

Considerações acerca do processo de constituição da noção de sujeito *Considerations about the process of constitution of the subject*

Pedro Rodolfo Fernandes da Silva¹

Resumo

O presente artigo tem por objetivo analisar alguns aspectos teóricos-filosóficos do processo de constituição da noção de sujeito. Por meio da revisão da literatura e da análise textual, inicia com uma breve exposição da concepção mítica, avança pela busca do conhecimento de si enfatizando as contribuições de Sócrates e Platão e, sobretudo, de Aristóteles, para quem o sujeito (*hypokeimenon*) é entendido como aquilo de que se fala ou ao que se atribuem qualidades ou determinações, ou aquilo ao qual inerem qualidades ou determinações, ou seja, uma espécie de substrato. Por fim, apresenta-se como a noção de sujeito, na longa tradição em que as traduções e interpretações dessa noção foram se amalgamando, tornou-se 'princípio da denominação do sujeito pela ação' e, na modernidade, a substituição do sujeito de ação (agente) pelo sujeito do conhecimento (cognoscente).

Palavras-chave: Sujeito. Conhecimento de si. Alma. Agente. Potência.

Abstract

The present article aims to analyze some theoretical-philosophical aspects of the process of constitution of the notion of subject. Through the revision of literature and textual analysis, it begins with a brief exposition of the mythical conception, advances by the search for knowledge of himself emphasizing the contributions of Socrates and Plato and, above all, of Aristotle, for whom the subject (*hypokeimenon*) is understood as that about of what speaks or to which qualities or determinations are attributed, or that to which inhere qualities or determinations, that is, a kind of substrate. Finally, it presents as a notion of subject, in the long tradition in which the translations and interpretations were amalgamating, becoming the principle of the denomination of subject by the action and, in the modernity, a substitution of the subject of action (agent) by the subject of knowledge (cognoscent).

Keywords: Subject. Self-knowledge. Soul. Agent. Power.

¹ Doutor, professor na Universidade Federal do Amazonas - UFAM - pedrofernandes845@gmail.com

INTRODUÇÃO

O processo teórico-filosófico da constituição da noção de sujeito remonta às origens do pensamento ocidental, notadamente desde os mitos gregos e a origem da filosofia. Sem pretender esgotar tema tão vasto e não pouco controverso, objetiva-se verificar, de modo sumário, as possíveis origens da noção de sujeito, desde as fontes míticas e a filosofia pré-socrática, concentrando-se em Aristóteles, filósofo a partir do qual a noção de sujeito assumiu outros matizes. Por fim, a partir da interpretação da noção de sujeito (*hypokeime-non*) de Aristóteles, pretende-se apontar algumas possibilidades de interpretação considerando a recepção de tal noção pelos medievais e a constituição do sujeito do conhecimento na modernidade.

O método adotado é o da revisão da literatura e análise textual, destacando-se as obras de alguns filósofos e de vários comentadores, os quais permitiram a tessitura do texto analítico-argumentativo. Desse modo, trata-se de um artigo que resulta de pesquisa bibliográfica cuja pergunta fundamental é sobre o processo de constituição da noção de sujeito, ou seja, sobre como a noção de sujeito foi se constituindo em um processo de interpretação em que as concepções foram se amalgamando de modo a determinar um sentido específico na modernidade, a saber, o sentido de sujeito do conhecimento.

Isto posto, pode-se afirmar que a referência à noção de sujeito remonta às origens do próprio pensamento ocidental. Já no período mítico encontram-se elementos nas narrativas que dão conta da manifestação do sujeito nas poesias, embora estas não se exprimissem à maneira da subjetividade moderna. Nesse sentido, afirma Jaeger:

Não é pelo mero extravasamento da subjetividade que o indivíduo grego alcança a liberdade e a amplidão de movimentos da sua consciência, mas sim pela sua própria objetivação espiritual. E é na medida em que se contrapõe a um mundo exterior, regido por leis próprias, que ele descobre as suas próprias leis internas (JAEGER, 2003, p. 151).

Assim, diferentemente da concepção moderna na qual a liberdade e o conhecimento de si fundamentam a noção de sujeito, na antiguidade tal concepção implica a objetivação espiritual das leis internas, tal como se observa nos mitos gregos, principal fonte da representação que a cultura arcaica grega possui sobre o homem:

O mito grego arcaico evoca o assomo orgulhoso (*hybris*) do homem para se igualar aos deuses e a resposta dos deuses a essa pretensão desmedida, inscrita no decreto implacável do destino (*moira*) que provoca as peripécias e o desfecho trágico na vida dos mortais. Essa situação do homem diante do divino está na origem da sabedoria gnômica ou sapiencial ligada sobretudo ao templo de Apolo em Delfos e que multiplica os preceitos de moderação (*isophrosyne*): *meden agan*, “nada em excesso”, *gnothi sauton*, “conhece-te a ti mesmo”, etc. (LIMA-VAZ, 1998, p. 28).

Assim, a noção de sujeito no mito grego implica na relação do homem com o divino e no conhecimento de si pelo qual poder-se-ia dominar a própria *hybris* e pelo qual poder-se-ia reconhecer, no interior do humano, as leis inscritas no cosmos.

I – O CONHECIMENTO DE SI NA FILOSOFIA

Na história da filosofia, a busca pelo conhecimento de si encontra suas primeiras expressões entre os pré-socráticos, como expressa o fragmento 101 de Heráclito: “Busquei-me a mim mesmo”¹ (BERGE, 1969, p. 282-3). Segundo Hussey (2008, p. 156), para Heráclito a “alma é, durante a vida, a portadora da identidade pessoal e do caráter de um indivíduo, bem como o centro organizador da inteligência e da ação. É o que uma pessoa realmente é. A teoria a respeito da alma é a teoria a respeito da natureza humana”. Tal paralelismo parece possível uma vez que para os gregos a natureza (*physis*) implica força de vida e movimento, pelos quais os processos de gênese (origem e nascimento e, pois, explicação do devir) já não se assentam na imagem mítica da união sexual dos deuses, mas na força pujante inerente à própria *physis*, que é o cerne da questão pré-socrática e a partir da qual esses pensadores são denominados *physikoi*, isto é, pesquisadores da natureza. A *physis*, portanto, é a realidade primeira, originária e fundamental. Também se pode afirmar que entre os atomistas havia a busca pelo conhecimento de si como em Demócrito, para quem “a felicidade não mora em rebanhos nem em ouro; a alma (*psykhé*) é a moradia da divindade (*daímon*)” (OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p. 288). Segundo a interpretação de Laks (2008, p. 323), o termo *daímon* aqui nessa passagem expressa a noção de um ‘si mesmo’, ou seja, mediante o conhecimento do *daímon* que habita a alma, pode-se alcançar a felicidade.

Apesar disso, a busca pelo conhecimento de si alcança na filosofia socrático-platônica sua expressão mais completa porque tais pensadores se encontravam na querela com os sofistas sobre problemas antropológico-morais. Atribui-se aos sofistas a mudança na trajetória das questões filosóficas discutidas até então. Nesse sentido, é célebre o debate entre Sócrates e Protágoras acerca do ensino da virtude para a vida política, pois enquanto para o primeiro a virtude é algo que deve ser ensinada por quem a possui, a saber, o filósofo, para o segundo a virtude necessária para a vida política é inata a todo homem de modo que a instrução necessária é relativa à capacidade de persuadir para fazer parecer verdadeiro o falso, e o falso, verdadeiro. Nesse contexto, o conhecimento de si assume, em Sócrates, a conotação de conhecer o *daímon* que inspira a alma a buscar a virtude, e nos Sofistas perpassa pela ideia de que o conhecimento de si implica aperfeiçoar as habilidades de retórica e oratória pelas quais se pode vencer no debate.

No diálogo intitulado *O Primeiro Alcibíades* (PLATÃO, 1975), Sócrates defende a necessidade de conhecer a arte que torna o homem melhor. Porém, para tal, adverte que não seria possível conhecer esta arte sem que antes soubéssemos o que somos, ao que acrescenta que quer seja fácil ou difícil conhecer a si mesmo, o que é certo é que, conhecendo-nos, ficaremos em condições de saber como cuidar de nós mesmos, o que não poderíamos fazer se não nos conhecêssemos. Disso resulta que a primeira distinção estabelecida é a de que o homem não é o seu corpo, mas o que se serve do corpo. Segue que a alma governa o corpo, definição comprovada pelo argumento de que o homem não é governado pela união corpo e alma, pois se uma das partes não governa a outra, não há possibilidade de vir a fazê-lo a reunião das duas. É a alma que recomenda o preceito ‘conhece-te a ti mesmo’, ou seja, quem conhece alguma parte do próprio corpo, conhece somente algo de si mesmo, algo de que se vale, mas não conhece a si mesmo. Conhecer a si mesmo implica em que a alma olhe para si mesma e busque em si a sua virtude específica, a saber, a inteligência, onde estão o conhecimento e a reflexão que mais se assemelham ao divino, de modo que quem a contemplar e estiver em condições de perceber o que nela há de divino, a saber, deus e o pensamento, com muita probabilidade conhecerá a si mesmo.

Segundo Jaeger (2003), a concepção socrática de alma difere da platônica, pois Platão postulava, pela teoria dos contrários, a imortalidade da alma no *Fédon* (PLATÃO, 1988) e a teoria da preexistência, no *Menon* (PLATÃO, 1987). Sócrates, por sua vez, na *Apologia* (PLATÃO, 1985), em face de sua morte, não diz qual será

1

Frag. 101: ‘Εδιζησάμην ἑμῶυτόν – Busquei-me a mim mesmo. – c. VII 5,8 g. (igidem, Adversus Coloten 20).

sua sorte depois desta vida. Assim, para ele a alma não é uma substância como é para Platão, pois “Sócrates não decide se ela é ou não separável do corpo. Servir a alma é servir a Deus, não porque ela seja um hóspede *daimônico*, mas sim porque ela é espírito pensante e razão moral, e estes são os bens supremos do mundo” (JAEGER, 2003, p. 532). Desse modo, a alma para Sócrates implica: 1) certa teleologia do bem; 2) a valorização ética do indivíduo e 3) a primazia da faculdade mental no homem.

A temática da alma em suas várias questões (o que define o homem, primazia da alma sobre o corpo, a imortalidade da alma, a alma que faz o homem semelhante ao divino, etc) está presente em toda a filosofia de Platão, como se verifica, por exemplo, no *Fédon* (PLATÃO, 1988), diálogo no qual afirma que uma vez que a alma é imortal, faz-se necessário zelar por ela não só durante este período de tempo que chamamos de vida, mas também na eternidade. Assim, é inegável a contribuição de Sócrates e Platão à filosofia do sujeito à medida que colocaram as questões antropológicas e morais no centro do debate filosófico e possibilitaram a relevante discussão filosófica sobre a alma.

Ora, é justamente essa a descoberta platônica, a novidade introduzida na maneira de o homem apreender-se a si mesmo: o homem é a sua alma. Porque a alma que Platão descobriu é o que constitui a verdadeira natureza do homem que ele buscou (IGLÉSIAS, 1998, p. 59-60).

Desse modo, a contribuição platônica pela busca do conhecimento de si é uma espécie de síntese porque congrega a tradição pré-socrática da relação do homem com o *kosmos*, a tradição sofística do homem como ser de cultura (*paideia*) destinado à vida política, e a herança tipicamente socrática sobre a discussão do homem interior e da *psyche*.

1.2 - O CONHECIMENTO DE SI EM ARISTÓTELES: O DE ANIMA

A interpretação dualista da concepção platônica de homem, fortemente pautada no diálogo *Fédon*, embora não seja a única e tampouco seja desprovida de controvérsias - haja vista, por exemplo, as análises antropológicas feitas a partir do *Timeu* (PLATÃO, 1992) no qual Platão descreve em detalhes a estrutura do corpo e as relações do corpo com a alma, considerando o homem a partir da conjunção da alma e do corpo - possibilita visualizar de modo mais evidente a concepção aristotélica que se mostra antiplatônica. Em suma, a filosofia aristotélica poderia ser vista como a história de uma subversão do platonismo e da metafísica e, portanto, de uma conversão ao empirismo e ao naturalismo (REALE, 1994). A concepção aristotélica de homem passou por uma evolução, partindo do dualismo platônico a um monismo hilemórfico (alma como forma do corpo), como no tratado *Pery Psychês (Sobre a Alma)*. Desse modo, a filosofia das coisas humanas tem no rol das ciências seu lugar próprio, qual seja, o das ciências práticas que buscam o saber para alcançar, por meio dele, a perfeição moral.

Tais ciências práticas inserem a investigação sobre o ser humano na pesquisa da natureza, a qual o homem pertence, e na ciência das coisas primeiras e divinas, para a qual o homem pode elevar-se. Portanto, “o centro da concepção aristotélica do homem é, assim, a *physis*, mas animada pelo dinamismo teleológico da forma (*entelecheia*) que lhe é imanente e, como forma ou eidos, é seu núcleo inteligível” (LIMA-VAZ, 1988, p. 39). Aristóteles transpõe assim para o horizonte da *physis* o *telos* ou o fim do ser e do agir do homem, o qual Platão situara no horizonte do mundo ideal. Ao transpor para o horizonte da *physis* o *telos* humano, Aristóteles não só se distancia de Platão como também inaugura uma nova forma de interpretação do conhecimento de si: investigar a *physis* humana a partir de sua *psykhê* que, diferentemente de seus antecessores, é entendida como causa e princípio do corpo que vive, ou seja, princípio de movimento.

No tratado *Pery Psykhês (Sobre a Alma)* Aristóteles tem por objeto a *psykhê*, ou seja, o que diferencia um ser natural animado de um inanimado. No que se refere à ética, além de apresentar os parâmetros gerais da complexa relação entre a razão e a vontade, o tratado apresenta o problema da escolha intemporal decorrente do apetite que ordena desejar o imediato, ou seja, o que faz mover é a capacidade de desejar enquanto tal. O tratado acrescenta ainda uma análise das potências humanas na qual apresenta a doutrina da virtude como disposição adquirida (*hexis*). Quanto à teoria do conhecimento, o tratado aborda a natureza e os princípios da inteligência, apresentando o tema do intelecto que produz os inteligíveis (ARISTÓTELES, 2010a), o qual ocasionará inúmeras discussões e controvérsias na posteridade. Conceito análogo também é utilizado quando explica a possibilidade que o intelecto tem de receber toda e qualquer noção inteligível, tal como se fosse uma tabuinha na qual nada ainda estivesse escrito em ato.

A obra *Pery Psykhês* se divide em três livros, o primeiro dos quais aborda os problemas gerais de uma ciência da *psykhê* contestando as teses precedentes que não são suficientes para o estabelecimento dessa ciência. O segundo livro inicia por uma busca indutiva da definição de *psykhê* como o primeiro ato de um corpo natural que possui vida em potência, após o que estuda as funções da *psykhê* de forma gradativa, da nutrição – comum a todos os viventes – passando pela sensação e culminando, no livro três, com a inteligência, atividade especificamente humana. Neste último livro é retomada a análise da sensação em sua relação com a função motriz da *psykhê*. O objetivo do tratado pode ser compreendido como o exame e a solução de três ordens de problemas: 1) o do gênero da *psykhê*; 2) o da unidade da *psykhê*, que visa examinar se a alma é divisível ou não e 3) o da definição da *psykhê*, estabelecendo os atributos da alma como capacidades de diversas modalidades.

Assim, a terceira ordem de problemas implica questionar que gênero de coisas pode garantir a unidade do ser e estabelecer as formas de variedade dos atributos deste. Para Aristóteles, alma e corpo são, de alguma maneira, uma unidade, sendo que a alma dá unidade ao corpo ou matéria permitindo ao ser vivo empenhar-se em suas várias funções. Geralmente é a pessoa ou animal, composto de alma e corpo, e não simplesmente a alma, que faz as coisas, como experimentar emoções, perceber, pensar, ou seja, talvez seja melhor dizer que não a alma se apieda ou apreende ou raciocina, mas que o homem o faz com a alma (ARISTÓTELES, 2010a). Assim, ter *psykhê* é ser capaz de colocar certa ordem nas partes materiais de modo a manter-se livre do perecimento.

Desse modo, Aristóteles prepara uma compreensão da alma suficiente para dar conta da forma como o conhecimento de si pode ser usado para significar a pessoa individual ou ser vivo. Como um tratado científico e teórico, o *Pery Psykhê* não trata de um indivíduo em particular, como Sócrates, mas explora o que capacita os vários indivíduos a serem os indivíduos que são. O tratado vai além ao estudar a relação entre o corpo e a alma, e o comum significado do si mesmo para determinar o que é a própria alma e quais são as suas várias capacidades funcionais. Estas investigações respondem ao mais peculiar sentido do conhecimento de si, o qual se refere ao próprio ser ou à essência. Assim, tais capacidades como as de nutrição, percepção sensorial e pensamento, dão acesso aos modos mais característicos do si mesmo para diferentes níveis de seres vivos. À medida que Aristóteles avança no tratado, procura mostrar que apesar da alma ser princípio de movimento, ela não pode estar em movimento. Ao admitir tal tese, inova em propor a alma como “o primeiro ato de um corpo natural que possui órgãos” (ARISTÓTELES, 2010a, p. 62).

A capacidade nutritiva é partilhada comumente entre plantas, animais e seres humanos. Com os animais, os humanos partilham também a capacidade de percepção sensorial, junto da qual se dão o prazer, a dor, a imaginação (*phantasia*), o desejo e a autoconsciência. O intelecto é o que possibilita o conhecimento de si e o movimento voluntário e, por isso, distingue os humanos dos demais seres vivos mortais. Embora não tenha um órgão corporal específico, como os sentidos, os humanos só pensam porque têm a percepção sensorial pela qual o intelecto é ativado. Por isso, se nada percebêssemos, nada apreenderíamos e nem com-

preenderíamos. Ainda, quando se percebe, percebe-se necessariamente, ao mesmo tempo, alguma imagem. Disso, as imagens são, pois, como sensações, só que sem matéria (ARISTÓTELES, 2010a).

Assim, todas as operações dos seres vivos mortais envolvem o corpo e a alma. Mas, embora os seres vivos mais evoluídos tenham corpos organizados de forma mais complexa, suas operações são dependentes, ao menos de alguma forma, do corpo, pois este fornece órgãos ou ferramentas para que a alma deles se utilize. Porém, o corpo é um mero instrumento para a alma e não é fundamentalmente inteligível.

A alma, por meio de sua mais excelente capacidade e operação, a saber, o intelecto e o pensar, pode alcançar o conhecimento de si, de modo que o *Pery Psychê* pode ser entendido como uma obra que permite interpretá-la à luz dessa temática.

Com relação ao conhecimento de si e o ser divino, visto que deus tem vida e que o ato do pensamento é vida e deus é esse ato, então deus é pensamento do próprio pensamento (ARISTÓTELES, 2012). Assim, porque deus é realidade sem potencialidade, ele é pensamento (*noesis*) mais que intelecto (*nous*), que é apenas uma capacidade para pensar. Consequentemente, o ser humano ao compreender seu próprio intelecto, prepara-se para alguma noção do que é o divino nele. Enquanto os antecessores de Aristóteles limitam a compreensão de vida como critério de movimento, respiração e consciência, o Estagirita entende que toda alma implica vida, mas que esta pode superar a alma servindo como princípio dela. Ao dedicar maior atenção à vida, Aristóteles reconhece que há variadas formas de vida e que o tipo básico é a que implica nutrição, crescimento e declínio. Daí que a vida começa com as plantas e inclui animais, e não como a maioria dos antecessores supunha que começava com os animais. Portanto, vida e alma não se limitam a esses seres que podem ter conhecimento de si, pois alma e vida assumem suas origens abaixo do nível de consciência. De igual modo, os animais têm alma e vida. Os humanos, têm alma, vida e são capazes de se conhecerem a si mesmos. Porém, no que se refere aos deuses, a vida e o conhecimento de si transcendem o alcance da alma.

Quanto à possível existência do conhecimento de si dos seres mortais após a morte, ou seja, a imortalidade da alma, nada autoriza supor que isso ocorra na concepção de Aristóteles uma vez que quando o corpo se torna disfuncional, ele não pode suportar o funcionamento nutritivo essencial para a vida mortal. É claro que existem disfunções temporárias, por exemplo, sono, embriaguez, desmaio, lesão, doença, que podem ser recuperadas, mas a morte se apresenta como algo final. A única maneira pela qual a alma poderia continuar é se ela pudesse reencarnar-se, o que parece não encontrar crédito da parte de Aristóteles porque a alma é o princípio da vida de seu próprio corpo. O intelecto também parece se originar de fora de nós, visto que aprendemos muito com aqueles que já sabem. Se os humanos sempre existiram, o intelecto parece ter sempre existido. Talvez, portanto, o intelecto de alguma forma se mantenha, embora não a alma, especialmente na medida em que o intelecto é afetado e separado. Com a perda do corpo, contudo, a capacidade sensitiva e a memória são perdidas também. Assim, parece que intelecto sem corpo e sem a alma não pode manter-se ou afetar-se com os particulares, mas somente com as coisas verdadeiramente inteligíveis (POLANSKY, 2007).

Em *Pery Psychê*, além do enfoque notadamente biopsíquico na análise da alma, essa também é vista do ponto de vista lógico - à medida que no início do Livro II Aristóteles se propõe definir o que é a alma e qual seria seu enunciado mais geral, à medida que define a alma como substância, no sentido de forma de um corpo natural que possui vida em potência. Pouco adiante, alçando a um enunciado mais geral, afirma que a alma é "uma substância de acordo com uma definição, e isso é o que é ser para um corpo daquele tipo" (ARISTÓTELES, 2010a, p. 62-3), qual seja, um corpo natural.

É sugerido ainda que a substância seja a forma no sentido daquilo por meio do qual o sujeito é dito algo de determinado, haja vista que é esta que permanece, tal como no ser vivo que mesmo a matéria do

corpo sendo alterada, a forma do ser vivo se mantém ao longo da vida. Desse modo, a relação entre forma e matéria implica que a forma possua um *telos* que a projeta como separada. Assim, na geração dos seres naturais, a alma é a forma do corpo inscrita nos organismos vivos, denominada de atualidade primeira.

1.3 - O CONHECIMENTO DE SI NAS CATEGORIAS E NA METAFÍSICA

Além das análises contidas no *Pery Psychê* que permitem vislumbrar a sequência histórica do processo de desenvolvimento da noção de conhecimento de si, faz-se necessária a leitura e o comentário de algumas passagens das *Categorias*, tratado lógico no qual Aristóteles define a substância primeira como aquilo que nunca é predicado, mas sempre sujeito, porque, permanecendo a mesma, sofre mudança e admite o vir a ser (ARISTÓTELES, 2010b).

Tal tratado se distingue dos demais que compõem o *Órganon* porque não apresenta introdução, plano e método, bem como não há um tratamento histórico do tema. Trata-se de um livro único, organizado em quinze capítulos, divididos em três seções: (a) os antepredicamentos (1a1 – b24); (b) os predicamentos (1b25 – 11b7) e (c) os pós-predicamentos (11b17 – 15b32). A maior seção é a b, na qual são examinadas as categorias da substância, da quantidade, dos relativos, da qualidade e do agir e sofrer. Além disso, *Categorias* é o tratado que abre o *Órganon* e, na edição de Andrônico de Rodes, é o início do *corpus aristotelicum*, ou seja, é considerado por muitos como a porta de acesso à filosofia aristotélica. Com relação ao título da obra *Categorias*, alguns pesquisadores chegaram a sustentar que o termo *κατηγορία* (categoria) tinha o sentido básico de figuras de predicação, as quais exprimiriam os tipos básicos de predicação comandados pela estrutura sintática da língua.

Em contraste, Hermann Bonitz sustentou que o termo *κατηγορία* designava antes os diferentes modos – tomados em sua máxima generalidade – pelos quais asserimos o ser. Bonitz procurava enfraquecer a ligação com a noção sintática de predicado, fortalecendo, ao contrário, a associação com a noção de gêneros supremos do ser. Neste sentido, ele nega que a tábua de categorias derive de relações sintáticas ou gramaticais, como se refletissem as estruturas básicas da predicação; as categorias são antes os conceitos supremos que são designados pelo nome comum de *ser*, τὸ ὄν, e por isso designam mais propriamente os gêneros supremos do ser (ZINGANO, 2013, p. 227).

Portanto, embora haja o apelo da linguagem, o problema parece ser, antes de tudo, eminentemente lógico, pois embora as categorias sejam conceitos relacionais, elas dizem uma relação lógica e não meramente linguística. Dentre essas categorias, a de substância é a que melhor diz o ser, pois o diz de modo primário. Assim, no tratado *Categorias*, o indivíduo é tomado como exemplo para falar da substância primeira que é aquilo que não é nem dito de um sujeito nem em um sujeito, de modo que todas as coisas (acidentes ou itens que inerem a um substrato) ou são predicados da substância primeira ou estão presentes nesta como seus sujeitos.

Embora o indivíduo continue em destaque na obra *Metafísica*, o que se observa é que neste tratado o indivíduo é pensado em termos de matéria e forma, o que não está presente em *Categorias*. Além disso, a forma é tomada como substância primeira enquanto que o gênero é destituído de substancialidade (ARISTÓTELES, 2012). Para além da discussão sobre a autenticidade do tratado *Categorias*, é bastante patente as diferenças doutrinárias existentes entre os textos das *Categorias* e da *Metafísica*. De qualquer modo, é tese bem aceita que as *Categorias* representam como que um primeiro estágio do desenvolvimento da reflexão aristotélica cujo ápice se encontra na doutrina das formas substanciais, na obra *Metafísica*. O que se observa

é que, nesse último estágio, a teoria platônica baseada na dualidade entre mundo ideal e mundo real é invertida de modo que o universal cede a primazia para o indivíduo como base ontológica do mundo².

A substância é tomada como termo simples (não combinado) para dizer o que uma coisa é, como por exemplo, homem e cavalo. Porém, esses termos em si mesmos não são positivamente assertivos, pois para ser uma afirmação ou negação, devem estar unidos a outros termos. Isso significa dizer que a substância é uma categoria que diz o ser sem estar em combinação com outra categoria porque ela nunca é predicado, mas sempre sujeito (ARISTÓTELES, 2010b).

II - DO CONHECIMENTO DE SI AO SUJEITO DO CONHECIMENTO

Pelo exposto, observa-se que, desde Aristóteles, “a palavra ‘sujeito’ designa alguma coisa como um suporte ou um substrato dotado de uma capacidade receptiva; ‘pensamento’, uma afecção ou um afeto, ou, para falar no rude idiomático aristotélico, uma ‘alteração’ de um tipo particular” (LIBERA, 2013, p. 19). Assim, embora no pensamento aristotélico fosse improvável a associação entre os conceitos de sujeito e agente - no sentido de princípio do pensamento no homem - ocorre que, segundo Libera (2013), em um determinado momento da história da filosofia o homem se tornou ‘sujeito do pensamento’, depois ‘sujeito pensante’. Com isso, o autor pretende “traçar os aspectos decisivos, ou melhor dizendo, expor as condições históricas mais importantes do nascimento do sujeito” (LIBERA, 2013, p. 20). Assim, inspirando-se em alguns textos heideggerianos e foucaultianos, Libera utiliza da arqueologia do saber, de inspiração foucaultiana, como método para buscar na Idade Média - período ignorado pela maior parte dos historiadores da filosofia, sobretudo porque atribuem aos modernos o nascimento do sujeito – a construção do conceito filosófico de *subiectum* e, com isso, pretende restituir algumas etapas desse processo que culminou na compreensão moderna de sujeito, tendo como ponto de partida a pergunta sobre como o sujeito pensante, ou o homem enquanto agente do pensamento, entrou na filosofia. Dito de modo sucinto, a proposta de Libera consiste em analisar, por meio do método arqueológico, a invenção da subjetividade segundo a análise heideggeriana, tecendo uma leitura crítica e historial. Desse modo, a interpretação kantiana do cogito, que para Heidegger é momento decisivo do início da história da subjetividade moderna, é o horizonte no qual Libera tratará do advento do sujeito não como acontecimento, mas como figura discursiva.

O trabalho de Libera enfatiza, sobretudo, problemas relativos às concepções aristotélica e agostiniana acerca da noção de sujeito. Por outro lado, a discussão ocorrida no século XIII que envolveu os averroístas e Tomás de Aquino, entre outros, que é de vital importância para o propósito de Libera, tem para o presente a função de elucidar as mutações do conceito ‘sujeito’ até a modernidade.

Dentre as definições e distinções necessárias a serem feitas nesse campo conceitual, a de filosofia do sujeito é uma delas porque quando uma ação é narrada ou uma palavra é citada ou uma experiência é vivida, implica sempre responder à pergunta “quem”, invocando para isso um sujeito que é tomado em sentido especial e filosófico e que deve apresentar-se a si mesmo em primeira pessoa, tal como aquilo a que os filósofos chamam de autoposição, ou seja, o sujeito coloca-se como consciência autodeterminada no contexto de uma narrativa.

Nesse contexto de uma filosofia do sujeito, colocam-se questões relativas a como se formulou uma doutrina da substância, considerando desde a concepção aristotélica, passando pelos medievais até Descartes, quando o *ego* se pretende constitutivo de uma ontologia. Ainda, como se passa de um “alguém” para um “sujeito”, ou seja, de um indeterminado para um determinado? Ou de sujeito para agente, tendo em vista

2 Sobre a unidade e autenticidade do tratado *Categorias*, conferir: FREDE, 1987, p. 11 – 28. Sobre a evolução da doutrina das formas substanciais, ver mesma obra, p. 29-48.

as noções de cognoscente e agente? Enfim, como explicar a equação formulada pelos tradutores que estabelecem uma igualdade entre termos como *einer* = sujeito = *agency* = eu? A história do ingresso do sujeito na filosofia revela que as traduções implicam em superposições de conceitos cujos significados nem sempre se equivalem. Assim, a problemática não se limita a questões meramente gramaticais, mas implica na compreensão lógica dos termos e no esforço dos pensadores em fundamentar a equivalência desses termos e a estrutura de um sistema por meio dos argumentos.

Na busca de clarificar a pergunta pelo sujeito e na tentativa de deslindar as questões colocadas acima, é que se apresentou a noção de 'si mesmo' entre os pré-socráticos, a qual denota uma consciência que se encontra na esfera da *noesis* (pensamento) e do *nous* (intuição intelectual) ao passo que em Aristóteles, como consequência da imanentização dos princípios explicativos do mundo, que este pensador promoveu, a formulação de um 'si mesmo' pode ser entendida como alma e como substância primeira, indivíduo. Dito de outro modo, em Aristóteles, a busca pelo 'si mesmo', embora seja também uma busca pelos princípios metafísicos que fundamentam a realidade empírica. Isso significa dizer que a partir de Aristóteles a busca pelo 'si mesmo', seja na metafísica, seja na lógica, na teoria do conhecimento ou em outras áreas, implica necessariamente que se volte à realidade empírica para aí investigar os fundamentos últimos. Delimitando para o que interessa nesse texto, a guinada aristotélica insere a busca pelo 'si mesmo' numa perspectiva do sujeito imanente que conhece e age.

Assim, a trajetória de transformação que a busca pelo 'si mesmo' percorre ao longo de toda tradição filosófica aponta para um quiasma do agente, ou seja, para um cruzamento de dois princípios: 1 – princípio da denominação do sujeito pelo acidente, e 2 – princípio da sujeição da ação na potência de um agente. Segundo Libera,

O encontro e depois a síntese de 1 e 2, ou seja, do 'princípio da denominação do sujeito pelo acidente' (PDSA) e do 'princípio da sujeição da ação na potência de um agente' (PSAPA), completados por 3, o 'princípio da operação pela forma', estão na origem do 'quiasma da agência', ou seja, da substituição do termo *agens* pelo termo *subiectum*, na formulação daquilo que eu chamaria de 'princípio da denominação do sujeito pela ação' (PDSAC), definido: PDSAC def: *subiectum denominatur a propria actione*³(LIBERA, 2013, p. 61).

Desse quiasma do agente, em que o agente é substituído pelo sujeito, Libera pretende fazer a pedra angular para a compreensão da constituição do sujeito moderno. Desse modo, a síntese 'princípio da denominação do sujeito pela ação' é assimilada e interpretada por longa tradição até que, na Modernidade, a noção de sujeito acaba por remeter àquele que conhece, o sujeito de razão (DESCARTES, 1996), ou seja, o sujeito é denominado por certo tipo de conhecimento, o racional entendido como algo firme e de constante nas ciências, de modo a que todo conhecimento duvidoso e incerto necessita ser afastado.

CONCLUSÃO

A noção de sujeito, presente no pensamento ocidental desde suas origens, apresenta-se como resultado de uma fusão de interpretações, traduções e concepções. Dentre elas, a concepção de sujeito em sua objetivação espiritual face ao mundo exterior regido pelas leis divinas, como nos mitos, ou em sua objetivação natural face às leis da natureza (*physis*), como entre os pré-socráticos. A noção de sujeito, na filosofia socrático-platônica, remete à busca do conhecimento de si, como forma de atender ao imperativo délfico

3

Uma possível tradução de *subiectum denominatur a propria actione*: – o sujeito é denominado pela própria ação.

trazido por Sócrates ao seio da filosofia. Nesse sentido, a noção de sujeito é pensada a partir daquilo que é constitutivo do ser humano, a saber, sua alma. Assim, tanto na filosofia socrático-platônica, como na aristotélica, a noção de sujeito remeterá à própria concepção de alma, ressaltando-se as particularidades no modo de conceber a alma.

Em Aristóteles, a noção de sujeito implica no conhecimento da alma enquanto princípio de unidade e de movimento, e pela qual as potências são atualizadas. Assim, as potências de nutrição, percepção sensorial e pensamento caracterizam os diversos níveis de seres vivos e, no caso do ser humano, a potência do pensamento é quem melhor o caracteriza. Além disso, a noção de sujeito, em Aristóteles pode, ainda, ser compreendida a partir da leitura lógico-metafísica, pela qual afirma-se que o sujeito é a substância a qual inerem os atributos.

A contribuição de Aristóteles para a discussão sobre o sujeito permanecerá ao longo de toda a Antiguidade Tardia e a Idade Média, assumindo diversas camadas interpretativas que culminarão num certo quiasma do agente pelo qual o princípio da denominação do sujeito pela ação é substituído pelo princípio da denominação do sujeito pelo conhecimento, tal como se observa no contexto da modernidade, ressaltando-se, porém, que tal conhecimento é de um tipo específico, a saber, o científico-racional, forjado nas concepções dos pensadores dos séculos XVI e XVII, como Descartes.

Assim, a noção de sujeito, constituída ao longo de toda a tradição ocidental, apresenta-se como resultado de amalgamada multiplicidade de interpretações e concepções que marcam sua realidade polissêmica a qual, a partir do século XVII, receberá outra concepção, designando sujeito como aquele que é capaz de certo tipo de conhecimento, a saber, o científico.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Categorias*. IN: _____. **Órganon**: *Categorias; Da interpretação; Analíticos Anteriores; Analíticos Posteriores; Tópicos; Refutações Sofísticas*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2ª edição. Bauru, SP: EDIPRO, 2010b.

_____. **Metafísica**. Tradução, textos adicionais e notas de Edição Bini. 2ª edição. São Paulo: EDIPRO, 2012.

_____. **Sobre a Alma**. Tradução de Ana Maria Lóio. Revisão científica de Tomás Calvo Martinez. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Imprensa Nacional-Casa Da Moeda: Lisboa, 2010a.

BERGE, Damião. **O logos heraclítico**: introdução ao estudo dos fragmentos. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969.

DESCARTES, René. **Discurso do Método. As Paixões da Alma. Meditações. Objeções e respostas**. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

FREDE, M. *Categories in Aristotle*. In: _____. **Essays in Ancient Philosophy**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

HUSSEY, Edward. Heráclito. In: LONG, A. A. **Primórdios da Filosofia Grega**. Tradução de Paulo Ferreira. (Col. Companions & Companions). Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2008.

IGLÉSIAS, M. Platão: A descoberta da alma. **Boletim do CPA**, Campinas, nº5/6, jan/dez, 1998, p. 13-60.

JAEGER, Werner. **Paideia**: a formação do homem grego. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LAKS, André. Alma, sensação e pensamento. In: LONG, A. A. **Primórdios da Filosofia Grega**. Tradução de Paulo Ferreira. (Col. Companions & Companions). Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2008.

LIBERA, Alain. **Arqueologia do Sujeito**: nascimento do sujeito. Tradução de Fátima Conceição Murad. São Paulo: Editora FAP-UNIFESP, 2013.

LIMA-VAZ, H.C. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1998.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. **Fragmentos, doxografia e comentários**. Seleção de Textos e supervisão: Prof. José Cavalcante de Souza. Dados biográficos. Remberto Francisco Kuhnen. Consultoria: José Américo Motta Pessanha. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

PLATÃO. **Diálogos**. Vol V: Fedro; Cartas; O Primeiro Alcibiades. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1975.

PLATÓN. **Diálogos I**: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hípias Menor, Hípias Mayor, Laques, Protágoras. Introducción general por Emilio Lledó Íñigo. Traducción y notas por J. Calongue Ruiz, Lledó Íñigo, E. Lledó Íñigo. Madrid: Editorial Gredos S.A., 1985.

PLATÓN. **Diálogos II**: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón Crátilo. Traducciones, introducciones y notas por J. Calongue Ruiz, E. Acosta Méndez, F.J. Olivieri, J. L. Calvo. Madrid: Editorial Gredos S.A., 1987.

PLATÓN. **Diálogos III**: Fedón, Banquete, Fedro. Traducciones, introducciones y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo. Madrid: Editorial Gredos S.A., 1988.

PLATÓN. **Diálogos VI**: Filebo, Timeo, Critias. Traducciones, introducciones y notas por María Ángeles Duran y Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos S.A., 1992.

POLANSKY, Ronald. **Aristotle's De Anima**. Cambridge University Press, 2007.

REALE, Giovanni. História da Filosofia antiga. II – Platão e Aristóteles. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

ZINGANO, Marco. As Categorias de Aristóteles e a doutrina dos traços do ser. **Revista Dois Pontos**, vol 10, nº 2. Curitiba, São Carlos: 2013, pp. 225-254.

Recebido em 09 de Setembro de 2018 — Aceito em 15 de Novembro de 2018.