

## **As várias faces da persona ou os fundamentos da ação ética**

Dra. Juliana Ferraci Martone

Orientação: Prof. Dr. Luís Fernandes dos Santos Nascimento

### **Resumo**

O projeto tem como ponto de partida o conceito de pessoa enquanto fundamento da filosofia e da ação ético-moral. Sua origem remonta ao filósofo estoico Panécio de Rodes, cujas ideias foram conservadas na obra de Cícero *Dos deveres*. Nela, Cícero explica que os homens têm ao menos duas pessoas (*personae* ou *prosopa*), assim como o ator tem duas personagens, uma universal e comum a todos, a outra particular a cada um de nós. É na harmonia entre essas duas faces que o homem deve buscar sua felicidade, isto é, um modo de viver decoroso, a virtude e o bem moral. A partir deste núcleo conceitual, traçamos o percurso histórico dessas ideias e suas metamorfoses no campo ético e político no iluminismo britânico, em parte em Shaftesbury, “o estoico moderno”, mas sobretudo em F. Hutcheson, que cunha a noção de sentimento moral baseado no senso do decoro e do honesto ciceroniano. Em seguida, tentamos mostrar como essas ideias chegam na Alemanha setecentista e servem para respaldar alguns filósofos, como Jacobi, Hamann e Herder, que se opõem à hegemonia da filosofia iluminista alemã e especialmente à filosofia transcendental kantiana. Jacobi descreve sua posição como filosofia pessoal, sábio não saber, modo de viver; Hamann homenageia Sócrates e afirma que sua sabedoria era um sentir; Herder ressalta quão infeliz é fazer da especulação a principal ocupação da vida.

Depois de ter feito esse percurso nos será permitido dar um pequeno salto para a contemporaneidade a fim de compreender o uso que Hannah Arendt faz da pessoa como fundamento da ação política. Seu intuito é mostrar que o agente é sempre alguém, uma pessoa, um *quem* inexprimível em abstrações e, por isso, não passível de dedução. Logo, um limite para a filosofia especulativa. O que une todos esses autores e permite dar uma nova e atual interpretação para a ideia de pessoa é precisamente a compreensão da tarefa da filosofia como um modo sempre único e individual de conduzir a própria vida, não no isolamento e egoísmo de uma razão abstrata, mas na interação social com um tu igualmente concreto e pessoal.

**Palavras-chave:** pessoa; ação; ética; política; modo de vida; filosofia.

## **The many faces of the persona or the fundamentals of ethical action**

Dra. Juliana Ferraci Martone

Supervisor: Prof. Dr. Luís Fernandes dos Santos Nascimento

### **Abstract**

This project has its starting point in the concept of persona as the basis of philosophy, of ethical and political action. Its origin goes back to the stoic Panaetius of Rhodes, whose ideas survived in Cicero's work *On duties*. There Cicero explains that men have at least two personas (*personae* or *prosopa*), just as the actor has two characters, one universal and common to all, the other particular to each of us. It is precisely in the harmonical relationship between both that we should search for our happiness, that is, a proper way of living, virtue and moral good. From this conceptual core we trace the path and the metamorphoses these ideas suffered in both ethics and politics in the British Enlightenment, partially in Shaftesbury, the "modern stoic", but specially in F. Hutcheson, who conceived moral feeling based on Cicero's sense of propriety (*decorum*) and moral good (*honestum*). After that, we try to show how such ideas develop in 18<sup>th</sup> century Germany and how they are articulated by Jacobi, Hamann and Herder to oppose to the hegemony of German Enlightenment and Kantian transcendental philosophy. Jacobi describes his position as a personal philosophy, wise ignorance and a way of life; Hamann esteems Socrates whose wisdom was feeling, and Herder highlights how miserable it is to place in speculative knowledge the sole occupation in life.

After having completed this path it may be permitted a leap in contemporary times to comprehend how Hannah Arendt uses the persona as the foundation of political action. Her aim is to show that the agent is always someone, a person, an unspeakable *who* that cannot be deducted. What truly unites all these authors and allows us to offer a novel interpretation of the idea of person is the conception of the true task of philosophy as a unique and personal way of conducting one's life not in isolation of an egoistic and abstract reason, but in social interaction with an equally concrete and personal someone.

**Keywords:** person; action; politics; way of life; philosophy.

## 1. Enunciado do problema

O projeto tem como objetivo investigar a noção de *pessoa*, entendida como fundamento da ação de cada indivíduo no mundo, partindo da convicção de que toda ação é uma ação ética e que todo sujeito de ação é uma pessoa. A pessoa – que aparece ao longo da história da filosofia nem sempre com este nome e de formas bastante variadas – parecer ser a pedra basilar que unifica os diversos domínios da vida humana: ética, política, saber, linguagem, história etc. Embora à primeira vista os temas propostos aqui pareçam não se identificar, é com a noção de pessoa que podemos articulá-los e dar-lhes uma nova interpretação. Por isso, ela nos serve como uma espécie de marco zero da filosofia, o qual não se pode ultrapassar e do qual se deve partir, isto é, como o início, mas também o limite da especulação filosófica, pois o eu individual não se deixa absolutamente deduzir nem determinar.

O tema da pessoa ou personalidade foi um dos pontos centrais da minha pesquisa de doutorado sobre o autor alemão Friedrich Heinrich Jacobi (MARTONE, Juliana. *F. H. Jacobi: a história natural da filosofia especulativa*, Universidade de São Paulo, 2020). O intuito da pesquisa era, em linhas gerais, defender a filosofia jacobiana – por ele denominada “filosofia pessoal”, “sábio não saber” – como uma posição filosófica consistente e alternativa à filosofia dominante de sua época: à filosofia transcendental kantiana e fichtiana, que elimina o sujeito concreto da investigação filosófica e vê na universalização o critério seguro da verdade. Jacobi foi um crítico veemente de qualquer filosofia que almejasse o conhecimento sistemático às custas de reduzir a multiplicidade, a diferença específica e o empírico a uma identidade abstrata. Em vez disso, ele fundamenta sua filosofia na pessoa e na multiplicidade de pontos de vista, pois todos são uma manifestação da verdade, jamais a *única* verdade. Jacobi insiste em dizer que a matéria da filosofia é sempre a história e que não cria sua própria matéria (como no caso do idealismo), em outras palavras: o modo de pensar depende antes de mais nada do modo de viver e do modo de sentir do indivíduo e de sua época.

Ainda na pesquisa de doutorado, ao retroceder um pouco na história e olhar para a fortuna do conceito de pessoa e do saber imediato defendido por Jacobi enquanto sentimento ou critério involuntário de distinção de verdadeiro e falso, justo e injusto, encontrei a origem dessas ideias em Cícero, em especial na sua obra *Dos deveres (De officiis)*. Como se sabe, essa obra trata do dever moral, das virtudes e da vida pública, é uma transcrição da obra do estoico

Panécio de Rodes com acréscimos ciceronianos. Com Panécio é possível observar pela primeira vez o movimento de clara distinção entre as duas *personae* ou *prosopa* do homem em analogia com a representação do ator no teatro. Por um lado, o homem deve representar sua pessoa enquanto indivíduo particular, por outro deve representar a pessoa universal, isto é, o gênero humano comum a todos. É na relação e na harmonia entre aquilo que somos enquanto humanidade e aquilo que somos enquanto pessoa única e sem igual que se encontra a vida, a ação ética e política, e que cada um deve buscar seu *hegemonikon* (o princípio regulador). Contudo, é Cícero (*De officiis*) quem formula as ideias de Panécio e acrescenta a sua própria contribuição ao tema: a ideia de um senso de decoro (*decorum et honesti*), uma medida que permite julgar o que é conveniente a todos em função da natureza individual de cada um, ou seja, que permite julgar o que é certo e errado, justo e injusto, bom e mau. Viver segundo o decoro ou segundo o que convém à natureza (como diziam os estoicos antigos) significa encontrar seu lugar próprio, concreto e individual na sociedade para realizar a virtude e viver de modo excelente. O ideal estoico de sabedoria, da união com o logos cósmico, se realiza concretamente na *humanitas* ciceroniana, segundo a qual a utilidade moral não se encontra no indivíduo e sim na comunidade dos homens, na vida pública. Levar a vida de acordo com o decoro é, portanto, reconhecer a própria ação no mundo e agir com autoconsciência.

Percorremos, assim, o caminho que os conceitos de *decoro* e *pessoa* trilharam até ganhar voz na filosofia moral britânica do século XVIII, sobretudo mediante Shaftesbury e Hutcheson, o qual se vale abertamente das ideias estoicas e principalmente ciceronianas para cunhar o sentido de “sentimento moral”, descrever a formação do corpo político e do estado a partir dele e da benevolência natural. Aqui não se podem perder de vista os semelhantes trabalhos posteriores de Thomas Reid, Adam Smith, Adam Ferguson etc. Essa tradição britânica encontrará solo fértil na Alemanha do século XVIII e servirá aos autores que se opõem à concepção tipicamente iluminista de uma moral da mera lei racional (tal como exemplarmente defendida por Kant), servirá como contraponto à concepção de um estado contratualista, fundado numa abstrata vontade geral, que desconsidera o homem concreto e individual, isto é, a pessoa, em nome de uma noção também abstrata de igualdade. Assim, o apagamento da noção de pessoa sobretudo a partir da Idade Moderna revela, primeiramente, a tendência observada já em Aristóteles de intelectualizar a filosofia e fazer dela um sinônimo de explicação intelectual do mundo ou de ciência. Em segundo lugar, revela o processo de universalização da ideia de sujeito, que resulta num crescente individualismo ou egoísmo. Esses temas também foram abordados parcialmente na tese de doutorado.



devidas correções, nós o estamos seguindo de preferência”.<sup>4</sup> Por isso, o senador romano é a principal fonte e testemunho do pensamento paneciano. É especificamente no livro I (30, 107) que Cícero explica essa relação entre os dois personagens ou pessoas do homem:

Compreendamos ainda que a natureza nos atribuiu duas personagens. Uma delas nos é comum a todos, pois todos somos partícipes da razão e da superioridade em relação aos animais, da qual provêm o honesto e o decoroso e que nos leva a estudar o método de conhecer o dever. A outra é atribuída pessoalmente a cada um de nós.<sup>5</sup>

Cada um deve conhecer sua própria natureza, de modo que possa buscar mais adequadamente o decoroso, o adequado, encontrado na harmonia entre a natureza comum a todos e nossa natureza particular, sem que uma se imponha à outra. O decoro é, portanto, a “uniformidade da vida em geral” nas ações praticadas, e não pode ser alcançado se negligenciamos nossa pessoa individual ou se quisermos imitar a natureza alheia. Cícero aponta para a necessidade de que cada um conheça sua própria natureza (lembramos inevitavelmente do γνῶθι σεαυτόν), seja juiz de suas qualidades e vícios para escolher as ocupações, os ofícios mais apropriados a seus talentos e, deste modo, possa contribuir melhor à sociedade e ao bem público. Além disso, a palavra *officium* é, em seu sentido técnico, a “ação adequada” e se refere à teoria estoica das *kathekonta*, ações segundo a natureza ou convenientes. Há, ainda, uma terceira pessoa: o acaso e as circunstâncias independentes de nós, e uma quarta: a pessoa que escolhemos interpretar, isto é, as ocupações que escolhemos e melhor se adequam a nossos talentos. Cabe ainda ressaltar que o mais conveniente é mutável, adapta-se às diferentes circunstâncias, idades e pessoas e está presente em todas as esferas da vida.

A imagem do alvo retrata de modo excelente essa dupla relação entre particular e universal em cada indivíduo. Segundo Estobeu, Panécio costumava dizer que as diferentes virtudes se comportam como os diferentes arqueiros, aos quais é dado apenas um alvo. Um deles o golpeia na linha branca, o outro na linha preta, outro em uma linha de outra cor qualquer. Todos consideram seu fim supremo acertar o alvo, porém cada um o faz de maneira diferente. Assim também todas as virtudes têm como fim a felicidade (*eudaimonia*), a saber, viver de acordo com a natureza, mas cada um a alcança por caminhos distintos.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> CÍCERO, *Dos deveres* III, II.7. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 129-130.

<sup>5</sup> A tradução em português traduziu *persona* por personagem. CÍCERO, *Dos deveres*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 53.

<sup>6</sup> Cf. PANÉCIO, *Testimonianze e frammenti* A 81, ed. por Emmanuele Vimercati. Milano: Bompiano, 2002, p. 117.

O decoro – ou, em grego, *to prépon* – é descrito por Cícero como o senso de medida ou de conveniência que engloba a temperança e a modéstia, o domínio sobre as atribulações da alma e o equilíbrio. Pois o que é decoroso é honesto e o que é honesto é decoroso.<sup>7</sup> *Honestum* é a palavra latina que traduz a moralidade ou o grego *kalon* (bem moral). Além disso, o decoroso ou conveniente é autoevidente e o podemos distinguir sem qualquer auxílio de raciocínios, “assim como o encanto e a beleza do corpo são inseparáveis da saúde, assim o decoro a que nos referimos acha-se todo confundido com a virtude, embora possamos distingui-lo com o pensamento e o raciocínio”.<sup>8</sup> Se o raciocínio pode separar artificialmente o decoroso ou conveniente do honesto ou bem moral, isso não quer dizer que eles possam ser separados na vida.

O estudioso da Antiguidade Max Pohlenz, esclarece que, para o pai do estoicismo, Zenão de Cítio, o *telos* do homem é *ὁμολογία* (*homologia*), que poderia ser traduzida como “vida coerente” e, não à toa, é composta pela palavra *logos*, já que a conduta de vida tem de ser guiada pelo *logos* que tudo envolve. Contudo, o termo *homologia* cai no uso corrente e passa a significar, então, apenas “conformemente”, perdendo essa ligação originária com o *logos*. Para perseguir a homologia, o homem dispõe inicialmente da *oikeiosis* (atração), um instinto inato de autoconservação que sabe procurar o que conserva a existência e evitar o que a prejudica, um instinto presente também nos animais.

Apenas no estoicismo aparece efetivamente a ideia de filosofia como “arte de viver” (*téchnē perì tòn bíon*). Contudo, é Sócrates quem ensina que filosofia é a arte de saber viver, isto é, da harmonia entre ações (*erga*) e palavras (*logoi*),<sup>9</sup> de modo que o saber está sempre subordinado à vida. O que importa não é uma filosofia, mas a vida do filósofo, que suas ações, seu exemplo e sua conduta concordem com seus princípios. Doutrinas têm valor apenas quando colocadas em prática, quando exercitadas.

Embora Panécio seguisse o essencial do estoicismo, ele foi também um eclético, razão pela qual Pohlenz caracteriza sua filosofia como “helenização do estoicismo”. Ele acrescenta novos elementos ao estoicismo de Zenão e Crisipo, tal como a já mencionada ideia das diferentes pessoas e a inseparabilidade entre o bem moral e o belo, a harmonia interna e a

---

<sup>7</sup> A palavra honesto (*honestus*) tem um duplo significado, é tanto o bem moral ou o que é conforme à moral, quanto o honrado ou digno de estima. Cf. *Dictionnaire Gaffiot latin-français*, que menciona essas variações na obra do próprio Cícero. URL: <https://www.lexilogos.com/latin/gaffiot.php?q=honestum>

<sup>8</sup> CÍCERO, *Dos deveres* I, 27. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 48.

<sup>9</sup> Cf. SELLARS, John. *The art of living. The stoics on the nature and function of philosophy*. London, New York: Bloomsbury, 2003, p. 32.

beleza da alma, “que se manifesta também externamente e provoca em nós um prazer estético quando percebemos que todos os gestos, os atos de um homem, têm origem numa alma harmoniosa, ‘bela’, e são ‘adequados’ e ‘convenientes’ (πρέπον) a ela. O bem moral, portanto, como já compreendera Platão, se identifica com o belo no seu sentido próprio. O bem moral e o belo sensível dentro da natureza do homem se fundam no belo moral”.<sup>10</sup> Isso significa que o exterior reflete o interior; o decoro ou a conformidade é de fato interior, mas se manifesta exteriormente no estilo de vida, modo de falar, de se vestir etc. Seguindo Panécio, Cícero se refere ao tema da homologia como *aequabilitas in omni vita*, “Digna de destaque é a *regularidade na vida*, com mesmo rosto e mesma atitude, conforme ouvimos dizer de Sócrates e também de Caio Lélío”.<sup>11</sup> O modelo dessa conduta harmônica não é ninguém menos que o próprio Sócrates, tema que será retomado mais adiante.<sup>12</sup>

É também Panécio quem modifica uma ideia cara ao estoicismo, a saber, que a igualdade entre todos os homens é o que permite que todos tenham os mesmos deveres morais e sejam capazes de realizá-los. Panécio parte da premissa oposta, isto é, da diferença natural entre os homens, justamente porque o indivíduo concreto é formado pela confluência e relação das diversas pessoas: da sua pessoa individual, da pessoa universal comum a todos, do acaso e da sua escolha. Percebe-se que a igualdade não é uma abstração motivada pela ausência e eliminação da diferença, mas, bem ao contrário, pela constatação da diferença, que efetivamente unifica homens divergentes num mesmo desejo natural de realizar o bem comum, no desejo de conduzir sua vida pessoal em harmonia com a natureza comum a todos e em harmonia com a felicidade geral.

É importante traçar melhor o quadro da ética estoica e do estoicismo “médio” de Panécio (e, em parte, de seu discípulo Posidonio), que pensaram a filosofia como uma verdadeira arte de viver. Daí se compreende melhor a imensa afinidade de Cícero com o estoicismo em geral e com Panécio, o que, por sua vez, explica como essas ideias basilares persistiram e foram modificadas ao longo da história da filosofia sem que o filósofo de Rodes fosse sequer mencionado. Por outro lado, essa é também uma evidência da força extremamente atual de sua posição.

---

<sup>10</sup> POHLENZ, Max. *La stoa. Storia di un movimento spirituale*. Firenze: La nuova Italia editrice, 1967, p. 408

<sup>11</sup> CÍCERO, *Dos deveres* I, 26, 90. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 46.

<sup>12</sup> Aqui é muito interessante comentar o que diz Sellars a respeito do ideal de sabedoria. Para os antigos, e mesmo para os estoicos, o ideal do sábio era a idealização de pessoas concretas, por exemplo, Sócrates, e se diferencia completamente do ideal abstrato da filosofia moderna, como por exemplo, da razão prática kantiana.

*Sentimento moral e o decoro*

Anthony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury, denominado por vezes “o estoico moderno”, é uma fonte essencial para compreender a inserção do estoicismo na filosofia moral britânica. No seu caso, os representantes dessa escola eram sobretudo Epiteto e Marco Aurélio e, baseando-se nos dois, escreveu seus *Exercícios* ou *Regimes* (σχήματα). Mas talvez seja na tentativa de transformar o próprio sentido de filosofia que Shaftesbury fomenta o verdadeiro espírito do estoicismo, mostrando que uma filosofia sectária, sistemática, especulativa, feita por amor a hipóteses tem de ser substituída por outra, por uma filosofia moral e política que tenha sentido para a vida efetiva. Afinal, pergunta-se ele, o que importa para mim se há o vácuo ou a plenitude, o que são as ideias de espaço, solidez ou extensão? Em suma, o que importa sermos versados em tais assuntos e, apesar disso, sermos o mais intranquilo dos homens?<sup>13</sup>

Conhecedor e defensor de “mylord Shaftesbury”, Francis Hutcheson é um dos principais expoentes do iluminismo escocês e um dos pais da escola moral britânica. Também ele é um adepto da tradição estoica, sobretudo do imperador Marco Aurélio Antonino, cujas *Meditações* ele traduziu para o inglês. Contudo, diferentemente de Shaftesbury, Hutcheson se baseia declaradamente em Cícero, e isso permite traçar uma ligação entre o filósofo irlandês-escocês e o estoicismo antigo ou de Panécio, que diverge da rigidez de um Epiteto.

A obra *Investigação sobre a origem de nossas ideias de beleza e virtude* (1725) já demonstra essa afinidade desde o início, pois sua epígrafe é uma citação extraída de Cícero, *De officiis*, livro I, 4, 14.<sup>14</sup> Além disso, como na obra *Dos deveres*, trata-se para Hutcheson de pensar o bem moral e o belo em conjunto, a conformidade interior e exterior como manifestações de uma mesma coisa. Vale ainda ressaltar que o espírito da investigação de Hutcheson tem uma notável afinidade com o significado de filosofia descrito por Shaftesbury, o que fica evidente no prefácio

---

<sup>13</sup> Cf. SHAFTESBURY. “The philosophical regimen”. In: *The life, unpublished letters, philosophical regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, editado por Benjamin Rand. Londres/Nova Iorque: Swan Sonnenschein & co., The Macmillan Co, 1900, p.268 e 270.

<sup>14</sup> “Assim, mesmo das coisas que são percebidas pela aparência, nenhum outro animal percebe a beleza, a graça, a conveniência das partes. A natureza e a razão, transferindo tal semelhança dos olhos para o ânimo, consideram que a beleza, a constância e a ordem devem ser ainda mais preservadas, cuidam para que não se faça nada indecorosa e efeminadamente, e, enfim, para que em todas as ações e opiniões coisa alguma se faça ou pense de libidinoso. De tudo isso se compõe e se produz aquilo que procuramos, o honesto, o qual, embora não seja nobilitado, ainda assim é honesto e dele dizemos verdadeiramente que é por natureza louvável, mesmo que ninguém o louve. Por certo distingues a beleza intrínseca do honesto, Marco, meu filho, e como que sua face, ‘a qual, se discernida pelos olhos, excitaria’, como diz Platão, ‘admiráveis amores da sabedoria’”. CÍCERO, *Dos deveres*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 10-11.

da *Investigação*, quando ele recomenda que especulações, estudos e investigações filosóficas sejam compreendidos com a finalidade de fazer os homens felizes, ou seja, com uma finalidade político-moral. Pois, sem isso, o conhecimento especulativo é estéril e não consegue sair de si mesmo. A afinidade entre ambos os filósofos resulta da comum tentativa de reinserir o sentido antigo de filosofia na Modernidade – em contraste com a filosofia cientificista e racional que se consolidava na época –, a saber: filosofia como uma prática e exercício de vida que visa à felicidade ou a um princípio hegemônico de conduta, resultando numa vida conforme (decorosa) a nós mesmos e ao mundo, portanto moralmente boa.

O senso moral é descrito por Hutcheson como um “instinto benevolente universal”<sup>15</sup> e não uma ideia inata, é uma espécie de “qualidade oculta” indemonstrável, muito semelhante à noção estoica de *oikeiosis*. Seu princípio é a benevolência, na qual aquele *senso do decoro e do honesto* ciceroniano se manifesta e permite julgar o bem ou o mal moral sem raciocínios ou silogismos. Hutcheson emprega a mesma formulação de Cícero em sua obra latina *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria*: “sensus, decorum, pulchrum, et honestum”.<sup>16</sup> “Senso” denota qualquer faculdade ou poder (*power*) que antecede toda opinião e raciocínio,<sup>17</sup> de sorte que basta olhar para nossos corações para encontrar a benevolência. A virtude, por sua vez, é desejada por si mesma, não depende da promessa de castigo ou recompensa da divindade nem da educação, instrução ou dos costumes. Esses últimos têm um papel no desenvolvimento e aprimoramento do homem, mas não são causa da virtude. Tal como a lei da atração, o senso moral e a benevolência são universalmente válidos para todos, e é essa configuração comum da natureza humana que permite concluir um *consenso* do julgamento moral em todos os homens, uma linguagem de sentimento compreendida por todos, prova de que o “homem foi destinado à ação pela natureza”.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> HUTCHESON, F. *Inquiry into the original of our Ideas of beauty and virtue*. Indianapolis: Liberty Fund, 2008, p. 134.

<sup>16</sup> No original: “Quod vero attinet ad vires animi illustriores, voluntatis motus, et graviora agendi consilia; insitus est omnium divinissimus ille sensus, decorum, pulchrum, et honestum, in animi ipsius motibus, consiliis, dictis, factisque cernens”. Na tradução em inglês: “But to regulate the highest powers of our nature, our affections and deliberate designs of action in important affairs, there’s implanted by nature the noblest and most divine of all our senses, that *Conscience* [sense] by which we discern what is graceful, becoming, beautiful and honourable in the affections of the soul, in our conduct of life, our words and actions”. HUTCHESON, *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria*. Indianapolis: Liberty Fund, 2007, p. 35.

<sup>17</sup> HUTCHESON, F. *Inquiry into the original of our Ideas of beauty and virtue*. Indianapolis: Liberty Fund, 2008, p. 28.

<sup>18</sup> HUTCHESON, F. *Inquiry into the original of our Ideas of beauty and virtue*. Indianapolis: Liberty Fund, 2008, p. 34.

Mas a característica mais significativa do senso moral é ser um guia da vida, aquele “ruling principle” estoico (*hegemonikon*) ou a verdadeira dignidade da vida humana – como diz Hutcheson –, sua suprema felicidade e finalidade.<sup>19</sup> Ele é percebido imediatamente a partir de sua própria natureza, “quando sentimos imediatamente que ele naturalmente assume o direito de julgar, aprovar ou condenar todos os movimentos da alma.”<sup>20</sup> A razão, por outro lado, tem o papel de encontrar o meio mais adequado para obter esse fim, portanto tem um papel apenas mediador, é um meio para um fim que não foi colocado por ela mesma.

Hutcheson, que ensinava filosofia moral na Universidade de Glasgow, influenciou os demais filósofos britânicos, os quais, por sua vez, foram muito influentes em toda Europa, sobretudo na Alemanha. Destaco, por exemplo, Thomas Reis, Adam Smith, David Hume, Joseph Butler e Adam Ferguson.

#### *Filosofia alemã: iluminismo e anti-iluminismo*

Com o iluminismo alemão há uma crescente deslegitimação da noção de um instinto comum a todos os homens, um senso ou sentimento moral imediato e anterior a raciocínios, no qual ocorrem as verdades imediatas compartilhadas por todos. O senso moral auto-evidente e imediato é visto sobretudo como uma posição a ser superada, posição que só o “verdadeiro” filósofo é capaz de diagnosticar e corrigir. Consolida-se, assim, um saber especulativo que passa a regular as questões morais e, embora a moralidade (designada agora pelo termo “filosofia prática”) ainda seja considerada o escopo mais elevado da filosofia, ela é concebida a partir do paradigma da racionalidade especulativa.

Esse percurso característico da filosofia e da ciência modernas busca no caráter universal da razão o critério seguro para alcançar a verdade e exclui definitivamente o particular, o múltiplo, a *pessoa*. O ideal almejado é, então, o de uma razão *impessoal* e universalmente válida, que não se ocupa com o individual ou particular, o qual agora se encontra fora da filosofia, no máximo nas ciências empíricas, como na antropologia e na

---

<sup>19</sup> *Id.*, p. 104.

<sup>20</sup> HUTCHESON. *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria*. Indianapolis: Liberty Fund, 2007, p. 40. Ou, ainda: “Tudo que é primordialmente desejado ou é recomendado por algum senso imediato ou algum instinto natural ou impulso <ou aprovação> anterior a todo raciocínio. A tarefa da razão é encontrar os meios de obter o que desejamos: ou se vários objetos de desejo interferirem, sua tarefa é investigar qual deles tem maior importância para a felicidade e quais são os melhores meios para obter tais objetos” (*Id.*, p. 53). A razão é calculista.

psicologia. A reflexão moderna sobre a moral ou virtude é assim separada da discussão sobre a prática das virtudes.

Um dos maiores críticos da filosofia especulativa e que melhor apontou para seus perigos foi F. H. Jacobi. A esse respeito, destaco três de suas obras: *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn* (1785), o diálogo *David Hume sobre a crença. Ou idealismo e realismo* (1787) e a célebre *Carta a Fichte* (1799). Para ele, toda filosofia que busca a pura coerência lógico-conceitual necessariamente perde e sacrifica a heterogeneidade do mundo efetivo e a existência. Em suas palavras, “todo caminho da demonstração acaba no fatalismo”, pois demonstrar é proceder segundo o princípio de identidade, é combinar e separar conceitos e ideias que não se produzem a si mesmos. Portanto, a obsessão com a demonstração é uma obsessão pela busca da identidade absoluta. Jacobi aponta para a incapacidade inerente ao homem de superar e liquidar o dualismo entre um saber imediato (denominado *crença*) e um saber mediato (denominado *entendimento* ou razão especulativa). Por outro lado, diferenciar é muito mais difícil do que encontrar semelhanças, pois “se começamos a achar as coisas semelhantes ou iguais, facilmente acontece de sermos levados, por amor à nossa hipótese ou representação, a negligenciar as determinações segundo as quais as coisas se diferenciam muito umas das outras.”<sup>21</sup>

Demonstrar implica buscar um princípio único ou primeiro do qual tudo se deixa deduzir, e isso ocorre tanto em doutrinas materialistas quanto idealistas. De acordo com Jacobi, a única diferença entre eles é o princípio do qual cada um escolhe partir: o primeiro da matéria, o segundo do espírito. Contudo, ambos são monistas, duas faces da mesma moeda. Jacobi, por sua vez, admite apenas um sentido de demonstrar (*beweisen*), a saber, o de mostrar (*aufweisen*) o fato mesmo. O particular, individual característico da existência efetiva é o limite intransponível da filosofia especulativa e só pode ser mostrado, jamais demonstrado. É isso que ele afirma ao descrever seu percurso filosófico:

Nunca foi meu objetivo apresentar um sistema para a escola; meus escritos surgiram da minha vida mais íntima, ganharam uma sequência histórica (...). Se reflexão e comunicação desse tipo são *personais*, minha filosofia é certamente pessoal, mas o mesmo se aplica a todos, para os quais sua filosofia é religião; a todos que aspiram não a uma verdade *universal* – um contrassenso, como o é uma existência ou realidade *universais* –, mas sim a uma verdade *determinada*, que satisfaça mente e coração. Ao mesmo tempo,

---

<sup>21</sup> GOETHE. *Deutscher Merkur*, fevereiro de 1789. *Op. cit.* Jacobi. JWA 1,1, p. 30.

para mim, aquela outra filosofia meramente para a cátedra, meramente para o texto e para a palavra, não é filosofia, não tem verdadeiro valor nem espírito vivo (JWA 1,1, 339).

Ele combate, portanto, o *niilismo* ou egoísmo moral presente na filosofia moderna em geral, na qual não há lugar para o eu nem para o outro com suas particularidades, não há lugar para uma comunidade de homens que agem, cada um à sua maneira e em conjunto, associando suas forças e talentos naturais em prol do bem comum; há apenas uma abstração chamada *eu*, chamada *tu*, chamada *mundo*, chamada *estado*, que iguala e unifica todos num único corpo abstrato e exige deles que se tornem um só. Por essa razão, Jacobi combateu veementemente as pretensões iluministas de sua época e o “combate quase fanático ao fanatismo”, ou seja, as pretensões de uma razão universal não raro ela mesma despótica. Ele descreve sua própria posição como uma não-filosofia, um sábio não-saber ou filosofia pessoal. Seus maiores antagonistas foram, de um lado, Espinosa e, entre seus contemporâneos, Mendelssohn, Kant e Fichte.

A *pessoa* é central para Jacobi, pois, sem ela, não pode ser concebida nenhuma ação, nenhuma causalidade eficiente, nenhum tipo de conhecimento; ela é o fundamento do saber e da moralidade. Assim como em Panécio e Cícero, a pessoa se forma na convivência do eu (que já compreende em si um aspecto pessoal e universal) com o mundo e com o outro (tu) e, por isso, Jacobi afirma: “sem o tu, o eu é impossível” (JWA 1,1, p. 116). Conhecemos nosso eu ou nossa pessoa de maneira autoevidente e não reflexiva, temos um sentimento de ser — *sentiment de l'être* escreve ele em francês em carta a Hemsterhuis, ressaltando a adequação dessa expressão francófona em detrimento da alemã *Bewusstsein* (consciência), que alude a um caráter reflexivo. Afinal, “um conceito imediato, considerado apenas em e por si mesmo, não tem representação – é um sentimento” (JWA 1,1, p. 105). Consciência ou autoconsciência é, portanto, um sentimento, uma verdade indemonstrável e imediata, avessa à ordem intelectual, pois não resulta de mediações ou de relações representativas, não deriva de uma *síntese*, mas da existência e da coexistência concretas.

Isso significa que a filosofia como *modo de pensar* é derivada do *modo de agir* ou do *modo de viver*, da sua história presente ou passada e só assim é filosofia viva. A anterioridade da ação concreta sobre a reflexão não é uma nova proposta do significado de filosofia, ao contrário, é a retomada do seu significado mais originário, do seu significado propriamente antigo, como

modo de vida.<sup>22</sup> O fato de Jacobi chamar esse modo de fazer filosofia de “não-filosofia” evidencia como o significado e a tarefa da filosofia mudou ao longo do tempo, já que na Antiguidade o único sentido de filosofia ser uma arte de viver e buscar a felicidade. Não por acaso, o modelo de Jacobi é também Sócrates. Ademais, aqui se manifesta a afinidade de Jacobi com o projeto filosófico dos moralistas britânicos. Essa concepção de filosofia percorre a história desde a Antiguidade, ganha novos contornos com os moralistas britânicos (verdadeiros continuadores da noção de filosofia como modo de vida e como escolha moral do indivíduo na sociedade) até chegar a Jacobi, que foi um grande conhecedor dos antigos, mas sobretudo dos britânicos. Apesar disso, na Alemanha do século XVIII (na Alemanha pós-kantiana) esse significado de filosofia aparece como algo inconcebível, como misticismo, fanatismo ou mesmo negação da própria filosofia.

#### *Modo de vida: Sócrates*

Sócrates é o máximo representante do *sábio* não saber, daquele que não ignora tudo, mas, ao contrário, é o único que tem o sumo saber: o saber de sua ignorância. É nisso que esse saber se diferencia do ceticismo. O cético é lobo em pele de cordeiro – como bem coloca J. G. Hamann – pois ele diz nada saber, contudo precisa da prova de que não sabe e se deixa trair pela “voz e pelas orelhas”. Sócrates, pelo contrário, representa uma sabedoria que não se afirma enquanto mera palavra ou sistema, que não é letra morta e vazia, mas a concordância entre ação e palavra. O discurso de Sócrates não se separa da vida de Sócrates, é uma *filosofia pessoal*.

Sócrates foi o modelo de filósofo e virtude devido à vida que levou, não devido àquilo que falou ou ensinou, afinal o próprio discurso socrático é uma tentativa de nada dizer apoditicamente.<sup>23</sup> Ele é símbolo da desejada *atopia*, ou seja, de uma filosofia que se adequa a todas as circunstâncias. O mercado, o banquete, o campo, o cárcere foram suas escolas.

---

<sup>22</sup> Segundo Hadot, “ao menos desde Sócrates, a opção por um modo de vida não se situa no fim do processo da atividade filosófica, como uma espécie de apêndice acessório, mas, bem ao contrário, na origem, em uma complexa interação entre a reação crítica a outras atitudes existenciais, a visão global de certa maneira de viver e de ver o mundo, e a própria decisão voluntária...” (HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2014, p. 17).

<sup>23</sup> Cícero aproxima-se do ceticismo da Nova Academia platônica encabeçada por Arcesilau, que desejava retomar o modo mais propriamente socrático de fazer filosofia mediante a ponderação a favor ou contra qualquer doutrina apresentada pelo interlocutor. “A Academia cética (ou nova) floresceu; seus alvos eram os contemporâneos, assim como o foram os de Sócrates, e seu debate mais conhecido foi com os estoicos, a escola filosófica mais sofisticada, que sustentava a doutrinas positivas e sistemáticas”. *Introduction*. In: CICERO, *On moral ends*, Cambridge University Press 2004, p. XI.

Opondo-se ao sofista, que se arroga a posse de uma *sophia*, Sócrates é verdadeiramente sábio, porque sabe que não a possui.<sup>24</sup> Portanto, o saber não é um conjunto de proposições ou teorias, mas uma escolha e uma decisão, “o saber não é um saber *tout court*, mas um saber-que-é-necessário-escolher, portanto um saber-viver (*savoir-vivre*). E esse saber do valor é que o guiará nas discussões travadas com seus interlocutores”.<sup>25</sup> Os trabalhos de Pierre Hadot e John Sellars nesse sentido mostram como, para todas as escolas antigas, cada uma à sua maneira, o saber é sempre antes de tudo uma prática concreta de vida. Sellars, em especial, enfatiza o significado extremamente filosófico da biografia e da anedota para os antigos, da *biós* (da vida pessoal) cuja prática “documenta” um conjunto de princípios e expõe a verdadeira filosofia de cada um, que é seu modo de viver.<sup>26</sup> Em *De finibus* observamos a mesma compreensão de filosofia, pois Cícero refuta a doutrina epicurista, argumentando que nem mesmo Epicuro vivia de acordo com ela.

#### *Ação política como inter-ação*

É também por meio de Sócrates que Hannah Arendt argumenta em favor da ideia de que o sujeito da ação é sempre um alguém ou uma pessoa. O pai da filosofia seria um dos únicos dos quais não conhecemos a obra, mas conhecemos a *pessoa*, a história; um dos poucos dos quais conhecemos o *quem* (a pessoa) e não o mero *o quê* (a obra). “Só podemos saber *quem* alguém é ou foi quando ouvimos a história da qual ele é o próprio herói, portanto sua biografia; aquilo que podemos saber dele e das obras das quais é autor pode, no máximo, nos instruir sobre *o que* ele é ou foi”.<sup>27</sup>

Essa posição reflete surpreendentemente bem o fato de que, para um grego antigo, o que importava não era uma filosofia, mas o *filósofo*, não a sabedoria, mas o *sábio*. Disso se esclarece a importância filosófica da biografia e da anedota, gêneros tão difundidos na Antiguidade, cujo maior exemplo é certamente Diógenes Laércio. Contudo, como explica

---

<sup>24</sup> A esse respeito, vale a pena mencionar um pensamento de Pascal, no qual a posição de Sócrates emerge como a única capaz de superar a ignorância natural sem cair no dogmatismo ou no ceticismo; as grandes almas, “tendo percorrido tudo o que os homens podem saber, verificam que não sabem nada e se descobrem nessa mesma ignorância de que partiram; mas é uma *ignorância sábia*, que se conhece”. PASCAL. *Pensamentos*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 118.

<sup>25</sup> HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2014, p. 62.

<sup>26</sup> Cf. SELLARS, John. *The art of living. The stoics on the nature and function of philosophy*. London, New York: Bloomsbury, 2003.

<sup>27</sup> ARENDT, H.. *Vita activa odeer vom tätigen Leben (The human condition)*. München: R. Piper & Co., 1994, p. 178.

Sellars, a biografia antiga não tinha como função enumerar feitos e fornecer datas, mas sim expor o *modo* de viver de certo indivíduo, revelar seu caráter (*ethos*).<sup>28</sup>

Segundo Arendt, é a pessoa que permite diferenciar o agir (*Handeln*) do produzir (*Herstellen*). O primeiro é um fim em si mesmo, o segundo é apenas um meio para um certo fim; aquele se dá entre homens, este entre homens e coisas. Negar a pessoa ou despersonalizar a ação seria, portanto, o mesmo que a igualar a um mero produzir, ou seja, coisificá-la (reificá-la). A autora insiste não apenas no fato de que deve haver alguém que age, mas que essa ação só pode ocorrer na *interação*, pois é fruto da relação do homem com o homem.

O problema muito bem observado por Arendt, como também já fora por outros autores, é o entrave que a pessoa impõe à filosofia especulativa, pois toda vez que se quer descrever o indivíduo, descreve-se apenas *o que* ele é (enumeram-se características gerais) e não *quem* ele é. O eu individual se furta a qualquer tentativa de aferrá-lo em palavras ou conceitos. O *quem* escapa por entre os dedos e resta apenas *o quê* genérico e abstrato. “Essa impossibilidade da linguagem está intimamente associada com a impossibilidade bastante conhecida da filosofia de definir a essência do homem”.<sup>29</sup> A filosofia é capaz de descrever o universal, mas o particular (a *differentia specifica*) não se deixa definir, conseqüentemente a indeterminabilidade do homem condiciona a própria indeterminabilidade da política e das demais ocupações humanas. Aqui, Arendt parece tecer uma crítica a Marx, que teria deixado de ver o estatuto fundamental da pessoa na política ao interpretá-la apenas materialisticamente, afinal a ação de pessoas gera *histórias* e não *coisas*. Sendo assim, é evidente que, para Arendt, a história não se define como a progressão segundo um *telos* (por ex. como em Kant ou Hegel) nem tampouco como um processo necessário de séries de meios de produção (Marx). A humanidade abstrata fruto do iluminismo é nociva, porque é despersonalizada e desprovida de pessoas concretas,<sup>30</sup> contudo a categoria de classe também comporta o risco da despersonalização do homem e do agente da ação.

---

<sup>28</sup> SELLARS, John. *The art of living. The stoics on the nature and function of philosophy*. London, New York: Bloomsbury, 2003, p. 21-22.

<sup>29</sup> ARENDT, H. *Vita activa odeer vom tätigen Leben (The human condition)*. München: R. Piper & Co., 1994, p. 172.

<sup>30</sup> Arendt vê na filosofia platônica e na teoria das ideias aplicada ao político o germe da universalização do governante. “O que na *República* ainda aparecia como preetensão direta e pessoal do filósofo de governar pôde ser ser completamente transformado em uma pretensão impessoal de governar da razão e das ideias examinadas por ela nas *Leis*”. ARENDT, H. *Vita activa odeer vom tätigen Leben (The human condition)*. München: R. Piper & Co., 1994, p. 221.

### *Conclusão*

Percebe-se então que a pessoa é um conceito-chave para compreender a ação ética, moral, política, o saber, a formação do estado e do corpo civil, pois é o fundamento de todas as atividades humanas. Como foi explicado, pessoa não significa o indivíduo isolado, mas é o resultado das relações entre o particular e o geral, entre a lei natural e as leis históricas, sem que disso resulte uma subsunção do particular no universal nem, ao contrário, do universal sob o particular. A ideia de pessoa está intimamente relacionada a uma concepção bem particular de filosofia e política de cunho antigo, especificamente estoico, e contrasta com aquilo que a partir da Modernidade passou a ser denominado filosofia. Deste modo, a discussão exposta aqui tem implicações diretas para a filosofia e sua história, ou melhor, para o que significa ser filósofo, fazer filosofia ou mesmo pensar por conta própria.

Um tema análogo que auxilia a compreender como a filosofia está associada à pessoa é o ecletismo. Tomando a definição de Diderot na *Enciclopédia* – que nada mais é senão um resumo da obra de Johann Jakob Brucker *Historia critica philosophiae* (1742-1744) – ser eclético significa ser capaz de pensar por conta própria. Uma filosofia eclética é o mesmo que uma filosofia particular, explica Diderot, pois aquele que a exerce não quer ser um “preceptor do gênero humano”, mas sim seu discípulo, quer reformar a si mesmo antes de mais nada, e, por isso, viveria feliz mesmo ignorado (lembramos do modelo de sábio: Sócrates). O sectário, ao contrário, é aquilo que hoje poderíamos chamar de filósofo de profissão, aquele que abraçou a doutrina deste ou daquele pensador. Pensar por si mesmo significa, portanto, compor um todo sólido que seja obra particular de cada um, porém cujas partes provêm dos *outros*. Uma ideia bastante distinta do que nos recomenda Kant, que rejeita a pessoa em sua filosofia: pensar por si mesmo é procurar o critério da verdade em sua própria razão, e se voltar para sua própria razão significa perguntar se seria factível transformar em um princípio universal do uso da razão o fundamento pelo qual admitimos algo. Assim, se todos efetivamente pensassem por conta própria, todos seriam iguais.

## **2. Resultados esperados**

A reconstituição da ideia de pessoa ao longo da história da filosofia a partir dos antigos é, até onde sei, um tema bem pouco explorado como o propomos aqui. Por isso, o escopo mais amplo e ambicioso desta pesquisa é mostrar a necessidade atual de recuperar a noção de pessoa como um parâmetro alternativo às diversas noções abstratas ou meramente psicológicas de sujeito, já que a pessoa não é o mero indivíduo isolado e nada tem em comum com qualquer

forma de individualismo. A pessoa de cada um é fruto da relação entre a comunidade e o particular, entre um eu e um tu concretos e indedutíveis. Para tanto, primeiramente, retraçarei as origens dessa noção na Grécia antiga e, em segundo lugar, encontrarei seus reflexos e continuidades nos trabalhos filosóficos do século XVIII na Alemanha e na Inglaterra, mas também no século XX, representado por Hannah Arendt. A finalidade é, como já foi dito, mostrar a necessidade da pessoa para compreender a ação ético-política. A ideia de modo de vida na Antiguidade já foi relativamente bem trabalhada por alguns autores, como P. Hadot e John Sellars, contudo na Modernidade e Contemporaneidade desconheço extensos trabalhos a respeito.

Cabe ressaltar que o supervisor, prof. Luís Fernandes dos Santos Nascimento também poderá contribuir muito com a pesquisa, pois seus interesses se concentram no Iluminismo britânico, sobretudo em Shaftesbury. Além disso, ele conhece muito bem a filosofia alemã dos séculos XVIII e XIX.

Para cumprir nossos objetivos, que poderiam parecer um pouco desconexos, e amarrar os fios proponho desenvolvê-los em forma de artigos que se relacionam entre si e podem ser pensados como uma continuação, porém têm também relativa independência.

1) Reconstrução da pessoa e do *hegemonikon* no estoicismo antigo e do decoro (*decorum vitae*) em Cícero, de como foram relidos e incorporados à filosofia moral britânica no conceito de sentimento moral, senso moral, também designado por F. Hutcheson como *ruling principle*. O foco será dado a Shaftesbury e a Hutcheson, pois são os maiores representantes das principais ideias acerca do senso moral.

2) Sócrates como o descobridor da filosofia, o primeiro que concebeu a virtude (*areté*) como intrínseca ao homem, como algo que ele deve buscar no seu interior. Ele foi o primeiro que, mesmo na condição de não sábio, viu que o bem consiste na conduta moral, a qual é a verdadeira finalidade e felicidade do homem. Por isso, ele foi o modelo de filósofo para todas as escolas da Antiguidade, inclusive para os estoicos. Segundo Epiteto, o aspirante a filósofo deveria viver como se quisesse se tornar Sócrates. Esse homem formidável viveu de acordo com a natureza, com sua filosofia, que não é um mero não-saber de matriz cética, mas um “sábio não saber”. Sócrates é o exemplo de como alcançar a felicidade (*eudaimonia*) na coerência entre suas ações e sua vida mais íntima. Cabe também mencionar as interpretações que se fizeram de Sócrates, por exemplo por Hamann e Jacobi.

3) As ramificações da ideia ciceroniana de pessoa e suas influências na filosofia do não saber de Jacobi, o papel de J. G. Hamann e de Herder como antagonistas do rígido iluminismo na Alemanha. Em Jacobi, filosofia só pode ser pessoal, só pode ser história. Aqui se unem os

temas do ecletismo, da precedência do modo de viver sobre o modo de pensar e a possibilidade de recuperar o antigo significado de filosofia como um modo de viver, uma escolha de vida cujo modelo é Sócrates. Para entender essa posição, temos de distingui-la da ideia kantiana de uma “história filosofante da filosofia” a priori e a-histórica, ou seja, não empírica enquanto arqueologia da razão pura; em suma, uma história da razão pura, cujo *telos*, embora inalcançável, é a identidade absoluta e abstrata de todos os indivíduos.

4) Filósofo ou historiador da filosofia? Sobre a noção de ecletismo em contraposição ao sectarismo. Uma discussão sobre o que significa pensar por si mesmo, que opõe uma visão histórica e uma visão apriorística da filosofia. Os dois exemplos tomados de defesa dessas posições serão, de um lado, Diderot e Leibniz e, do outro, Descartes e Kant. Embora seja impossível na prática uma filosofia sem história e tradição, focaremos naquilo que esses autores pregam como *Selbstdenken*. Propomos que, adotando uma concepção eclética de filosofia, o filósofo e o historiador da filosofia não mais se distinguem e são plasmados na mesma figura, pois a história é a matéria da filosofia.

5) O sentimento moral e a formação do estado. Trataremos aqui da diferença entre um estado cuja origem é o sentimento moral e a benevolência, no qual impera a lei natural que é inalienável, e de um estado pensado como contrato, no qual o indivíduo deve alienar absolutamente todos os seus direitos em nome da construção de um corpo político fundado na vontade geral. Os representantes desses dois pontos de vista são Hutcheson, Ferguson e Jacobi, de um lado, e, de outro, por exemplo, Rousseau e Kant.

6) Baseado na relação entre as duas pessoas que representamos na vida, a universal e a particular, é possível compreender a relação entre a lei natural (inalienável) e a lei civil (alienável), entre a *cosmopolis* (humanidade universal) e a *polis* (a cidade concreta com suas leis e história particulares). Em outras palavras, entre a lei válida para todos os homens na qualidade de participantes de um mundo independente deles (o *logos* estoico) e as leis históricas positivas e variáveis (o *nomos*) criadas pelo homem mesmo. Esse modo de conceber a relação entre particular/histórico/individual e universal como complementares e irreduzíveis um ao outro impede que se caia nos extremos: no idealismo (por exemplo, no de Hegel) ou no materialismo (por exemplo, no de Marx).

7) Interpretação da pessoa como sujeito da ação e da linguagem em Hannah Arendt e os parentescos com a tradição ciceroniana. É interessante observar que Arendt não se refere ao estoicismo nem a Cícero, mas apenas a Platão e Aristóteles. Portanto, essa perspectiva traria um novo ponto de vista para enriquecer ainda mais a discussão da autora e oferecer um novo caminho para entender a essência do político na Antiguidade e hoje.

### **3. Desafios científicos e tecnológicos, meios e métodos para superá-los**

A metodologia consiste sobretudo na leitura detida, fichamentos e análise profunda dos principais textos da bibliografia primária e secundária. Destaco, por exemplo, os fragmentos de Panécio, as três obras de Cícero, *Dos deveres*, *Do sumo bem e do sumo mal* e as *Discussões tusculanas*, bem como os fragmentos dos estoicos antigos, recolhidos e traduzidos em italiano, inglês, alemão.

Em segundo lugar, destaco os textos dos moralistas britânicos, sobretudo as obras de Shaftesbury (*Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times; The life, unpublished letters, philosophical regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*) e de F. Hutcheson (*Inquiry into the original of our Ideas of beauty and virtue; Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria*).

Em terceiro lugar, a fortuna crítica da ideia de pessoa na Alemanha setecentista, especialmente a comparação entre os filósofos contrários à ideia de filosofia como busca por uma verdade universal, como Jacobi, Hamann e Herder, e os adeptos dessa posição, como Kant e Hegel.

Menciono, por fim, a bibliografia secundária, sobretudo relativa à ideia de filosofia como modo de viver, prática e conduta de vida na filosofia antiga e moderna. A esse respeito, cito os trabalhos de Pierre Hadot e John Sellars, bem como de Max Pohlenz, Manfred Kuehn e Aldo Schiavone, sobre o tema da igualdade.

### **4. Disseminação e avaliação**

A disseminação e avaliação dos resultados ocorrerá por meio da produção científica mencionada no item 3, ou seja, pelos artigos escritos e publicados ou aceitos para publicação. Além desta forma de disseminação, a apresentação dos resultados da pesquisa em grupos de trabalho e estudo, em seminários e conferências é outro modo eficaz de divulgação e avaliação. A esse respeito, gostaria de organizar um colóquio sobre o tema da pessoa em suas diversas acepções e, em outra frente, organizar o primeiro colóquio F. H. Jacobi no Brasil, se possível com a participação de convidados internacionais, como por exemplo, dos professores Marco Ivaldo, Birgit Sandkaulen, Ives Radrizzani, Oliver Koch, entre outros.

Pensando nisso, propus-me a redigir os artigos em inglês, já que a difusão em língua estrangeira ocorre de maneira muito mais eficaz.

### **5. Cronograma de atividades**

Considerando um período de vigência da bolsa de 2 anos, com possibilidade de renovação por mais 1 ano, proponho o seguinte cronograma:

Primeiro ano (segundo semestre de 2021 - primeiro semestre de 2021)

- Redação dos 3 primeiros artigos elencados no item 2 e envio deles para publicação em revistas reconhecidas. Os artigos serão escritos primeiramente em inglês para auxiliar a difusão do pensamento e, possivelmente, serem publicados no exterior. Tenho contato com professores italianos e alemães que podem indicar o melhor periódico para isso. Uma versão em português de alguns deles também poderá ser elaborada.

- Participação de eventos relevantes aos temas e de grupos de pesquisa na Universidade Federal de São Carlos;

- Participação de eventos nacionais e internacionais, por exemplo do XI. Kongress der Internationalen Johann Gottlieb Fichte-Gesellschaft, caso ele seja realizado online (o que ainda não foi definido).

- Organização de um seminário (*Fortgeschrittenes Seminar*) no Semestre de Verão de 2021 na Ludwig-Maximilians-Universität München (LMU) com o Prof. Ives Radrizzani e Perihan Göcergi sobre F. H. Jacobi e Hegel;

- Organização de um curso ou minicurso no segundo semestre de 2021 na UFSCAR sobre a recepção britânica da ética ciceroniana com o Prof. Luís Fernandes dos Santos Nascimento.

- Organização na primeira metade de 2022 de um colóquio internacional sobre o conceito de pessoa ou personalidade que compreenda âmbitos distintos da filosofia, estética, epistemologia, ética e política. Se as atividades continuarem online ou parcialmente online, poderia chamar pesquisadores internacionais com quem tive contato na Itália e Alemanha.

Segundo ano (segundo semestre de 2022 - primeiro semestre de 2023)

- Reformulação para publicação em português da minha tese “F. H. Jacobi: a história natural da filosofia especulativa” em uma versão mais concisa, que compreenda também temas levantados na interessante discussão da defesa de doutorado com os professores Celi Hirata (Universidade federal de São Carlos), Oliver Tolle (Universidade de São Paulo), Faustino Fabbianelli (Università di Parma), Ives Radrizzani (Ludwig-Maximilians-Universität München) e Eduardo Brandão (Universidade de São Paulo).

- Tradução da tese para a língua inglesa. Na defesa de tese foi recomendada a sua publicação internacional. A sugestão de meu orientador italiano Prof. Faustino Fabbianelli é de incluí-la na coleção “New Studies in the History and Historiography of Philosophy” da editora De Gruyter. Ela será submetida para os pareceristas, uma vez que o texto estiver traduzido. Além disso, tenho contato com a editora Schwabe da Suíça, que se disse interessada em publicar o texto, uma vez traduzido.

- Redação dos demais artigos listados no item 2 (artigos 4 a 7) em inglês e português.
- Participação de eventos relevantes para o tema de pesquisa.
- Curso ou minicurso na UFSCAR sobre o tema e resultados alcançados com a pesquisa de pós-doutorado.

## **6. Outros apoios**

Por ora, não tenho nenhum apoio adicional.

## **7. Referências bibliográficas resumidas**

- ALESSE, Francesca. *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*. Napoli: Bibliopolis, 1994.
- ARENDT, H. *Vita activa oder vom tätigen Leben (The human condition)*. München: R. Piper & Co., 1994.
- ANTONINO, Marco Aurélio. *Meditations with selected correspondence*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- \_\_\_\_\_. “Meditações”. In: *Os Pensadores V, Lucrécio, Seneca, Cícero, Marco Aurélio*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- CASSIRER, Ernst. *Kant und Rousseau (1939)*. In: *Rousseau, Kant, Goethe*. Hamburg: Felix Meiner, 1991.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Dos deveres*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Das Leis*. São Paulo: Cultrix, 1967.
- \_\_\_\_\_. *De finibus bonorum et malorum*. Londres: Loeb, 1921.
- \_\_\_\_\_. *On moral ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. *On the Commonwealth and On the Laws*, editado por James E. G. Zetzel. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *De Finibus Bonorum et Malorum*, with an English Translation by H. Rackham. The Loeb Classical Library. London/New York: William Heinemann, G. P. Putnam's Sons, 1931.

EPITETO. *Manuale di Epitteto, Introduzione e commento di Pierre Hadot*. Torino: Einaudi, 2006.

\_\_\_\_\_. *Diatriba*. In: *Epitteto, tutte le opere*. Milano: Bompiani, 2009.

FERGUSON, Adam. *Institutes of moral philosophy*. Paris: Levrault Freres, 1800.

\_\_\_\_\_. *Principles of moral and political science*, vol. 2. Edimburgo: A. Strahan e T. Cadell, 1792.

\_\_\_\_\_. *An essay on the history of civil society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

FILODEMO. *Storia Dei Filosofi. La Stoa da Zenone a Panezio*. Edizione, Traduzione E Commento a cura di Tiziano Dorandi. Leiden, New York, Koln: Brill, 1994.

GAFFIOT, F. *Dictionnaire Latin-français*, 1934. [URL: <https://www.lexilogos.com/latin/gaffiot.php?p=753>].

GARVE, Christian. *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceros Büchern von den Pflichten*. Berslau: Wilhelm Gottlieb Korn, 1783.

GIANNANTONI, Gabriele (ed.). *Socrate. Tutte le testimonianze: da Aristofane e Senofonte ai padri cristiani*. Bari: Laterza, 1971.

GILL, Christopher. "Personhood and Personality: Thee four-personae Theory in Cicero, *De officiis* I". In: *Oxford studies in ancient philosophy*, vol. VI. Oxford: Clarendon Press, 1988.

\_\_\_\_\_. *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy. The self in dialogue*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 1993.

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

\_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995.

\_\_\_\_\_. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2014.

HAMANN, J. G. [HSW 2] *Schriften über Philosophie, Philologie, Kritik (1758-1763)*, vol. 2, hrsg. von Josef Nadler. Wien: Herder, 1950.

\_\_\_\_\_. [HSW 3] *Schriften (1772-1788)*, vol. 3, hrsg. von Josef Nadler. Wien: Herder, 1951.

\_\_\_\_\_. [HSW 4] *Kleine Schriften (1750-1788)*, hrsg. von Josef Nadler. Wien: Herder, 1951.

\_\_\_\_\_. *Memoráveis socráticas*. Tradução, notas, cronologia e posfácio de José Miranda Justo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2017.

\_\_\_\_\_. *Metacrítica*. In: *Recepção da Crítica da razão pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

\_\_\_\_\_. *Vol. V. Metacrítica 1780-1781*, edição, tradução e comentário de Angelo Pupi. Milano: Vita e pensiero, 2003.

HUTCHESON, F. *Inquiry into the original of our Ideas of beauty and virtue*. Indianapolis: Liberty Fund, 2008.

HUTCHESON. *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria*. Indianapolis: Liberty Fund, 2007.

JACOBI, F. H. [JWA]: F. H. Jacobi, Werke. Gesamtausgabe, hrsg. von Klaus Hammacher, Walter Jaeschke. Hamburg/Stuttgart: Meiner; Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann- Holzboog.

Vol. 1,1: *Schriften zum Spinozastreit*; 1,2: Anhang, hrsg. von Klaus Hammacher, Irmgard-Maria Piske, 1998.

Vol. 2,1: *Schriften zum Transzendentalen Idealismus*; 2,2: Anhang, hrsg. von Walter Jaeschke, Irmgard-Maria Piske, unter Mitarbeit von Catia Goretzki, 2004.

Vol. 3: *Schriften zum Streit um die gottlichen Dinge und ihre Offenbarung und Anhang*, hrsg. von Walter Jaeschke, 2000.

Vol. 6,1: *Romane I, Eduard Allwill*, hrsg. von Carmen Götz, Walter Jaeschke, 2006.

Vol. 7,1: *Romane II, Woldemar*, hrsg. von Carmen Götz, Walter Jaeschke, unter Mitarbeit von Dora Tsatoura, 2007.

JOHNSTON, G. A. [ed.]. *Selections from the Scottish Philosophy of Common Sense*. Chicago/Londres: Open Court, 1915.

KANT, I. Kants Gesammelte Schriften [AA], hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin: Georg Reimer/Walter de Gruyter:

\_\_\_\_\_. *AA I/3 Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin: Georg Reimer, 1911.

\_\_\_\_\_. *AA I/4, Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin: Georg Reimer, 1911.

\_\_\_\_\_. *AA I/6 Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin: Georg Reimer, 1914.

\_\_\_\_\_. *Was heißt sich im Denken orientieren?* In: *AA VIII: Abhandlungen nach 1781*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin: Georg Reimer, 1914.

\_\_\_\_\_. *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*. In: *AA XX*, 1942.

\_\_\_\_\_. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: *Immanuel Kant. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos, Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2010.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

\_\_\_\_\_. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes (1763)*. In: *Immanuel Kant. Vorkritische Schriften bis 1768*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

\_\_\_\_\_. *Metafísica dos costumes*. Petrópolis: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. *Prolegómenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. *Kant. Scritti precritici*. Bari: Laterza, 1982.

KUEHN, Manfred. *Scottish common sense in Germany, 1768-1800*. Québec: McGill Queen's University Press, 1987.

LEBRUN, Gérard. "Contrato social ou negócio de otário?" In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

\_\_\_\_\_. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, Biblioteca Pólen, 2010.

MULLAN, John. *Sentiment and Sociability: The Language of Feeling in the Eighteenth Century*. Oxford: Oxford Scholarship Online, 2011.

MÜLLER, Jan Dietrich. *Decorum. Konzepte von Angemessenheit in der Theorie der Rhetorik von den Sophisten bis zur Renaissance*. Berlin/Boston: Walter De Gruyter, 2011.

NASCIMENTO DOS SANTOS, Luís Fernandes. *Shaftesbury e a ideia de formação de um caráter moderno*. São Paulo: Alameda, 2000.

PANÉCIO. *Testimonianze e frammenti*. Introduzione, edizione, traduzione, note e apparati di commento a cura di Emmanuele Vimercati Milano: Bompiani, 2002.

\_\_\_\_\_. *Testimonianze*. Edição, tradução e notas de Francesca Alesse. Napoli: Bibliopolis, 1997.

PASCAL, Blaise. *Pensées*. In: *Oeuvre complètes II*. Ligugé: Gallimard, 2000.

\_\_\_\_\_. *Pensamentos*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

POHLENZ, Max. *La stoa. Storia di un movimento spirituale*, vol. 1. Firenze: La nuova Italia editrice, 1967.

\_\_\_\_\_. *La stoa. Storia di un movimento spirituale*, vol. 2. Firenze: La nuova Italia editrice, 1967.

\_\_\_\_\_. *Der hellenische Mensch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1947.

\_\_\_\_\_. *L'uomo greco*. Tradução de Beniamino Proto. Milano: Bompiani, 2006.

\_\_\_\_\_. *La libertà greca*. Brescia: Paideia, 1963.

\_\_\_\_\_. *Kleine Schriften*, vol. 1. Hildesheim: Georg Olms, 1965.

REID, Thomas. *Essays on the intellectual powers of man*. Critical edition, ed. Derek R. Brookes, introdução de Knud Haakonssen. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *Essays on the active powers of man*. Critical edition, ed. Knud Haakonssen e James A. Harris. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2010.

RIVERS, Isabel. *Reason, Grace, and Sentiment. A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660±1780*. Volume II, *Shaftesbury to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

ROUSSEAU, J. J. *Du contract social, ou essai sur la forme de la république (Primeiro esboço)*. In: *The political writings of Jean Jacques Rousseau*, vol 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1915.

\_\_\_\_\_. *O contrato social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. \_\_\_\_\_.  
*Discurso sobre a economia política*. Petrópolis: Vozes, 2017.

SCHIAVONE, Aldo. *Eguaglianza. Una nuova visione sul filo della storia*. Torino: Einaudi, 2019.

SCHULZE, G. E. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, hrsg. von der Kantgesellschaft. Berlin: Reuther und Reichard, 1911.

SELBY-BIGGE, L. A. [ed.]. *British Moralists. Selections from Writers Principally of the Eighteenth Century*, vol 1. Oxford: Clarendon Press, 1897.

\_\_\_\_\_. *British Moralists. Selections from Writers Principally of the Eighteenth Century*, vol 2. Oxford: Clarendon Press, 1897.

SELLARS, John. *The art of living. The stoics on the nature and function of philosophy*. London, New York: Bloomsbury, 2003.

\_\_\_\_\_. *Marcus Aurelius*. London, New York: Routledge, 2020.

\_\_\_\_\_. *Stoicism*. Durham: Acumen, 2006.

\_\_\_\_\_. *Shaftesbury, Stoicism, and Philosophy as a Way of Life*. SOPHIA 55, 395–408 (2016). <https://doi.org/10.1007/s11841-015-0483-z>

SEXTUS EMPIRICUS. *Outline of Scepticism*. New York: Cambridge University Press, 2000.

SHAFTESBURY, A. A. C. *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. Indianapolis: Liberty Fund, 2001.

\_\_\_\_\_. “The philosophical regimen”. In: *The life, unpublished letters, philosophical regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, editado por Benjamin Rand. Londres/Nova Iorque: Swan Sonnenschein & co., The Macmillan Co, 1900.

SÓCRATES. *Socrate. Tutte le testimonianze: da Aristofane e Senofonte ai padri cristiani*. Bari: Laterza, 1971.

SUZUKI, Márcio. *A forma e o sentimento do mundo*. São Paulo: Editora 34, 2014.

\_\_\_\_\_. *Espaço e pensamento*. São Paulo: Clandestina, 2019.

TAGLIAPIETRA, Andrea. *Sapere aude! Il coraggio e la viltà dell'illuminismo*. In: *Che cos'è l'illuminismo? I testi e la genealogia del concetto*, a cura di Andrea Tagliapietra, trad. Silvia Manzoni, Elisa Tetamo. Milano: Bruno Mondadori, 1997.

\_\_\_\_\_. [ed.]. *Che cos'è l'illuminismo? I testi e la genealogia del concetto*, a cura di Andrea Tagliapietra, trad. Silvia Manzoni, Elisa Tetamo. Milano: Bruno Mondadori, 1997.

VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero (L'Éthique Stoïcienne chez Ciceron)*. Caxias do Sul: EDUCS, 1984.

XENOFONTE. *Memoráveis*. Trad. Ana Elias Pinheiros. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.

ZELLER, Eduard. *Grundriss der Geschichte der Griechischen Philosophie*. Leipzig: O. R. Reisland, 1893.