empregas apenas a letra rô [décima sétima letra do alfabeto grego] ao dizer que tu és uma parte (μέρος)” (HADOT, 1992, p. 245). O essencial é que ainda aqui συστήματος não pode ser vertido pela idéia de conjunto (como o faz Bréhier: Hadot geralmente verte συστημα por organismo), que está aquém daquilo que Marco Aurélio quer dizer. Há um sistema de seres racionais, ou seja: uma unidade orgânica. Em seu comentário, Hadot insiste no fato de que a participação do si no todo sistemático está assegurada “pela presença universal da razão, isto é: do próprio Deus”. A identificação correta do si natural e individual como uma parte do si natural cósmico supõe uma participação voluntária no Todo. Como escreve Marco Aurélio em X, 6, “ao lembrar-me de que sou parte de um tal todo, estarei contente com tudo o que acontece”. Shaftesbury também permanece fiel a Marco Aurélio nesse ponto. Ele não considera apenas que o sistema do si está relacionado a outro sistema, o sistema do todo,

mas que o último condiciona o primeiro. Não existe apenas afinidade entre os dois sistemas (como sugerem as considerações, tão banais na Renascença, sobre as relações entre microcosmo e macrocosmo): o sistema do todo é aquilo sem o qual o sistema do si não se sustentaria.

Por essa razão, quando Shaftesbury declara que a natureza é um si, que existe um *self* da natureza, não está pensando numa metáfora, pois o si da natureza é o princípio do sistema finito do si. Nos *Moralistas* (III, 1), Shaftesbury destaca o fato de o si individual não poder existir fora de sua participação no si da natureza: o si finito é “a real self drawn out and copied from another principal and original self (the great one of the world)”.<sup>14</sup> A natureza é um entendimento (*understanding*) no sentido de que ela se entende: ela entende da mesma maneira que entendemos qualquer coisa ou nos entendemos. Não é possível que eu seja um *self* e que, simultaneamente, a natureza da qual sou membro não seja um *self*. A relação de condicionamento do sistema finito do si pelo sistema total do si da natureza é, ela mesma, sistemática: é na medida em que participa ativamente do si da natureza que o indivíduo é um si (SHAFTESBURY, 1991, pp. 314-315). A natureza é mente e, se ela não fosse, eu também não o seria. Com um resto do agnosticismo lockiano, Shaftesbury escreve que “a mente particular” é “uma parte da mente geral, forma com ela uma só peça, de substância semelhante (até onde possamos saber algo da substância) e atuando sobre o corpo de modo semelhante” (SHAFTESBURY, 1991, pp. 314-315). Aqui, é preciso dar um sentido ativo a essa participação. É na medida em que a mente particular pretende ser um membro da mente geral da natureza que ela mesma é um si. Subjetividade e universo (ou natureza) não são simplesmente semelhantes: a subjetividade particular consiste nessa relação de identificação com a subjetividade cósmica. Isso que, seguindo Shaftesbury, denominamos o “si natural” deve identificar-se com o si da natureza. É o significado da atitude estoíca por excelência, a saber, a aceitação do destino. Essa aceitação não é a renúncia da subjetividade ou da liberdade, mas, ao contrário, é pela aceitação voluntária do destino que me torno um verdadeiro si, que participo do si da natureza. A modernização do si estoíco em Shaftesbury é acompanhada da manutenção da tese segundo a qual a razão é, em cada um, aquilo que foi dado por Zeus, de tal modo que a responsabilidade de cada um é responder a esse dom – pois para o estói-



co um ato de beneficência não deve permanecer sem resposta -, se ele é verdadeiramente si-mesmo. Ser um si é querer participar do si da natureza. Convém, então, completar o quadro dos grandes tipos de identificação acrescentando uma linha que diz respeito às relações entre a pessoa e o cosmo, e que fornece o verdadeiro fundamento do que se deve entender por “si natural”.

<i>Sujeito da identificação</i>	<i>Tipo de identificação</i>	<i>Objeto da identificação</i>
si natural, ao nosso alcance	alienação	o que não está ao nosso alcance
si natural, ao nosso alcance	uso com reserva (ver: <i>Conversações de Epiteto</i> , III, 24)	si econômico, papel, ofício; está ao nosso alcance o uso daquilo que não está ao nosso alcance
si natural, ao nosso alcance	atenção (ver: <i>Conversações de Epiteto</i> , IV, 12)	si natural, ao nosso alcance
si natural, ao nosso alcance	participação	si natural cósmico; está ao nosso alcance aceitar o destino

### **Conclusão: dois erros**

Este artigo chamou a atenção para uma relação intrínseca e necessária entre sistema e subjetividade no estoicismo imperial, ao menos tal como Shaftesbury o compreende. O recurso à filosofia de Shaftesbury parece justificado sob a condição de que ele não seja entendido apenas como um dos autores modernos que ressuscitou o estoicismo imperial, mas também como um dos intérpretes mais hábeis das doutrinas de Marc o Aurélio e de Epiteto. Esta exposição sustentou, portanto, implicitamente

a tese segunda a qual a interpretação proposta por Shaftesbury é correta, sem poder demonstrá-la. Na interpretação do estoicismo imperial, há duas maneiras simétricas de separar as noções que Shaftesbury relaciona. A primeira reside em sublinhar a importância do sistema em que o homem consiste e negar que esse sistema constitua uma subjetividade propriamente dita. A segunda maneira de negar as relações equivale a reconhecer no si estóico uma subjetividade, ao mesmo tempo em que se negligencia o aspecto sob o qual ele é sistema.

A tese de Brad Inwood, que fornece um exemplo do primeiro tipo de leitura, é apresentada no último capítulo de seu *Reading Seneca*, “Seneca on Self Assertion”. De acordo com Inwood, o leitor contemporâneo (e, sobretudo, o leitor que simpatiza com as concepções de Michel Foucault, ou de outros historiadores da subjetividade – pode-se pensar em Charles Taylor, que é mencionado por Inwood – ou ainda de historiadores do estoicismo – e sua obra tem especificamente por alvo a interpretação do *self* estóico proposta por Anthony Long ou ainda a admiração de Paul Veyne por Foucault, expressa por ocasião de sua leitura de Sêneca) corre o risco de confundir a freqüente referência a Sêneca com sua própria experiência individual em relação a um momento filosófico de invenção da subjetividade ou do “si”. A insistência literária de Sêneca no trabalho sobre si-mesmo como um meio para o progresso moral não constitui, segundo Inwood, base suficiente para justificar que se atribua a ele um pensamento do si (que comportaria um engajamento ontológico substancial) ou noções correlativas como as de eu, pessoa, identidade pessoal, consciência, reflexividade etc. A interpretação que Inwood propõe da psicologia moral de Sêneca é deliberadamente “minimalista”, uma vez que recusa a oferecer uma contrapartida ontológica ao discurso de Sêneca sobre a vontade ou sua descrição do controle de si. (INWOOD, 2005, p. 323). Atribuir a Sêneca – mas o caso dos outros filósofos dessa época não é diferente – uma doutrina do si é projetar uma noção que está no programa da filosofia moderna, mas não no da antiga. Curiosamente, Inwood censura Foucault por ter substantivado o pronome “si” e por ter-lhe dado um uso ontológico que ele não tem, ao menos em Sêneca (para não dizer no estoicismo em geral) (INWOOD, 2005, pp. 331-333).

De acordo com esse tipo de concepção, retomado ao menos em parte por Christopher Gill (2006, pp. 328 e segs.), é extremamente difícil fixar

uma referência comum do discurso do si ao longo das épocas e de uma língua a outra. De tal modo que seria uma espécie de disparate buscar nos textos antigos, particularmente no estoicismo imperial, coisas semelhantes àquelas nas quais Locke e Leibniz pensavam quando refletiam sobre o problema da identidade pessoal. No entanto, um conhecedor dos antigos e um filólogo tarimbado como Shaftesbury não recuou diante desse disparate. Shaftesbury não vê nenhum tipo de inconveniente em reabrir no questionamento lockiano sobre a identidade uma via que é precisamente a do estoicismo imperial. E seria certamente ingênuo pensar que Shaftesbury confundiu uma questão moderna com uma antiga, ele cuja obra é um esforço para relacionar as questões filosóficas da antigüidade às da modernidade, sem que deixe de insistir constantemente naquilo que as distingue.

Inwood tem toda a razão em notar que, se para os antigos o self consiste numa realidade determinada, ele é idêntico à alma racional. Em seu argumento contra Michel Foucault, este é o ponto mais consistente – Foucault, com efeito, não dá atenção à psicologia moral dos antigos, sem falar à lógica e à cosmologia deles, e tende a separar a “relação a si” ou a “subjetivação” dos poderes da alma racional. Nessa questão, Shaftesbury retoma, contra Locke, a psicologia moral dos antigos, afirmando que apenas uma mente é capaz do tipo de ação sistemática e reflexiva que caracteriza a subjetividade. Mas, se é assim, não se vê exatamente qual seja o alcance da tese redutora de Inwood. Sem dúvida, ela é verdadeira se diz que as considerações modernas, tais como as da teoria lockiana da consciência e da identidade pessoal, estão ausentes dos textos estoicos. Se a tese afirma que não há sistematicidade e de reflexividade do sujeito moral no estoicismo antigo, ela é manifestamente falsa. A razão estoica é reflexiva e sistemática e é nisso que ela também é subjetiva.

O erro de Foucault é simétrico. Ao fazer do controle de si estóico um exemplo do que denomina “subjetivação”, ele apresenta a ética estóica – tanto no seu livro *O cuidado de si* quanto em seu curso sobre a *Hermenêutica do sujeito* – como um conjunto de técnicas pelas quais um indivíduo se coloca na condição de sujeito moral, graças a um tipo de dieta em que a aceitação de um código moral constitui apenas um momento. Essa apresentação não é inteiramente estranha ao estoicismo, uma vez que sustenta que a aceitação do código e, de modo mais amplo, o esforço

técnico do indivíduo repousam inteiramente sobre a atenção a si mesmo, da qual cada um é responsável. Falta espaço aqui para apresentar o uso que Foucault faz do estoicismo (Ver JAFFRO, 2003, pp. 51-83).

Através das numerosas descrições ou reformulações que Foucault pode oferecer daquilo que denominou “subjetivação”, encontra-se sempre a mesma estrutura de reflexividade: a “relação a si” é apresentada como sendo de natureza “técnica” – é uma ação de transformação de si ou, ainda, de disciplina de si ou, mais amplamente, de progressão. Essa apresentação é particularmente fiel ao estoicismo no sentido em que é fiel a apenas uma parte da doutrina moral dos estóicos. É infiel na medida em que guarda silêncio sobre certos aspectos importantes dessa doutrina. Sobre dois, pelo menos: do lado do sujeito moral, Foucault silencia sobre a lógica e sobre a psicologia moral dos estóicos. Sem essa lógica e sem essa psicologia, o controle de si é propriamente ininteligível, já que falta a elucidação do que, segundo os estóicos, é o seu coração, a saber, a experiência do julgamento. Do lado daquilo que circunda o sujeito moral, isto é, a sociedade, e para além do universo no qual o sujeito moral tem sua parte, Foucault silencia sobre a física, a cosmologia, a teologia dos estóicos. Nesses dois lados – o do sujeito moral e o do universo –, reconhecem-se os dois sistemas tratados por Shaftesbury e Marco Aurélio. Há duas sistematicidades: a da razão individual ou do querer individual inteligente, como sistema de representações, e a do Todo, isto é, da razão universal. Foucault apresenta a relação de subjetivação como uma estrutura sem sistema ou, mais precisamente, ele destaca essa estrutura dos dois sistemas, dois sistemas, porém, que a estrutura põe numa relação de implicação no estoicismo. A reflexividade prática torna-se assim incompreensível, uma vez que, como mostramos, ela é indissociável dessa dupla sistematicidade. Trata-se de uma leitura que é, ao mesmo tempo, míope e hipermetrópe, pois não apreende senão as formas da subjetividade que estão a uma média distância de nós e perde, ao mesmo tempo, o detalhe do sistema (a psicologia) e a grandeza do sistema do Todo (a cosmologia).

Os dois erros são simétricos, porque dissociam o que o estoicismo imperial une, a saber, uma teoria do si e uma teoria da razão. Essas teorias se completam de tal modo que se pode sustentar que: 1) ser verdadeiramente si-mesmo é identificar-se dinamicamente com a razão em si; 2) a razão em si depende da razão do Todo, como sua condição. Uma reserva,

como a de Inwood, para com a substantivação do si na interpretação dos textos ou para com a projeção retrospectiva de uma concepção moderna da subjetividade equivale a admitir a importância da teoria da razão, recusando, porém, seu liame intrínseco com uma teoria do si. Quanto a Foucault, ele separa a teoria do si da teoria da razão, tanto sob o aspecto da racionalidade individual quanto do da racionalidade cósmica.

<sup>1</sup> Este ponto foi destacado por Charles Taylor (1989, pp. 251 e segs.).

<sup>2</sup> MARCO AURÉLIO, 1962. O original grego é citado por Shaftesbury, *Askémata*, PRO 30/24/27/10, p. 59; 1993, p. 94.

<sup>3</sup> Sobre o solilóquio em Epiteto e em Marco Aurélio, ver as observações de GILL, 2006, pp. 389 e segs.

<sup>4</sup> “Resolve therefore Never to forget *Thy Self*. How long it is that thou wilt continue thus to act two different parts, & be two different Persons? Call to mind what thou art; what thou has resolv’d & enter’d upon. recollect thy Self wholly within thy Self. be ONE intire & self same Man: and wander not abroad, so as to loose sight of *the End*; but keep that constantly in view both in ye least concerns, & in the greatest.” Shaftesbury, *Askémata*, PRO 30/24/27/10, p. 59

<sup>5</sup> Sobre a “self-identification” no ensinamento de Epiteto, ver análise de LONG, 2002, capítulo 8, “Autonomy and Integrity”.

<sup>6</sup> Shaftesbury, *Askémata*, p. 200b ; 1993, p. 244. No original: “Begin: take up the Clew. continue the Thread. and see yt it break off no more. no more unravling: but wind thy Self up. collect thy self with all thy might within thy Self. See first the NATURAL then Artificial ECONOMICAL SELF the *σχέσεις* Symmetry Correspondence Harmony. not harmonizing in that other way. not sympathizing any more, & applauding thy Self for this. covering it with those Names of Naturall Affection Tenderness &c: ... Economical. as how? From wt Economy? from this below? is there not a higher? wilt thou not reckon thence? or must it be as before? *s u d h a One. the Son or Grandson of such a one. s u d h a Name &c.* No more. Farewell such Computations...”.

<sup>7</sup> Shaftesbury, *Askémata*, p. 201b ; 1993, p. 245. No original: “What am I? ... Simple, or Compound? If I can find nothing of the first kind, see at least what of the Second... a Compound, a System of what? Of Land? – No – Of Titles, Honours, Privileges – No – Of Bones Flesh & Limbs ... How when I chance to loose any of these is the System of Self destroy’d? or is it divided or parted? – No – Seek then elsewhere still for this System... Where seek it but in that wch *bids Seek*, wch now seeks, wch determines, pronounces, judges of all, makes use of all, governs all? ... What is it yt now examins about thos of *SELF*? ... Accordingly to this then, Wt am I? – *Προαιρέσις*. a Mind. a Judgment – and according to this, wt is my *Προαιρέσις* ποία, a certain Mind & Judgment in such a certain State & Condition”

<sup>8</sup> A maneira pela qual podemos falar, com Shaftesbury, de “si” a propósito da psicologia moral estoíca, não deve induzir de modo algum (ao contrário do que indicam as reservas de princípio de B. Inwood acerca da aplicação do conceito de “self” ao estoicismo imperial) a que se atribuam aos estoícos teses ditas “pós-cartesianas” sobre uma relação introspectiva ao si ou sobre um acesso privilegiado de cada um aos seus próprios estados mentais.

<sup>9</sup> SHAFTESBURY, *Askémata*, p. 282 ; 1993, p. 311. No original: “Tis ye Custome of our Language to say *this Body* or *that Body* for this or that *Man*. Is a Body then, one & ye same when dead as when alive? How alive? is it ye Warmth yt makes a Difference? is it ye moving of ye Blood? How if a Body were to live allways in a Sound; wou’d this be *Amy-Body*? ... wou’d this be a real Person? or ye same Person? ... What is ye same Person then? or wt is ye Person, ye Self, but ye Self-knowing, ye self-remembring, ye self-determining Part? and wt it this but a Mind? What has ye Body to do but by accident? why *this Body* and *that Body*, and not *this Mind & the other Mind*? For ‘tis of a System of Fancies Pe receptions Thoughts yt we are speaking: not of a Figure in Flesh or Wax: not of a Statue, a Peice of Clock-Work, a Sett of Strings or Wires. Remember then: where ye System is, there ye Person & Being: there ye Death: there ye Improvement & Ruine; there ye Good & Ill. He therefore who is wholly turn’d towards this; who is all this; who is *Himself*, & nothing *besides himself*, has nothing to fear (for all is in his Power). But He who has plac’d himself in that other System finds ye contrary, & may by way of Excellence (if he pleases) call himself *Some-Body*; as making nothing of One who wou’d be No-Body, & who thinks as No-Body”.

<sup>10</sup> Nos *Novus Ensaíos*, Leibniz está de acordo com Locke ao distinguir identidade moral e identidade real, mas o censura por não ter visto que a identidade real da substância é requerida para justificar a identidade fenomenal da pessoa. Não seria contraditório se uma mesma pessoa se mantivesse sem que ela fosse suportada por uma mesma substância espiritual, mais isso seria contrário ao princípio de razão suficiente.

<sup>11</sup> SHAFTESBURY, *Askémata*, pp. 273-274; 1993, p. 233. No original: “The Metaphysicians & notable reasoners about the nice matters of Identity allow yt, if Memory be taken away ye Self is lost. and wt matter for Memory? wt have I to do with ye past? If *whilst I am*, I am but as I shou’d be, wt do I care more? and thus let me loose Self every hour, & be twenty successive Selfs, or new Selfs, tis all one to me: so I loose not my Opinion. If I carry that with me , ‘tis I: all is well. if that go; Memory must go too. for how one without ye other? If Thou preserv’st this true Opinion of Self (as not Body) even whilst in a Body; it will not be surely less confirm’d to Thee when thou shalt find thy Self (if such be ye Case) even out of a Body.”

<sup>12</sup> A concepção defendida por Shaftesbury corresponde exatamente à interp retação que A. A. Long dá para a doutrina de Epiteto: “You and I are not our bodies, not even do we own our bodies. We, our essential selves, *are* our volitions.” LONG, 2002, p. 29.

<sup>13</sup> Como destaca SWINBURNE (1984, pp. 8-9) a memória na qual se apóia a teoria lociana da identidade não é a memória no sentido forte (segundo a qual para que x se lembre de ter realizado a ação  $\phi$  há dois anos, é necessário ao mesmo tempo que x tenha essa lembrança de  $\phi$  e que seja verdade que x realizou  $\phi$ ), pois nesse caso a teoria comportaria uma petição de princípio, mas a memória num sentido mais flexível (segundo a qual para que x se lembre de ter realizado a ação  $\phi$  há dois anos, é apenas necessário que ele acredite lembrar-se dela no sentido forte, isto é, basta que x tenha essa lembrança de ter realizado  $\phi$ ).

<sup>14</sup> SHAFTESBURY, 2001, vol. 3, II, p. 201:“(…) um si real extraído e copiado de outro si, principal e original (o grande *self* do mundo)”.

### Referências bibliográficas

DESCOMBES, V. 2004. *Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d’agir de soi-même*, Paris, Gallimard.

EPITETO, 1962. *Entretiens d’Épictète*. Tradução de É. Bréhier. In: *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, Pléiade

Gill, C. 2006. *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford, University Press.

HADOT, P. 2001. *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Albin Michel

\_\_\_\_\_. 1992 *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard.

INWOOD, B. 2005. *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford, Clarendon Press.

JAFFRO, L. 2003. « Foucault et le stoïcisme. Sur l’historiographie de *L’Herméneutique du sujet* ». In: *Foucault et la philosophie antique*. éd. F. Gros et C. Lévy, Paris, Kimé.

LONG, A. 1996. “Representation and the Self in Stoicism” (1991). Reeditado em LONG, A. *Stoic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. 2002. *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford, Clarendon Press, 2002.

MARCO AURÉLIO, 1962. *Pensées pour soi-même*. Tradução de É. Bréhier, revista por J. Pépin. In: *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, Pléiade.

NASCIMENTO, L.F.S. 2006. *Shaftesbury e a idéia de formação de um caráter moderno*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo e Universidade Blaise Pascal.

SHAFTESBURY, 1993. *Askêmata* (manuscrito conservado no Public Record Office de Londres), PRO 30/24/27/10. Versão francesa: *Exercices*. Tradução de L. Jaffro, Paris, Aubier.

\_\_\_\_\_. *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. 2001. Edição de Douglas den Uyl, Indianapolis: Liberty Fund.

SWINBURNE, R. 1984. “Personal Identity. The Dualist Theory”. In: S. SHOEMAKER, S. e R. SWINBURNE, R. *Personal Identity*, Oxford, Blackwell.

TAYLOR, C. 1989. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press.