

Iceland   
Liechtenstein  
Norway

**Active  
citizens** fund

 FUNDAÇÃO  
CALOUSTE GULBENKIAN

 FUNDAÇÃO  
BISSAYA BARRETO

Promotor  
  
Instituto Europeu de  
Ciência da Cultura  
P. Manuel Antunes

Partners  
  
EUROPEAN CULTURE  
WATERSHED TRUST



Apresentação

Equipa e Parceiros

Dicionários

Atividades

**Dignipédia Global**

# Dicionário Global

[ Em atualização ]

## O que procura?

# Sujeito, Filosofia(s) do [Dicionário Global]


1. A temática do *sujeito* é um tema imenso e a sua história assaz complexa. Foi desde há séculos apropriado e declinado de modos diferentes não só pela Filosofia, a Física, a Metafísica, a Lógica, mas também pela religião, o Direito, a Linguagem, a Literatura, a Antropologia, a Psicologia, a Cultura, enfim. É também, aliás, um tema objeto de debates fraturantes na nossa tardo-modernidade, erigida com a questão das identidades fragmentadas e das múltiplas pertenças. Significativamente, pelo menos até aos alvares da modernidade, no século XVI, o *sujeito* é um termo que não é utilizado para expressar o fundamento da subjetividade pessoal e espiritual do ser humano, mas antes o fundamento lógico, físico ou metafísico de uma “realidade real”, extramental. Dito isto, pouco mais se pode esperar aqui que algumas parcas generalizações. Exemplo superior de um estudo “arqueológico” (*arkhē* > *princípio*, foi uma das primeiras palavras da filosofia para designar “o que permanece sob a mudança”) desta demanda e trabalho de maior fôlego que nos é dado conhecer sobre a *inventio subjecti* – *invenção do sujeito*, investigação bem situada, delimitada e documentada, é a obra relativamente recente do pensador e medievalista francês Alain de Libera, publicada em três tomos, *Archéologie du Sujet*. I: *Naissance du Sujet*; II: *La Quête d’Identité*; III: *La Double Révolution*, 2007, 2008 e 2014, respetivamente. É um intento muito amplo que, entre outras coisas, visava também corrigir alguns dos supostos “equivocos” de outra obra famosa sobre o assunto, de Michel Foucault, *L’Herméneutique du Sujet. Cours au Collège de France*, 1981-1982 (2001).

2. O termo “sujeito” (em grego, *hypokheímenon*: aquilo que *está sob* ou é *lançado por debaixo de algo que nos aparece, suposto, realidade subjacente*, o que serve de base, de tema, de matéria; em latim: *subjectum, suppositum*, com a mesma aceção) é um nome comum relativamente tardio e que tenta dar nome ao indeterminado de *qualquer coisa* que estaria por debaixo, a *suportar* aquilo que aparece no cenário do mundo. Esta suspeita de que *tem de haver algo debaixo do que nos aparece aos sentidos* é muito estranha. Não sabemos bem quando é que a humanidade começou a dar ou a tentar dar nomes às coisas. Essa adveniência da humanidade à Palavra perde-se na noite do grito. Mas somos tentados a pensar que, *arqueologicamente*, a questão do “sujeito” começa propriamente por aí. Nomear o que aparece, como vemos em inúmeros mitos, neste sentido já muito tardios, é uma tarefa reservada aos deuses ou a Deus. E a outorga desse poder ontologizante e demiúrgico para outros seres, no caso também para os

humanos, foi sempre uma operação bastante melindrosa. Vemos, por exemplo, no mito babilónico da criação, *Enuma Ēlish*, que levar ao peito as placas onde estavam inscritos os nomes de todos os outros deuses era fruto de supremacia bélica e privilégio exclusivo do deus solar Marduk. Ou então, no polo oposto, vemos o modo pacífico e sumamente generoso como, no *Livro do Génesis*, Iahweh partilha sem inveja tal prerrogativa divina, associando Adão à Criação, outorgando-lhe justamente o poder de nomeação e identificação dos seres que, sucessivamente, são criados ao longo de sete dias. O ato de *dar nome* = *dar ser* conclui a obra da Criação, livrando os entes do vazio ou do caos ainda à espreita (*tohu wa-bohu*). Mas outorgar os nomes primeiros (Céu, Terra, Luz, etc.), incluindo o Homem (Adam, ser humano, homem e mulher), parece ter sido uma prerrogativa divina. E bastam estes dois exemplos para nos darmos conta de que a estabilidade ontológica que um nome confere a um determinado ente (perdoem-se-nos tantos termos anacrónicos logo de entrada) responde de algum modo ao desejo de encontrar uma identidade, uma estabilidade, um “sujeito” de atribuição.

3. Terão sido presumivelmente os egípcios, com as suas “teologias do nome”, os primeiros a tomar consciência explícita desta operação fundamental do espírito. De tal modo que a doação de nome próprio a cada um foi um processo complexo e bastante atribulado. Ter *nome próprio* parece que era, para os antigos egípcios, a única garantia de imortalidade, no além, como se pode ler nos hinos e cânticos do *Livro dos Mortos*. Mas ter um *nome próprio* era também fonte de dignidade e poder no aquém, poderíamos acrescentar. Por isso, só os *súbditos* que viviam na Casa Grande (que é o primeiro significado do termo “Faraó”) ou ao seu serviço é que tinham direito a nome próprio, ao qual correspondia em primeiro lugar uma função bem determinada. É esse cargo que demanda nome. Todos os demais *súbditos* sem funções específicas perdiam-se na identidade amorfa da multidão, na turbamulta, no anonimato de uma referência genérica à identidade de um progenitor ou ancestral comum. Só que ser *filho de alguém* ainda não é *ser propriamente alguém*, um ser com uma identidade própria. Tal assunção de identidade por remissão a um antepassado comum (ser *filho de...*) encontramos-la ainda bem presente nos clãs patriarcais no Antigo Testamento, especialmente, mas não exclusivamente, nos primeiros livros da Bíblia, a chamada *Torah* (os filhos de Abraão, os filhos de Isaac, os filhos de Jacob, etc.). A razão de o nome próprio, para os egípcios, garantir a imortalidade é compreensível: só quem tinha nome próprio podia ser chamado, identificado, pesado na balança, julgado e destinado ao seu lugar definitivo no além. Todos os outros seres *anónimos* (*súbditos*, mas não *sujeitos*) se perdiam no nada. Num determinado momento do antigo Egito, diz-se que terá havido uma espécie de movimento de reivindicação de nome próprio. O que é o mesmo que dizer: reivindicação popular de imortalidade para todos. Embora não pudesse ser atribuível a todos, sem mais, tal privilégio ou “hábito de ser alguém” (J. L. Borges), consta

que, para poderem outorgar às classes inferiores essa distinção, as classes superiores terão duplicado os seus nomes: um nome público, funcional, bem conhecido de todos; e



[Apresentação](#)

[Equipa e Parceiros](#)

[Dicionário Global](#)

[Dicionário Pedagógico](#)



[Atividades e Notícias](#)

[Kit de Divulgação](#)

**Fale connosco**

Contactos completos  
+351 969 977 702  
(chamada para a rede móvel nacional)  
dignipedia.global@gmail.com

**Acompanhe-nos**

**Newsletter**

Subscriba a nossa newsletter e mantenha-se a par de todas as novidades!

O seu endereço de email

Insira o seu nome

Aceito receber a newsletter da Dignipédia Global

**Subscrever**



DIGNIPEDIA GLOBAL © Todos os direitos reservados | [Termos e condições](#) | [Política de privacidade](#)

Mileto a afirmá-lo sob o nome de Água Primordial (*hýdor arkhaïon*), e Anaxímenes sob o nome de Ar (*aēr*), Anaximandro sob o nome de Ilimitado (*ápeiron*) e Heraclito sob o nome de ‘Fogo eterno e sempre vivo’ (*pūr aeízōon*). Já Parménides de Eleia, numa espécie de intuição intelectual que leva ao extremo o ressalto especulativo e a-sensorial já presente em Anaximandro, afirma a que só *o Ser é* e *o não ser não é* – presença e ausência-*presente* que, significativamente, nunca mais deixarão de andar de mãos dadas ao longo de toda a especulação ocidental sobre o Ser. Portanto, na aparência fugaz e cintilante de todos os entes, como que brilha e faísca o Ser, o fundo sem fundo que de imediato se *re-vela* e retira para o impensado *Abgrund*, segundo uma dialética

que culminará, contemporaneamente, entre outras, na reflexão heideggeriana sobre a diferença ontológica e a copertença entre o Ser e as suas aparências ônticas (*tâ dokūnta*). Mas esta reflexão, embora seja fundante, é uma temática algo desmesurada neste contexto. Refira-se, não obstante, que tanto no plano ontológico como lógico (e mesmo no dito plano ontoteológico, Ser=Deus=Eu) a questão de um *hypokeímenon* último acaba sempre por nos reconduzir de Xenófanes ou do Ser de Parménides à substância de Espinosa ou ao Espírito Absoluto de Hegel, mesmo se naquele as determinações do Ser eram *impassivelmente* divinas (imóvel, rotundo, eterno, verdadeiro, imutável, inabalável...) e nestes *divinamente* ativas. Será que “Deus”, afinal, é o *sujeito último de tudo*, como certos pan(en)teísmos místicos sugerem?

5. Platão, embora reconheça que para se poder salvar a *cidade* e justificar os *fenómenos* é preciso de algum modo “matar o pai” Parménides a este respeito (sem movimento não haveria *Paideia*), não deixa ainda assim de, na sua última obra, replicar a Protágoras e à sofística em geral (Crítias, Pródico, Górgias ...), reiterando justamente que só Deus, e não o homem, “é a medida de todas as coisas”. Mas aqui o divino é transcendente ao mundo e não “sujeito” universal. E segundo a tardia lição do *Timeu*, embora “Deus, Pai do Universo” seja bom, não seja invejoso, e por isso tenha querido que não ficassem no não-ser coisas boas (o que levou os Padres da Igreja, leitores do Génesis 1, 31, a rejubilar com esta *anima naturaliter christiana*), ainda assim, há uma região rebelde, resistente, uma *khōras*, *região de dissemelhança*, matriz indeterminada e impensável (*hýlē*, matéria) que parece ser, não a medida, mas o recetáculo universal das formas de todas as coisas. Compreende-se, assim, talvez, que no melhor discípulo de Platão, a “mente da Escola”, Aristóteles, a questão do *hypokeímenon* comece por ser um problema cosmológico e físico, embora de imediato também metafísico e lógico. E para abreviar, não obstante as dificuldades, é nestes termos (oscilando entre a la “subjectité et l’attributivisme”, como nota Libera) que a questão do “sujeito” se vai declinar até aos alvares da modernidade. Conforme Freitas (1992, 1337-1338), “em lógica, o sujeito refere-se e opõe-se a predicado ou a atributo: é aquilo de que se afirmam ou negam os atributos, do mesmo modo que o atributo é aquilo que se afirma ou nega do sujeito. Por outras palavras, em todo o juízo, em todo o pensamento, temos necessariamente duas ideias, não apenas em correlação, mas em dependência e subordinação. O sujeito exprime a ideia principal, aquilo que é posto em si e por si mesmo. O atributo ou predicado é posto no seguimento ou dependência lógica do sujeito. Em Metafísica, o sujeito tanto pode designar a matéria indeterminada como o ser determinado capaz de receber ulteriores e sucessivas determinações (cf. [Aristóteles,] *Física*, I, 2, 185a 32; [Aristóteles,] *Metafísica*, VII, 3, 1020a 1). Neste sentido, o sujeito designa o suporte, o substrato integral e relativamente permanente (substância) que relaciona e unifica as qualidades sensíveis que o dispersam pelo espaço e pelo tempo. Sob as qualidades e aquém das determinações

que suporta, a substância permanece. No fundo, mantém-se a mesma noção de sujeito lógico (*Categorias*, II) transposta apenas da ordem das ideias abstratas para a ordem das realidades concretas. Sob as múltiplas aparências, através das sucessivas mudanças e transformações, o sujeito, quer lógico quer ontológico – princípio de inteligibilidade e fundamento do ser –, designa o que verdadeiramente *há* ou *é*, o *invariante de uma presença*. Mas, neste rápido sobrevoo, omitimos deliberadamente um outro tipo “subjetividade” que se quereria rastrear no heraclítico “procurei-me a mim mesmo” (frg. 101: *edizēsáman emeōutón*) e na injunção délfica do “conhece-te a ti próprio” (*gnōthi seautón*; P. Courcelle faz-lhe o rastreio desde Sócrates até S. Bernardo de Claraval, passando pelo *nosce teipsum* de Agostinho). Mas, à luz das categorias gregas, tal “interioridade” não seria dita propriamente como “subjetividade”, mas antes como *cuidado de si*, *epiméleia eautoū*, *souci de soi*. E foi isso que Foucault ignorou na sua monumental *L’Herméneutique du Sujet*, nota Alain de Libera.

6. No âmbito do pensamento dos Padres da Igreja, note-se que a doutrina trinitária da confissão cristã, v.g. a partir da “gramática antropológica” constituída pelos livros IX a XV de *De Trinitate* de Santo Agostinho, não é – ao contrário do que se poderia pensar – um momento alto de afirmação da subjetividade própria da criatura humana. Pelo contrário, inviabiliza-a até. A interioridade agostiniana releva muito mais da doutrina joânica do mestre interior e do “conhece-te a ti próprio” da linhagem socrático-platónica e neoplatónica, do que das *Categorias* aristotélicas, obra que Agostinho leu e bem conhecia, mas considerava impróprias para pensar Deus e a vida interior (um acidente nunca *pode exceder os limites da inerência num sujeito*, mas a alma pode ir além de si mesma). Já as analogias trinitárias descobertas no espírito do homem confirmam a analogia da *dissimilis similitudo* – *semelhança dissemelhante* da personalidade e interioridade humanas, mas não da subjetividade da pessoa. Porquê? Porque da mesma maneira que, na Trindade, contra a heresia de Sabélio, não há uma “quaternidade” que subsuma as pessoas, isto é, uma “deidade substantiva” da qual as três pessoas – Pai, Filho e Espírito Santo – sejam modos, atributos, “máscaras” históricas, expressões temporais ou simples “rebentos”, etc., assim também não podemos nem devemos atribuir uma subjetividade ou “subjectividade” à alma que, à maneira de uma *res* ou substância, subsuma em si, como propriedades, a memória, a inteligência e a vontade. “A mente, o conhecimento e o amor não estão na alma *como se fosse num sujeito...*” / “Mens, notitia, amor non tamquam in subjecto...” (AGOSTINHO, *Trinitate*, IX, 4). A pericorese das Pessoas, na Trindade, e a do amor, do conhecimento e da volição na alma humana, implica que não pode haver *hypokeímenon* / *subjectum* nem em Deus nem na alma humana, dos quais, respetivamente, as Pessoas ou os estados psíquicos fossem acidentes também psíquicos. O amor e o conhecimento relevam da compenetração mútua própria da ordem espiritual. Como o sintetiza Libera de modo emblemático: “A

imanência psíquica não é a inerência física". As *personae* exprimem relações "dançantes" de copertença em deslocação, em reenvio recíproco (*ad invicem*), não momentos acidentais de uma identidade subjetivada à maneira das coisas. Em relação a esta tradição, a noção de *persona* proposta depois por Boécio – e que tão influente foi na Filosofia Medieval – representa a persistência do esquema lógico-metafísico aristotélico, de uma identidade forte, determinada pelo gênero próximo e diferença específica, de acordo com a *árvore porfiriana*: "persona est rationalis naturae individua substantia", ou seja, "a pessoa é uma substância individual de natureza racional" (*De Duabus Naturis et de Persona Christi*, III; retomada *ipsis verbis* por S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q.29, a.1). Esta definição boeciana, mais do que o dogma da *união hipostática* do Verbo com a humanidade contra o monofisismo de Êutiques, no Concílio de Calcedónia, em 451, pairará e pesará sobre o pensamento medieval posterior, mas não sem oposições fortes como, por exemplo, a do Mestre Eckhart (contra a tradição aristotélico-tomista), para o qual "homem nobre" é precisamente um "homem sem qualidades", isto é, um homem pobre, despojado de si, totalmente vazio (o Cristo da *kenōsis* > *esvaziamento*), um *nada*, e por isso livremente disponível para Deus. O "homem sem qualidades" não é um sujeito. A alma não é um sujeito" (LIBERA). O homem leva consigo uma sobre Capacidade (que Angelus Silesius, *Peregrino Querubínico* II, 44, depois chamará *sobreangelicidade*) em relação ao anjo: este está determinado pela sua *ordem*, aquele pode a livre vacuidade. A humildade verdadeira no homem consiste em rejeitar todos os intermediários. Entre as criaturas, só o homem é capaz de esvaziar, negar, de *anéantiser*. *O vazio livra, o livre esvazia*. No "homem nobre" a magnanimidade e a humildade coincidem, pois, como os raios no centro numa roda. E se se projetar uma esfera num plano, os polos e o centro não fazem senão *Um*. Para explicar esta analogia, teríamos de regredir às *Enéadas* de Plotino e aos neoplatónicos que lhe sucederam (Porfírio, Jâmblico, Damáscio, Diádoco, Pseudo-Dioniso, Eriúgena ...).

7. É muito comum dizer-se que a modernidade se constitui como uma viragem para a subjetividade. É muito defensável esta afirmação. Mas teremos de acrescentar que, ao contrário do que costuma acontecer – na História haver mais passos que saltos –, neste caso houve uma reviravolta no sentido do que, até aí, era considerado *sujeito* e *objeto*. Excederia totalmente as nossas possibilidades demonstrar, aqui, como é que as modernas afirmações do sujeito, quer como *Crença* (Lutero, Pascal...) quer como *Razão* (*res cogitans*, em Descartes; *sujet pensant*, em Malebranche; *Substantia – pensamento*, em Espinosa; *Ich denken*, em Kant) herdaram um amplo debate que se constitui progressivamente, desde a Idade Média tardia, à margem do intenso debate escolástico sobre "subjectité" física, metafísica e lógica que se intensificara com a redescoberta de Aristóteles, nos séculos XII e XIII, discussão na qual "o ser subjectivo – *esse subjective* – significa o ser que existe por si independentemente do pensamento. o ser realmente

presente nas coisas, enquanto o ser objectivo – *esse objective* – significa aquilo que subsiste apenas no pensamento com uma existência meramente ideal ou intencional” (FREITAS, 1992, col. 1338). A modernidade inverterá, como se disse, o sentido destas significações. O que até aí era *subjetivo* passa a *objetivo*, e vice-versa. Mas não sem que, já antes, tenha havido inflexões.

8. Entre outros, Pedro Abelardo parece-nos ser uma figura incontornável neste lento e progressivo processo de deslocação e alteração dos termos em jogo. Não só pelas suas reflexões sobre a linguagem, mas sobretudo pelo que o seu matrimónio, em segredo, com Heloísa representou. Em Abelardo comparece já uma intencionalidade subjetiva que culminará na modernidade, a da passagem da ideia de um *sujeito passivo* (cujo molde é o da inerência física e o da predicação lógica) para o sentido de *sujeito agente*, responsável e imputável pelos seus atos. É claro que em Abelardo, *logicamente*, os termos ainda são os da *logica vetus* boeciana. Mas o facto de, tanto Abelardo (na *História das Minhas Calamidades*) como Heloísa (nas *Cartas*) reivindicarem validade para o seu casamento, a partir da sinceridade dos corações, da reta intenção das vontades livres, mesmo faltando-lhe a condição jurídica da publicidade, implica algo de fundamental que, aliás, a prática pastoral da confissão (mesmo na forma objetiva e casuística dos *livros penitenciais*) desde sempre reconheceria: a imputabilidade ético-religiosa e jurídica. Ora, a responsabilidade pelos próprios atos será uma das dimensões fundamentais da subjetividade moderna. Mas, já nos séculos XIII e XIV, sobretudo pelo viés da escola e da sensibilidade franciscanas, para lá da dita especulação sobre o *subjectum* da *Física* e da *Metafísica* aristotélicas, começa a emergir um novo contexto social, político, económico e jurídico que reclama cada vez mais um *sujeito agente*, responsável pelos seus atos, cada vez menos *paciente* – liberto precisamente no ato de obedecer (ideia decisiva na *obediência* religiosa franciscana e na assunção da *fraternidade* como forma superior de relação). A tónica começa a ser posta na capacidade de a vontade agir livremente e com indiferença – a liberdade e a consciência do “eu” justificam tanto a legitimidade da pobreza absoluta como a da riqueza, tanto do *usus pauper* como do contrato a juros, *v.g.* em Jean Pierre Olivi.

9. Paulatinamente, assistimos a um deslocamento da reflexão sobre o *subjectum* para a esfera da capacidade antropológica, não só cognitiva, como simples intuição de si mesmo, como também volitiva, ideia que recupera inteiramente a linhagem da *interioridade* agostiniana acima referida (não confundível, como vimos, com *subjetividade* do *suppositum*). São muitas as passagens dessa intencionalidade interiorizante. Notamos apenas alguns trechos canónicos, a título meramente exemplificativo: “Não andes lá por fora; permanece em ti mesmo; no interior do homem habita a verdade” (*Noli foras ire: in teipsum redi: in interiore homine habitat veritas*)

(Santo Agostinho, *De Vera Religione*, 39, 72); “Mas tu eras mais interior do que o íntimo de mim mesmo e mais sublime do que o mais sublime de mim mesmo” (*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*); “E admoestado a voltar daí para mim mesmo, entrei no mais íntimo de mim...” (Santo Agostinho, *Confissões*, III, 6, 11; VII, 10, 16); “Todavia, quem duvida que vive, recorda, compreende, quer, pensa, conhece e julga? Pois que, se duvida, vive. Se duvida recorda a dúvida; se duvida, compreende que duvida; se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não deve assentir temerariamente. E ainda que duvide de todas as outras coisas, destas todas não pode duvidar. Porque senão existisse seria impossível a dúvida” (Santo Agostinho, *De Trinitate*, X, 10, 14); “Nestas verdades nenhum receio tenho dos argumentos dos académicos que dizem: que será se te enganares? Pois se me enganar, existo [*Si enim fallor sum*]. Quem não existe de modo nenhum se pode enganar” (Santo Agostinho, *Cidade de Deus*, XI, 26).

10. Podemos ver tal deslocamento no tardo-medieval também na capacidade que o homem tem de tomar iniciativa e de ser possuidor (*ter dominium et proprietatem*) em Jean Quidort de Paris, ou na faculdade que uma assembleia tem para legislar, em Marsílio de Pádua, e ainda na afirmação da liberdade humana como “ultima solitudo”, em Duns Escoto (*Ordinatio*, III, d.2, q.1, n.17). Do mesmo modo, o nominalismo de Guilherme de Ockham e sua particular atenção à singularidade concorrerão para esta inflexão de fundo em torno do que é a subjeti(vi)dade. O que teve importantes desfechos do ponto de vista político e eclesiológico. A par, de um ponto de vista filosófico e cultural, será importante referir também o protagonismo e a centralidade que o homem assume no Renascimento italiano. Recordemos apenas, também a título de exemplo, a *Oratio De Hominis Dignitate* (1486) de Pico Della Mirandola, onde o homem alcança uma *dignidade* extrema. A indeterminação do ser humano revela-se, aqui, ser uma indeterminação por excesso que o torna capaz de prolongar, em si e no mundo, a obra aberta da criação. O homem, assim, ao contrário da *natureza determinada* do anjo, é considerado um ser *determinante*. E nisto Pico retoma algumas das mais importantes linhagens da Antropologia medieval do *homo capax Dei* (v.g. linhagens agostiniana, da mística renana ...), ideia bem desenvolvida por Alain de Libera.

11. *Vinho novo em odres velhos*. Quer dizer, inversão do sentido dos termos, novas significações para designações antigas. Temos de alargar as categorias do velhinho *Vocabulaire Philosophique* de A. Lalande... Como se passa do *que*, o sujeito de inerência, ao *quem*, o sujeito da ação, fonte original de atos humanos? Correndo o risco de muita simplificação e de deixar na sombra tantas outras inflexões fundamentais (mas isso só um estudo de detalhe e de maior fôlego poderia determinar), tanto Lutero – com a afirmação “credo” – como Descartes – com a declaração “coqito” – são autores

decisivos da moderna viragem para a nova concepção de subjetividade: por um lado crente e por outro lado racional. Com eles, abrem-se duas das linhas maiores dessa novel subjetividade, desequilibrando o difícil continuamente intentado equilíbrio medieval entre Fé e Razão, pelo menos desde a obra *Utilitate Credendi* de Agostinho de Hipona. Lutero, lendo as *Confissões* do mestre na Graça, lendo, relendo e comentando as obras do Agostinho convertido (e a metafísica agostiniana “[d]a conversão curto-circuita a hierarquia” celeste e eclesiástica dionisianas, nota A. de Libera, na esteira de É. Gilson; porque entre a alma e Deus “nulla interposita natura est”), coloca no centro o ato pessoal de fé: “Credo.”, “Eu creio.”. A fé e o fiel são as derradeiras instâncias críticas da Tradição, das mediações simbólicas, configurando o espaço de receção de uma Palavra anterior (*scriptura*) que os antecedeu. A reclamação de Lutero coloca no centro um sujeito religioso, *protestante*, que já não carece *de jure* da mediação da Igreja visível, dos sacerdotes, dos confessores e dos sacramentos na sua relação com Deus, do mesmo modo ao que já se verificara com o *iluminado* ou a *iluminada* medieval (v.g. Marguerite Porète, queimada em 1310) contra as mediações hierárquicas objetivas, *políticas*, inspiradas no Pseudo-Dionísio. E, neste processo de afirmação da subjetividade crente, Lutero rejeita naturalmente a Razão escolástica e as suas argúcias terminológicas. No horizonte de uma consciência diretamente ligada a Deus, perfila-se a atitude fideísta qual *fil rouge* que percorrerá toda a modernidade até à contemporaneidade, v.g. ainda em K. Barth. Mas este processo não foi nada pacífico, como bem mostraram as guerras de religião, por um lado, e as *religiões da razão* (Espinosa, Kant...), por outro. Talvez por essa razão, como sublinha Paul Veyne, Foucault afirmasse que “a questão do sujeito, no séc. XVI, fez correr mais sangue que a luta de classes no séc. XIX”. É uma afirmação muito instigante. Mas a *inventio subjeti*, crítica compreensivelmente Libera, é muito anterior ao século XVI. O autor de *Archéologie du Sujet* está a lembrar-se do Mestre Eckhart e dos processos às Beguinhas e aos Begardos, aos Irmãos e Irmãs do Livre-Espírito, no século XIV, interrogando enfaticamente: “Que figuras da subjectividade aqui temos? Não é já a agitada ‘questão do sujeito’ no século XVI?” Naturalmente.

12. Idêntica viragem à Lutero, como se disse, mas de sinal diametralmente contrário, será a de Descartes, que começa por *decidir* duvidar (suspender a fé) até alcançar, pela radicalização dessa dúvida metódica, a clareza e a distinção do *cogito ergo sum*. Mas em Descartes há uma notável ambiguação terminológica: mantém a linguagem escolástica tradicional (III.ª *Meditação*), precisamente quando o sentido começa a ir na direção inversa, isto é, no sentido subjetivo pessoal do *subjectum*. O fundamento da consciência reflexa de si, o *cogito*, começa por ser lançado como *subjectum* na mesmíssima terminologia da escolástica, ou seja, como *res cogitans*, substância pensante. Não obstante esta “confusão”, é claríssimo que a ideia “de sujeito – substrato do enunciado – passa a sujeito – princípio e causa da enunciação” (FREITAS. 1992. 1338).

Ou seja, a noção de *subjectum* que, até esta altura, designava uma realidade como tal, independente do ato de pensamento (*esse subjective*), começará agora a designar a dimensão espiritual, consciente e livre do ser humano: *alguém* capaz de autodeterminar-se. “A capacidade de pensar é-lhe referida, não como simples atributo ou modo de uma substância, mas como Verbo ou actividade essencial com que inesgotavelmente se conjuga e exprime. [...] A partir do século XVII, e sem que perca o seu primitivo sentido lógico-metafísico, o sujeito adquire pouco a pouco o sentido predominante de foco ou centro de actividades, sobretudo da actividade cognitiva, passando assim da noção antiga de substância (*sub-sistência*) para a noção moderna de *ex-sistência*. A própria consciência, inicialmente concebida como qualidade do sujeito, com as novas formulações do problema da crítica do conhecimento, assume cada vez mais valor de actividade própria e essencial, acabando por se identificar com o próprio sujeito. Desde então, o sujeito é a consciência pensante, por oposição ao objecto, que é realidade em si das coisas independentemente do pensante que as pensa ou conhece. A acreditar em Eisler (*Handwörterbuch der Philosophie*, Berlim, 1913, p. 649 ss.), teria sido Leibniz quem primeiro reservou a designação de sujeito para o ser espiritual ou pensante, que é o homem<sup>[1]</sup>. E compreende-se. O sujeito-substância, concebido como princípio explicativo, como razão e sobretudo como o próprio ser do que é, acabaria por ser concebido como eminentemente activo e dotado de causalidade eficiente. O sujeito deixa de ser mero suporte inerte e indiferente, para ser a causa das suas propriedades e determinações” (FREITAS, 1992, 1339). É nisto que consiste propriamente a viragem para a subjetividade moderna onde o *ser sujeito* (*subsistentia*) coincide cada vez mais com a consciência reflexa de si próprio (*existentia*). A partir de Malebranche e de Leibniz, portanto, desenleia-se o que ainda era uma sobreposição terminológica algo imprecisa em Descartes. E o ideal de fundamentação deixa de vez a terminologia reificante (*res*, coisa) e volta-se agora para o espírito humano e suas capacidades, para os poderes da consciência. Alcançado o reino do puro pensamento humano com o *cogito ergo sum* (numa espécie de desafio explícito não só à tautologia sinaítica do “Ego sum qui sum” do Êxodo 3, 14, mas também às do *Ser* de Parménides e de Xenófanos de Cólofon e, de algum modo, ainda ao “Pensamento do pensamento” da *Metafísica*, livro XII), ao *eu penso*, à consciência de si, estava destinado, doravante, ser a expressão por excelência da subjetividade humana. Outra linhagem associada e assaz decisiva para compreender os complexos itinerários da moderna subjetividade e da dignidade humana, como já aludimos, diz respeito à emergência do direito natural e da dimensão ético-política, designadamente mediante as noções de responsabilidade jurídica e de *sujeito de imputação*. Neste âmbito, será decisiva a reflexão de John Locke, na esteira de Hugo Grotius e Samuel Pufendorf. A filosofia crítica de Kant recuperará esse sentido “jurídico” tanto na sua pretensão de legitimar *de jure* o conhecimento, na medida em que este deve ser possível a priori por um lado (na *Crítica da Razão Pura*) e por outro, na

que este deve ser possível *a priori*, por um lado (na *Crítica da Razão Pura*) e, por outro, na sua filosofia prática, de inquirir as condições de possibilidade da vontade boa, cuja expressão é o imperativo categórico, orientando-se definitivamente para a subjetividade transcendental: “O eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações” (*KrV*, B 132). Portanto, tanto no plano teórico como prático, reconhecer-se livremente imputável é dizer-se capaz de iniciativa e de introdução no mundo novas séries causais. O que constitui a fonte de *dignidade* do sujeito moral.

13. O idealismo alemão foi um dos momentos mais exaltantes de afirmação da subjetividade na modernidade. Mas não é já a subjetividade empírica e psicológica do empirismo inglês, nem a transcendental cartesiano-kantiana, mas antes a posição de uma Subjetividade Absoluta, como quer Hegel, na esteira de Fichte e Schelling. No seu processo de manifestação, o Espírito Absoluto é, e deve ser, reconhecimento como tal, o Sujeito da História, assumindo e superando por etapas as subjetividades humanas singulares, dada a parcialidade destas. Isto que é notório no Hegel da maturidade e do Sistema, na *Fenomenologia do Espírito* ou na *Ciência da Lógica*, comparecia já de algum modo nos textos do jovem Hegel, por exemplo, quando refere a necessidade de subjetivar tudo o que de objetivo existia na religião judaica e, ainda, na religião cristã (que era a religião por excelência da subjetividade), no sentido em que Jesus de Nazaré a anunciou e exemplificou. O espírito do tempo de finais do século XVIII ia assim no sentido de uma apropriação subjetiva de tudo o que era dinamismo de *objetivação súbdita*. Exemplo maior disso mesmo constata-se na coeva Revolução Francesa, mormente na Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 26 de agosto de 1789, que foi a expressão por excelência de tal *Zeitgeist*, estatuinto a quebra de seculares laços de sujeição e propriedade, libertando os indivíduos da sua condição de *súbditos, subditī, sujeitos subjugados e submissos*, e constituindo-os agora como *hommes et citoyens*, homens livres e emancipados, capazes de direitos e de deveres. Neste processo, a consciência subjetiva toma posse de si como consciência objetiva, coletiva, social e histórica, orientação que, no século seguinte, estará também no centro da análise marxista, declarando a consciência de classe como o resultado e o produto das condições materiais e formas de produção em que se desenrola a vida humana no tempo. No polo oposto deste exame libertador, escutemos a voz reativa de Joseph de Maistre, em *Considérations sur la France*: “Não há *homem* nenhum neste mundo. Vi, ao longo da minha vida, franceses, italianos, russos, etc.; sei, aliás, graças a Montesquieu, *que podemos ser persas*: mas quanto ao homem, declaro nunca o ter encontrado na vida; se existe ignoro-o” (MAISTRE, 1829, 94). Digamos ainda que para o rastreamento do *sujeito moderno*, o que só pode ser feito mediante variações, é também pertinente fazer aqui alguma referência ou paralelo com as literaturas emergente nos séculos XVI a XVIII: a esta nova noção de subjetividade como espaço de representação (agora também *religiosa*) não será totalmente alheio o facto de, no mesmo tempo, ter nascido o teatro

política) não será totalmente alheio o facto de, ao mesmo tempo, ter nascido o teatro moderno (mestre Gil Vicente, Cervantes, Shakespeare, Calderón de la Barca ...), quer como género literário magnífico, quer como sala de espetáculo onde aquele é levado à cena (*Globe Theatre*, 1599), espaços nos quais se encenam, *ad extra*, a miríade de possibilidades de manifestações do “eu”, *ad intra*, até à quase exaustão do anonimato, de um *nescioquid*, que é ao mesmo tempo *tudo de todas as maneiras*? Saberemos nós *quem foi Shakespeare*, pergunta-se Borges?! O nosso “eu” não é, de certo modo, um grande e imenso teatro de espelhos e imagens a lembrar os “vastos palácios da memória” de Santo Agostinho? Tal ideia de que o “eu” é espaço onde se refletem e cruzam todas as coisas do universo encontrou eco fértil no idealismo e no Romantismo alemães, bem assim na designada *estética do génio* como sujeito único capaz de captar e dar corpo, no espaço e no tempo, aos superiores desígnios do Espírito.

14. Mas talvez não devamos falar de “subjetividade moderna”, senão como aproximação bastante grosseira. A modernidade diz-se de uma miríade de apropriações nela própria implicadas. Foucault, *v.g.*, na esteira da desconstrução de Nietzsche, refere-se à “invenção do sujeito moderno” (além de outras “superstições”, como “a alma” e “o homem”), alertando-nos para o facto de a moderna constituição das ciências humanas ter alterado a própria subjetividade humana, na medida em que a tomou como objeto de estudo e de conhecimento. Ou seja, encontramos na história sempre contínuas deslocações daquilo que se tem por subjetividade humana, porque na verdade os homens como tal desde sempre se constroem. E o modo como aquela se foi constituindo deu lugar às suas figurações sucessivas. Tal constitui um processo infundo de formação e de transformação do sujeito em relação a si próprio e às suas práticas de saber e de poder. Daí o reconhecimento de que a antiga *epiméleia eautoū* faz parte da arqueologia profunda da subjetividade ocidental. Mas há um momento de rutura, no qual se suprime de vez não só o sujeito moderno, mas todos os *sujeitos*. Qual é a suspeita lançada por Nietzsche, no prefácio a *Para Além do Bem e do Mal*, em 1885, e depois em *A Genealogia de Moral*, dois anos depois? A de que o *subjekt* não passa de um hábito gramatical, da crença num jogo de palavras, de uma rotina moralista abusiva e hipostasiante. No § 484 de *Fragmentos Póstumos. Vontade de Poder*, afirma Nietzsche: “*Há pensamento*: segue-se, pois, que há algo pensante a partir de onde se desenrola a argumentação de Descartes. Mas isto consiste em começar por colocar como ‘verdadeiro *a priori*’ a nossa crença no conceito de substância: que, quando há pensamento deve ser dada qualquer coisa que pensa, o que é muito simplesmente uma formulação do nosso *hábito gramatical*, que põe um agente para todo o acto”. O mesmo aconteceu com a palavra “Deus”. Mas se “Deus morreu”, também o homem, o sujeito e todas as demais substantivações morreram da mesma doença. Eram apenas palavras mortas de uma mesma gramática que se ataviava pomposamente com o “Nada”:

essencia ao niilismo. Não seria, porém, apenas um problema gramatical, mas também genealógico e cultural, isto é, moral no seu fundamento. Nietzsche seria assim aquele que veio dar a machadada final num processo alternado já de exaltação já de erosão do sujeito moderno. A cada “trono” conquistado correspondeu de imediato um “destronamento”. Com efeito, como alguns observaram, o processo de afirmação do sujeito na modernidade foi, desde o princípio, acompanhado de imediatas e sucessivas perdas de centralidade: desde logo, a perda do centro terreno mediante a teoria heliocêntrica de Copérnico e de Galileu. E se se torna depois centro-sujeito constituinte do “objeto” mediante as formas *a priori* da sensibilidade e as categorias puras do entendimento (tal o sentido da “revolução copernicana” operada por Kant), é porque já perdera de vez a primazia do ponto de vista cosmológico. Seguidamente, com Darwin deixará de ser espécie eterna, criada por Deus, Rei da criação, para passar a ser apenas mais um “macaco nu” fruto da evolução biológica, da *struggle for live*. Com Durkheim e a Sociologia passa a ser encarado mais como produto social construído que como sujeito construtor da sociedade e, finalmente, com Marx, Nietzsche e Freud, os insignes “mestres da suspeita” no juízo de Paul Ricoeur, o *sujeito moderno* levará os decisivos golpes da sua destituição do trono: de “cogito exalté”, eis que resta agora sujeito destronado, ferido, estilhaçado, deitado por terra – “cogito brisé”, na sugestiva expressão do autor de *Soi-même comme un Autre*, no *Préface* desta obra (RICOEUR, 1990, 15-27).

15. Curiosamente, no título da obra de Ricoeur, por contraposição com o que visa a sua reabilitação, ainda ecoa um dos mais radicais ataques à primazia do sujeito moderno, provindos agora do domínio da Literatura. No dia 13 de maio de 1871, Arthur Rimbaud escreve a G. Izambard, revelando-lhe as suas excogitações: “Je est un autre”, o “Eu é um outro”. Eis que em Rimbaud o *Je* poético explode em muitos, tornou-se *legião*. Esta intuição invade os escritos do poeta nos dias seguintes. Não só, pois, “Deus morreu” – e o sujeito com ele, como, logo a seguir, anunciaria Nietzsche –, mas também o autor morreu, se despedaçou contra os substantivos e os nomes próprios – ideia que percorrerá muita da literatura e das filosofias do século XX: “O eu deixa de ser ele próprio. Mais precisamente, já não é ele próprio para si próprio, já não é suscetível de integração. Rimbaud desconstrói a primeira pessoa do singular de todos os verbos; subverte a familiaridade clássica do “eu”. Tal “decomposição [...] introduz no navio destroçado do eu não somente o ‘outro’, a contrapersonalidade do dualismo gnóstico e maniqueísta, mas uma pluralidade ilimitada. [...] Rimbaud coloca no coração doravante vazio da consciência as imagens fragmentárias de ‘eus’ outros e momentâneos. E fá-lo de modo e num contexto tais que se toma quase inevitável a intuição de que esses outros-próprios não constituem uma alteridade neutra ou paralela, mas uma antimatéria paródica, niilista, radicalmente subversora da ordem e da criação” (STEINER, 1995, 94-95). É na senda deste “pluralismo anárquico” e à sombra das “rebeliões tenebrosas da

consciência dividida” de Arthur Rimbaud que escreverão autores(?) como James Joyce (o *Ulisses*, 1921; ou o impronunciável *Finnegans Wake*, 1939), Samuel Beckett – o seu “teatro do absurdo” é uma das mais notáveis encenações da perda total de sentido da identidade e de propósito da realidade, culminando num ensaio de pesadelo: *C Inominável*, 1949 – ou ainda Robert Musil, em *O Homem sem Qualidades* (1943), entre outros escritores que poderiam ser aqui invocados a propósito da abolição do autor, da morte do sujeito e da desconstrução do *cogito*. Em Rimbaud, Baudelaire, Mallarmé, etc., desarticularam-se os nomes, subverteu-se a gramática, quebrou-se definitivamente o pacto entre Palavra e Mundo. Deste modo, certas orientações literárias, epistemológicas, filosóficas, psicológicas, etc., aprofundando linhagens que vão de “Nietzsche a Lacan e a Foucault, proclamam a vacuidade do sujeito. O eu, considerado uma ficção ao serviço das pretensões atávicas e das práticas de poder do chamado humanismo clássico, é alvo de dissolução” (STEINER, 1995, 178). Compreende-se bem, portanto, que também Wittgenstein (*Carnets*, 1914-1916; *Tractatus*, 5.633) se interrogue se “o sujeito não será uma superstição” linguística. E que outros desconstrucionistas especulem, depois, sobre o *grau zero* da escrita e do autor. E outros ainda se fixem na *estrutura* e não no sujeito.

16. “O que caracteriza o projeto da modernidade na sua originalidade é a ambição de fundação última do ‘eu penso’. Tal ambição encontra-se já em Descartes, mas é radicalizada nos filósofos cartesianos (Malebranche, Spinoza, Leibniz), depois no idealismo alemão (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) até ao fundador da Fenomenologia, Edmund Husserl (o das *Meditações Cartesianas*)”, afirma A. de Libera. É uma longa ponte que é aqui desenhada e lançada, da qual procuramos evidenciar apenas alguns arcos. E cumpre-nos, de modo ainda mais sucinto, delinear alguns percursos que arrancam da Fenomenologia husserliana. Antes de mais, devemos dizer que Husserl (1859-1938) foi um dos filósofos contemporâneos que mais radicalmente procurou salvar e afirmar o sujeito cognoscente e a subjetividade que encontrara em Descartes o seu momento fundacional. Contra o psicologismo empirista, para o qual o sujeito não passava de uma coleção de hábitos e de associações discretas, Husserl visou remontar ao *eu puro*, à consciência transcendental constituinte e radical doadora de sentido. Tal intento encontrou nas *Meditações Cartesianas*, especialmente na 5.ª Meditação, uma demonstração exemplar quando, para evitar o solipsismo, reconheceu a subjetividade transcendental como intersubjetividade. Isto é, o *outro* é sempre um *outro eu*; na realidade, *somos-uns-com-os-outros*. E pretende Husserl que o caminho futuro da Fenomenologia deverá passar pelo aprofundamento desta vida transcendental da consciência. “Noli foras ire...” é o repto final. Não é possível apresentar aqui as muitas vozes que prosseguiram ou transgrediram os muros da “escola fenomenológica” e da sua metodologia. Mesmo assim, entre tantas vozes que se levantam (como não referir Merleau-Ponty? Ou Jean Luc-Marion? Ou Jean-Louis Chrétien?), refiramos a recente

*inversão da fenomenologia* levada a cabo por Michel Henry, e a remissão para *subjetividade radical da Vida* na provação imanente de si própria. Mas já em vida de Husserl, Heidegger critica o mestre por, pretensamente, se ter virado de tal modo para o poder constituinte da subjetividade pura, que o mundo ficou capturado dentro da consciência *como se estivesse contido dentro dela como numa caixa*. É o oposto disso que visa o projeto de ontologia fenomenológica de Heidegger. Mas alguns, como Lévinas, criticarão esta recuperação ontológica do *in-der-Welt-Sein*, do *ser-no-mundo*, porque ela abre *aí* para a dissolução dos sujeitos humanos, a indiferenciação das subjetividades em presença. O *Dasein*, com efeito, não é *subjekt*, não é sujeito humano, insurge-se Heidegger, na *Carta sobre o Humanismo* (1946) contra a leitura existencialista que Jean Beaufret fizera de *Sein und Zeit* (1927). Não obstante, tal “novo humanismo”, no âmbito de uma ontologia fundamental para a qual a essência do homem consistiria numa *abertura para a Verdade do ser*, é um humanismo que, na “clareira” dos *Läger*, não reconhece nem distingue as vítimas dos carrascos. *Aconteceu-lhes*, a uns e a outros, *ser assim*. Destinação do ser. *Cinzas e fumo a sair de chaminés*. Não há dissimetria ética, não há que pedir responsabilidades. Nos *Läger* não há “porquês” nem nenhuma Voz a perguntar “Onde está o teu irmão?” Nem perdão, afinal. Tal é a crítica feroz de Lévinas à ontologia fundamental (totalitária?), isto é, à “filosofia primeira” de Heidegger. Para Lévinas, ao invés, a filosofia primeira tem de ser a Ética do cuidado das *figuras da fragilidade*, das subjetividades feridas, dos *rostos da dor*, nomeadamente os do órfão, da viúva, do estrangeiro. A que podemos acrescentar hoje os rostos dos refugiados, dos migrantes, dos *sujeitos* ao rapto, dos deslocados, das vítimas de todo o tipo de violência, dos soldados à força nos campos de batalha... Os *rostos* deles – e todos os rostos – são a epifania do infinito no mundo e uma permanente injunção a clamar: “Não matarás!” E são também o enigma de um *grande Silêncio* maior que todos os deuses.

17. Sempre em debate com todas as filosofias da subjetividade, quer as que exaltaram o *cogito* moderno quer as que o feriram, negaram e liquidaram, o pensamento filosófico de Paul Ricoeur, já desde os textos sobre Karl Jaspers e Gabriel Marcel, ou desde o primeiro tomo de *Philosophie de la Volonté* (1949) até às suas últimas obras (*Percursos de Reconhecimento*, 2004; *Vivo até à Morte*, 2005), pode dizer-se que constitui uma das mais robustas tentativas no sentido de recuperar o sujeito e a subjetividade dos ataques de que tinha sido alvo. Herdeiro da Fenomenologia e da Hermenêutica, Ricoeur colhe delas quer o sentido rigoroso da descrição de todo os fenómenos quer uma particular atenção aos modos – míticos, simbólicos, religiosos, literários, filosóficos, científicos, políticos, jurídicos, linguísticos, sociais, culturais ... – pelos quais a experiência da consciência humana se constituiu ao longo tempo, na sua integralidade. Não é aqui lugar para rastrear o percurso filosófico de Paul Ricoeur. Mas entre muitos textos que poderemos invocar de modo a reclamar para Ricoeur um dos lugares cimeiros do

pensamento contemporâneo no que se refere ao resgate do sujeito é, como já foi dito, a obra *Soi-même comme un Autre* (1990). O prefácio é todo o programa de revisitação compreensiva da subjetividade moderna, desde a sua exaltação cartesiana à sua vulneração e humilhação nietzscheanas, *desviando-nos* (este *détour* é essencial na filosofia de Ricoeur) para o horizonte de uma hermenêutica mais rica, mediada e alargada da subjetividade, na qual se impõe desde logo uma distinção arquitetónica fundamental: as formas de identidade-*idem* (isto é, da nossa identidade à *maneira das coisas*) e da identidade-*ipse*, ou ipseidade, ou seja, a identidade reflexiva de uma consciência que se apropria de si mesma, através de mediações, na duração. Nos primeiros três estudos de *Soi-même...*, o debate é com a filosofia analítica da linguagem – quer semântica quer pragmática –, à qual Ricoeur critica o esquecimento e a ocultação do “*Qui?*” da ação (o autor), pelo “*Quoi?*” e pelo “*Porquoi?*” de ordem estritamente causal (colocando assim a ação humana no horizonte neutro do “*há fala*”, ou do “*algo que acontece*”). A filosofia analítica visada por Ricoeur (Davidson, Strawson) promove a confusão entre a mesmidade e ipseidade e faz-nos pensar que nela revive, de certo modo, a linguagem antiga e medieval sobre o *subjectum*, isto é, o sujeito de inerência e o de atribuição. O *Soi*, o si, o sujeito não passa aqui de um “facto suplementar”. Mas é nos três estudos seguintes (4.º, *Da ação ao agente*; 5.º, *A identidade pessoal e a identidade narrativa*; 6.º, *O si e a identidade narrativa*) que Ricoeur lança as teses principais da sua filosofia da ação. Em primeiro lugar, que não é possível falar dela como se tratasse de *algo que acontece* como qualquer outro processo intramundano (nós não pensamos ou agimos como se diria “está a chover”, “troveja”, que são proposições sem sujeito), mas toda a reflexão e ação humanas requerem um agente capaz, um *quem* (*Qui?*) com poderes. Chegamos aqui à noção central de Ricoeur: uma hermenêutica da subjetividade é uma interpretação de *l’homme capable*, do *Je Peux*, do homem capaz, capacitado. E *capaz* de quê? Antes de mais, *capaz* de falar na primeira pessoa (*Qui parle? Je parle!*), de ter voz própria não dissolúvel numa linguagem na 3.ª pessoa (ideia muito importante para se indagar, hoje, sobre se e que “subjetividade” haverá por detrás de um *Chat gpt*; apenas as dos seus criadores e programadores? Ricoeur não hesitaria). Depois, *capaz* de agir (*Qui agit? Je agis!*) e responder pelas suas ações. Emerge aqui como central a noção de imputabilidade. No quinto e sexto estudos (que visam responder à pergunta “*Qui se raconte?*”, interrogação que já vinha da obra *Tempo e Narrativa*) estabelece-se que a identidade pessoal é uma *identidade narrativa*, contada, significada e ressignificada, que conjuga no mesmo lance a identidade-*idem* pela qual o nosso corpo permanece no tempo e no mundo à maneira das coisas, e a identidade-*ipse* de *alguém* que *capaz* de falar na 1.ª pessoa, de se adscrever ações e de assumir responsabilidades, que revela constância no carácter, e que é capaz de ser fiel e manter as suas promessas. É por estas linhagens maiores que passa a recuperação ricoeuriana da subjetividade e da dignidade da existência humana.

18. A reflexão filosófica de Paul Ricoeur abre-nos um larguíssimo espectro para pensar hoje o lugar da subjetividade e do sujeito humano, em todas as suas mediações, para lá de exaltações e humilhações. Se formos fiéis ao *détour* filosófico que ele recomenda, nada há na obra humana que não possa ser filosoficamente pensado, porque a filosofia emerge sempre a partir da não-filosofia. E assim seríamos levados a realizar um longo percurso por todas expressões da cultura contemporânea, na qual a questão da(s) identidade(s) do sujeito e as expressões da subjetividade estão no centro do debate e das práticas. Para dar apenas um exemplo elucidativo: toda a filmografia de David Cronenberg tem como núcleo a pergunta “O que é ser humano?”, e as possibilidades de, tecnologicamente, se poder (dever?) ir além desta subjetividade histórica e linguisticamente construída. É toda a vaga do atual debate em torno do pós-humano (a-subjetivo?) que entra por aqui (cf. M. Perniola). Veja-se também a este propósito o recente filme de Julia Ducournau, *Titane* (2021), e as discussões que o mesmo gerou, v.g. nas redes sociais (não são estas um dos melhores *topoi* para pensar hoje as subjetividades *deslocadas*, narcisicamente *ex-tendidas*, *exauridas*, demandando reconhecimento?). Teríamos também de refletir seriamente nos debates que reivindicam tanto para a Natureza como para os animais a categoria de sujeitos de direito. Outrossim, no cerne das aceras discussões em torno das teorias de género, transgénero e interseccionalidades, nos feminismos, nas teorias críticas da raça em contexto de pós-(des)colonização, nas “epistemologias do ponto de vista”, etc., deparamos quase sempre com problemas em torno do sujeito e das subjetividades envolvidas (cf. J.-F. BRAUNSTEIN, 2023). Enfim, *ars longa, vita brevis*, como reza o adágio.

19. “25-4-1930. Suponhamos que vejo diante de nós uma mulher de modos masculinos. Um ente humano vulgar dirá dela. ‘Aquela mulher parece um rapaz’. Um outro ente humano vulgar, já mais próximo da consciência de que falar é dizer, dirá dela ‘Aquela mulher é um rapaz’. Outro ainda, igualmente consciente dos deveres da expressão, mas mais animado do afecto pela concisão, que é a luxúria do pensamento, dirá dela, ‘Aquele rapaz’. Eu direi, ‘Aquela rapaz’, violando a mais elementar das regras da gramática, que manda que haja concordância de género, como de número, entre a voz substantiva e a adjectiva. E terei dito bem; terei falado em absoluto, fotograficamente, fora da chateza, da norma, e da quotidianidade. Não terei falado: terei dito. § A gramática, definindo o uso, faz divisões legítimas e falsas. Divide, por exemplo, os verbos em transitivos e intransitivos; porém, o homem de saber dizer tem muitas vezes que converter um verbo transitivo em intransitivo para fotografar o que sente, e não para, como o comum dos animais homens, o ver às escuras. Se quiser dizer que existo, direi “Sou”. Se quiser dizer que existo como alma separada, direi “Sou eu”. Mas se quiser dizer que existo com entidade que a si mesmo se dirige e forma, que exerce junto de si mesma a função

divina de se criar, como hei-de empregar o verbo 'ser' senão convertendo-o subitamente em transitivo? E então, triunfalmente, antigramaticalmente supremo, direi 'Sou-me'. Terei dito uma filosofia em duas palavras pequenas. Que preferível não é isto a não dizer nada em quarenta frases? Que mais se pode exigir da filosofia e da dicção? § Obedeça à gramática quem não sabe pensar o que sente" (SOARES[PESSOA], 1991, 95-96).

[1] Para Alain de Libera, só com Charles de Villers (1765-1815) é que o "sujeito moderno", propriamente dito, entra na filosofia francófona, ao afirmar que o "*sujeito* é a pessoa que conhece". Mas é evidente que o *cogito, ergo sum* cartesiano é o horizonte habilitante desta expressão.

## Bibliografia

BRAUNSTEIN, J.-F. (2023). *A Religião Woke*. Lisboa: Guerra&Paz.

FOUCAULT, M. (2001). *L'Herméneutique du Sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*. Paris: Gallimard/Seuil.

FREITAS, M. C. (1992). "Sujeito". In *Logos*. (cols. 1337-1338). (vol. IV).

LIBERA, A. (2007). *Archéologie du Sujet. Naissance du Sujet*. (vol. I). Paris: Vrin.

LIBERA, A. (2008). *Archéologie du Sujet. La Quête d'Identité*. (vol. II). Paris: Vrin.

LIBERA, A. (2014). *Archéologie du Sujet. La Double Révolution*. (vol. III). Paris: Vrin.

MAISTRE, J. de (1829). *Considérations sur la France*. Paris: Russand.

PIRES, C. (1992). "Substância". In *Logos*. (cols. 1330-1333). (vol. IV).

RICOEUR, P. (1990). *Soi-même comme un Autre*. Paris: Seuil.

SOARES, B. [PESSOA, F.] (1991). *Livro do Desassossego*. (vol. II). Lisboa: Editorial Presença.

STEINER, G. (1995). *Presenças Reais*. Lisboa: Presença.

Autor: José Maria Silva Rosa

Autor: [dgpd\\_adm](#)

**Dignipédia Global**

## **Dicionário Global**

[ir para listagem](#)

**Direitos Humanos**

## **Dicionário Pedagógico**

[ir para listagem](#)

**Dignipédia Global**

## **Atividades e Notícias**

[ir para listagem](#)