

## UMA HIPÓTESE MATERIALISTA PARA COLOCAR O PROBLEMA: O QUE É O SUJEITO?

### A MATERIALIST HYPOTHESIS TO POSE THE PROBLEM OF SUBJECT

Paulo Henrique Flores Cople<sup>1</sup>

<https://orcid.org/0000-0001-8694-9468>

**Resumo:** Este artigo apresenta uma hipótese materialista para a análise do conceito de sujeito. O conceito de sujeito tem sido objeto de vários tipos de crítica, mas afirmamos que elas foram feitas com frequência de ponto de vista exclusivamente conceitual. Propomos que o sujeito só possa ser corretamente analisado quando relacionado às práticas sociais que lhe fornecem seus pressupostos materiais e sua estrutura histórica. Procuramos também apresentar uma breve análise da história dos antecedentes conceituais do sujeito, afirmando que o sujeito constitui um conceito historicamente específico. O sujeito não nomeia um indivíduo determinado ou uma *pessoa*, mas uma *atividade indeterminada e formalmente abstrata*, e é apresentado como tal na primeira *Crítica* de Kant. Assim, ele só pode ser entendido corretamente quando vinculado às relações sociais modernas ou às relações de produção capitalistas que constituem o produtor coletivo como uma força de trabalho realmente abstrata e puramente subjetiva, separada de suas condições imediatas e objetivas de produção.

**Palavras Chaves:** Sujeito, Materialismo, Filosofia

**Abstract:** This article presents a materialist hypothesis of the analysis of the concept of subject. The concept of subject has been the object of various kinds of critique, but we maintain that they've been made often in an purely conceptual standpoint. We propose that the subject may only be correctly analyzed when related to the social practices that provide it with it's material presuppositions and it's historical framework. We try also to present a brief analysis of the history of the subject's conceptual precedents, affirming that the subject constitutes a historically specific concept. The subject does not name a determinate individual or a *person*, but and *indeterminate and formally abstract activity*, and is presented as such in Kant's first *Critique*. Thus it may it could only be correctly understood in relation to the modern social relations or capitalistic relations of production that constitutes the collective producer as a really abstract and purely subjective workforce, separated of it's immediate objective conditions of production.

**Keywords:** Subject, Materialism, Philosophy

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia, PUC-Rio, Rio de Janeiro, Brasil. [phcople@gmail.com](mailto:phcople@gmail.com)

O conceito de sujeito não pode deixar de se impor de maneira ambígua, ao mesmo tempo como o núcleo geral de toda a filosofia moderna e como um de seus pontos cegos, em certo sentido como um impensado cuja não-elaboração é condição do pensamento, pelo menos desde o fim do século XVIII. Sua análise mostra que ele é uma coisa muito intrincada, cheia de sutilezas metafísicas e de manhas teológicas. Não espanta que tudo se passe assim, uma vez que é a invenção do sujeito que inaugura todo um novo campo de problemas que define precisamente o pensamento do que apontamos como o período da modernidade. E isso, ao menos, se entendemos que o que constitui essencialmente o imaginário conceitual da modernidade é o modo pelo qual um indivíduo determinado, o homem, é “concebido e afirmado como *fonte* de suas representações e de seus atos, como seu fundamento (*subjectum*, sujeito), ou ainda como seu autor” (RENAULT, 1995, p.6)<sup>2</sup>, isto é, como um indivíduo que, fundado em si mesmo e encontrando em si o sentido de sua existência, é o fator constituinte do sentido da existência de tudo aquilo que, nele, chega a tomar o lugar de uma representação ou ação – o sujeito é o homem na medida em que é o autor constituinte de todo conhecimento e de toda a ação prática. Se a colocação precisa do sujeito como problema, se a elaboração rigorosa de uma teoria geral do sujeito, só se torna urgente e necessária quando a crise desse mesmo imaginário conceitual se generaliza, isso também não deve espantar: seria preciso que o sujeito e, com ele, todo o sistema que sustenta, fossem deslocados de sua posição central por forças exteriores para que se pudesse fazer dele o termo de uma pesquisa, de modo que o sujeito só pode ser colocado como problema no momento em que seus pressupostos históricos, até então assumidos como coordenadas gerais em que se colocava todo o pensamento, entram em crise. Sem as circunstâncias dessa crise a construção de uma teoria explicativa talvez não fosse possível, e todas as elaborações anteriores em torno do sujeito

---

<sup>2</sup> Remetemos aqui à classificação Michel Foucault relativa às formações epistêmicas: se o século XVII faz corpo com o XVI em uma idade clássica da representação, é só o fim do século XVIII que nos transfere para a modernidade. Cf. Foucault, 1976, p. 398. Se essa classificação tem o limite de ser menos difundida e não responder exatamente a critérios históricos e cronológicos gerais (a periodização padrão da modernidade como um período iniciado no século XVI), ela tem um uso importante, mas pouco notado, no que diz respeito à classificação das formas de pensamento já que as faz remeter a campos definidos por critérios internos. É verdade que a relação entre diferentes campos epistêmicos não corresponde exatamente a diferentes modos de produção social nem a formações ideológicas bem definidas. Em todo caso, a classificação que assumiremos daqui em diante será a de que no nível das grandes formações ideológicas, a “modernidade” tal como assumida em nosso trabalho, girando em torno do bloco conceitual do sujeito, foi uma das formações dominantes nas sociedades modernas, se vinculando a uma determinada fase de seu desenvolvimento (e isso mesmo que muitas de suas condições materiais ou das práticas que exprime já estejam dadas em uma fase anterior das mesmas sociedades modernas que a produziram). Ele está conectada a uma forma madura do desenvolvimento das sociedades modernas, e não pode ser confundida com o “período clássico” que assumia o papel de formação ideológica dominante nos séculos XVI, XVII e na primeira metade do XVIII.

tendiam a se reduzir a descrições que assumiam como dado aquilo que deveriam explicar, tomando o sujeito – seja em sua denúncia, seja em sua glorificação – como uma simples idealidade e bloqueando toda investigação sobre sua constituição.

Se o pensamento moderno, ao menos em sua linhagem dominante, se constrói sempre como reflexão do (e sobre o) sujeito, todas as tentativas para pensa-lo em seu interior deverão colocar a questão nos termos de um pressuposto ideal, de uma abstração conceitual que se funda em si mesma, independentemente de suas condições concretas de enunciação. Será preciso falar como Marx: a modernidade coloca a questão do sujeito como uma questão de “pensamento abstrato”. O sujeito, designando o poder do homem de ser fonte e autor de suas representações e ações, é uma pura atividade ideal, uma “abstração intrínseca ao indivíduo”, uma “generalidade interna, muda” (MARX & ENGELS, 2007, p. 534). Assim, as questões relativas à natureza e ao modo de existência do sujeito deveriam assumi-lo positivamente como condição universal do sentido (“fonte de representações”, “condição lógica de todo conhecimento”, “atividade constituinte da consciência”, “sujeito de direito”, etc.) ou negativamente, como uma projeção no absoluto do modo de existência humano, ilusão interna de um determinado momento do pensamento a ser destruída ou criticada, mas sempre como uma ideia ou conceito voltado sobre si mesmo, ou, em outros termos, como um conceito desvinculado de suas atualizações históricas e sociais. É verdade que há críticas do sujeito, e isso desde a sua composição conceitual. No entanto, se nos faltava uma teoria da gênese do sujeito, capaz de traçar sua origem e desenvolvimento históricos ao invés de assumi-lo como idealidade dada e a-histórica, se ainda não era possível romper com a clausura da pressuposição epistêmica do sujeito, não era, portanto, por ausência de crítica. Como se sabe, a partir de certo limite, as críticas passam, elas também, a girar em torno de si mesmas na mesma medida em que restauram silenciosamente aquilo que criticavam em novas formas: da crítica à crítica da crítica, como diria Marx, o objeto criticado permanece compreendido como uma ideia ou como uma abstração, mas não como uma determinação material (MARX & ENGELS, 2003, p. 34). O que faltava não era o conceito, mas uma transformação no exercício do conceito, uma mudança de território que nos deixasse ver através e além do sujeito como conceito, para seu processo de constituição histórica. Em outros termos, o que faltava era que o problema conceitual não fosse colocado nos limites de uma atividade intelectual, mas nos termos de uma atividade *prática* – e isso em todas as suas dimensões, como *prática teórica*, mas também como *prática social*.

É verdade que o sujeito, por um lado, tem antecessores conceituais que o anunciam e tornam possível sua elaboração, assim como uma longa pré-história e que exige uma arqueologia própria<sup>3</sup>. Mas é nos mesmos termos, i.e. no cruzamento das práticas conceituais e das práticas sociais, que essa arqueologia poderá ser executada. É também a determinação desta arqueologia que se coloca como uma das condições conceituais para determinar o sentido preciso e específico do sujeito, ou ainda sua realidade historicamente específica. Se é possível dizer que há todo um discurso que faz do sujeito o tema universal da filosofia, esse discurso só pode se mostrar como generalização ou universalização abusiva de um conceito singular, é necessário analisá-lo criticamente. Por exemplo, o *subiectum* lógico mobilizado na filosofia medieval, como indivíduo subsistente e idêntico qualquer e portador passivo de determinados predicados, não pode ser separado “do *subjectus*, do *subditus*, daquele que está submetido, ‘colocado abaixo’, subordinado”, e é todo o esquema lógico da árvore de Porfírio, como estrutura geral de classificação que submete no nível do conhecimento o indivíduo à espécie, que está vinculado à estrutura da hierarquia social:

Para compreender a ligação entre o político e o psicológico, é preciso retornar ao aspecto lógico. A visão hierárquica é primeiramente lógica: é uma visão em que há um superior e um inferior, em que nenhum inferior – exceto um – está em relação direta com o *superior dos superiores*, mas devem, para se remeter a ele, passar por um intermediário que lhe é imediatamente superior; é isso uma hierarquia. (DE LIBERA, 2015, p. 21-22)

O *subiectum* é simultaneamente, realidade psicológica, política, lógica, teológica (“o superior dos superiores”). Todos os campos se descobrem articulados nas questões do *subiectum* medieval, e em seus desdobramentos sobre a ordem hierárquica e a burocracia – já que “a hierarquia e a burocracia têm a mesma estrutura” (DE LIBERA, 2015, p.25). Mas não seria ainda abstrato ou idealista demais fazer com que tudo dependa “primeiramente” da lógica, da afirmação do *subiectum* lógico? Antes da árvore de Porfírio há a *República*, em que Platão já vincula imediatamente os problemas do indivíduo, da identidade e de uma ordenação social hierárquica e disposta segunda a divisão social do trabalho (PLATÃO, 1950, 428e-434d), sem que se possa falar em um primado do lógico ou do ontológico sobre o político. Em outros termos, o conceito se apresenta como realidade se articula com diversos níveis variados, mas com uma destinação primeiramente prática. A única maneira, talvez, de fazer uma verdadeira gênese do sujeito, de acompanhar seu processo sócio-histórico de

---

<sup>3</sup> Para este problema, cf. o curso preparatório de Alain de Libera, *L'invention du sujet moderne*, assim como os três volumes publicados de sua magistral *Arqueologia do Sujeito*, projeto que se segue ao curso preparatório.

composição, seria seguir vestígios como esses e abandonar a perspectiva que faz dele uma idealidade autônoma a ser analisada em seus próprios termos, buscando sua origem também em um processo de produção complexo que o torna possível e enunciável ao ligá-lo aos  $n$  níveis aos quais ele não deixa de remeter (um nível lógico, certamente, mas também um nível político, um nível psicológico, etc.).

É, então, do ponto de vista da prática ou da produção social que o problema deverá ser colocado, de uma perspectiva que rearticule a produção teórica com os outros níveis produtivos que a sustentam e em relação aos quais ela adquire seu sentido concreto. Há certamente uma produção teórica, com orientação e potência próprias, mas que só pode assumir uma significação precisa quando vinculada ao conjunto da produção social em que se desenvolve: “há tão somente o social e o metafísico” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 475). Como já se disse, se a produção deve ser entendida como a transformação de um material determinado dado em um novo material mais complexo ou elaborado, seu caráter social vem do fato de que toda produção só pode ser executada em coletivo, envolvendo um número plural determinado de elementos no processo de transformação, sendo eles conscientes ou não desse processo, de tal modo que a produção do conceito deve sempre mobilizar outros ramos da produção social em sua mobilização<sup>4</sup>.

Uma vez reintegrado a um processo de produção social amplo, o surgimento do sujeito – centro do sistema de representações da modernidade, como uma forma e fase determinada desse processo – só poderá ser compreendido se vinculado às transformações sociais e históricas que o envolvem. Dessa perspectiva, o conceito passa a nomear não tanto uma ideia, como um conjunto de práticas. Ou, antes, é a própria ideia do conceito que é transformada. Aqui, o conceito se mostra também como uma expressão ideal de um conjunto de práticas sociais. Ele é indissociável da situação e das circunstâncias, da fase do processo de produção social em que nasce e sobre a qual foi construído para agir. Quando apontávamos a crise da modernidade como a situação em que o problema do sujeito é deslocado de sua posição como pressuposto, tratava-se de indicar que era a crise do conjunto de práticas sociais em que o conceito de sujeito se integrava que exigia uma nova teoria do sujeito. De um lado,

---

<sup>4</sup> Em “Sobre a dialética materialista”, de onde retomamos essa caracterização da produção, Althusser já mostrava que a teoria só podia existir como prática, como um tipo específico de prática social, em relação imediata com outros tipos (prática política, prática ideológica, etc.). Mas a noção de “prática social” em Althusser ainda remetia à posição de algo como um “sujeito” como sua condição: “Por prática em geral, entendemos todo processo de transformação de uma matéria primeira dada determinada em um produto determinado, transformação *efetuada por um trabalho humano determinado*, usando meios de produção determinados”. (ALTHUSSER, 2005, p. 167).

certamente, a crise se confunde com as buscas por um agente político coletivo de novo tipo depois da fragmentação do último grande sujeito da história que se imaginava como elemento de uma transformação política radical (no caso das teorias marxistas sobre proletariado como sujeito da história), mas também (e talvez de maneira mais ansiosa) a degradação e o ponto de destruição material das condições de reprodução da vida contra as quais o sistema do sujeito vinha se colocar<sup>5</sup>. E não basta decretar verbalmente a morte do sujeito, ou esperar amaldiçoá-lo até a decomposição, enquanto o sujeito como conjunto de práticas ou, antes, seus pressupostos materiais não forem suprimidos ou revolucionados, e isso ainda que a sua declaração de óbito possa passar bem como o sintoma de que seus tempos de escassez se tornaram piores<sup>6</sup>. Colocado o problema, é só com uma crítica radical que se pode ultrapassar, no nível teórico, o impasse e abrir passagem para um programa de transição prática que dê fim ao sujeito e a todas as suas ordenações. O único começo verdadeiro, aqui também, é por uma crítica da ordenação “ortodoxa” ou “moral” do pensamento, por uma crítica da posição do sujeito na produção sócio-histórica<sup>7</sup>. Mas se a crítica é o único ponto de partida real, como operá-la?

Serão necessários dois movimentos do método, segundo os dois tipos de prática a serem vinculados, prática conceitual e prática social, como a condição pela qual a crítica deve ser feita e o desenvolvimento teórico pode iniciar. Em um primeiro momento, introdutório, é preciso a análise do conceito de sujeito, de sua estrutura interna, de maneira que se possa chegar afinal a uma definição rigorosa de sua constituição. Será preciso compreender de maneira precisa o que é o sujeito e como ele se compõe, no nível de sua singularidade teórica e de suas implicações práticas. E, desse ponto de vista, é preciso determinar rigorosamente o objeto da pesquisa e sua especificidade em uma linha histórica propriamente conceitual.

É verdade que é só com Kant que a subjetividade (*Subjektivität*) passa a ser um elemento central da composição do pensamento. Porque ainda que, como todo estrato geológico, o sujeito também seja precedido por uma série de camadas sobre as quais se

---

<sup>5</sup> Sobre este ponto, ver Li, 2018.

<sup>6</sup> Cf. a afirmação de Foucault, em outros pontos bastante importante: “Não devemos nos comover particularmente com o fim do homem; ele não é mais do que o caso particular, ou se preferirem, uma das formas visíveis de um declínio bem mais geral. Não entendo com isso a morte de Deus, mas a do sujeito, do Sujeito maiúsculo, do sujeito como origem e fonte do Saber, da Liberdade, da Linguagem e da História. Podemos dizer que toda a civilização ocidental foi assujeitada, e os filósofos não fizeram mais do que constatar isso, referindo todo o pensamento e toda verdade à consciência, ao Eu, ao Sujeito”. (FOUCAUT, 2001, p. 788-789)

<sup>7</sup> “Então aparecem melhor as condições de uma filosofia que seria sem pressupostos de nenhum tipo: ao invés de se apoiar sobre a Imagem moral do pensamento, ela tomaria seu ponto de partida em uma crítica radical da Imagem e dos ‘postulados’ que ela implica (...), mesmo que ao preço das maiores destruições, das maiores desmoralizações (...).” (DELEUZE, 1968, p. 172-173).



deposita e em relação às quais assume sua significação determinada, ele não se confunde com elas. O sujeito não é o *ὑποκειθμενον* antigo, nem o *subiectum* medieval, nem a substância pensante ou a “pessoa” da idade clássica, ainda que possa manter com eles uma relação de afinidade prático-conceitual.

O pensamento antigo não deixa de dar testemunho da grande importância que o problema da individualidade tem para os gregos. A linhagem clássica da filosofia grega pensava o real como aquilo que tem a forma do indivíduo, i.e. a forma de uma unidade dada, autocontida, idêntica e relacionada (no mínimo em primeira instância) a si mesma. E essa imagem do indivíduo, ao menos desde Platão, está rigorosamente relacionada a uma determinada composição do campo social. Se o que de pior pode acontecer à Cidade é sua fragmentação centrífuga e tudo o que “no lugar de uma só [Cidade], produziria muitas”, enquanto o que de melhor lhe pode acontecer é o que “a unirá e a fará uma” (PLATÃO, 1950, 462b), a unidade da cidade – i.e. a unidade de seu governo, a realização de seu modelo de Estado – deverá remeter imediatamente à unidade do indivíduo consigo mesmo. Esta unidade, por sua vez, é produzida e assegurada pela “unidade de sua função social: na cidade justa é preciso regulamentar a atividade dos cidadãos [para] que ‘cada um cuide de apenas uma função (...), para que cada, um tendo sua ocupação própria, não seja múltiplo, mas um, e que possa nascer assim uma cidade uma e não múltipla’” (SIMONDON, 2005, p. 368). A Cidade platônica - como o lugar em que “não existe homem que seja duplo, nem que seja um múltiplo de si mesmo, pois cada um só faz uma coisa”, já que a “execução de uma tarefa será mais bela” quando ela é “uma só” e executada por “um só homem” (PLATÃO, 1950, 397e) – coloca em relação direta as relações entre um indivíduo e os outros indivíduos (ordem sociológica) e as relações que um indivíduo mantém consigo mesmo (ordem psicológica), as funções de um indivíduo na Cidade correspondendo à sua natureza interior. E isso de tal modo que o artesão, dotado da capacidade individual de ser um artesão, será *apenas* um artesão, um guardião *apenas* um guardião, e um governante *apenas* um governantes, excluída qualquer circulação funcional entre os indivíduos.

Há, aqui, a derivação recíproca de uma ordenação moral, como a ordem das faculdades na alma de um indivíduo que garante que ele será capaz de realizar sua função (um artesão deverá buscar se ordenar interiormente como um artesão, e evitar qualquer afeto guerreiro...) mantendo sua identidade, e de uma ordenação social, que garante a unidade e a identidade (a ordenação “harmônica” ou “justa”) da Cidade. Se o indivíduo é capaz de buscar

sua unidade e a Cidade pode buscar sua “unificação” em uma “ordenação justa” contra as tendências de dispersão, é porque ambos podem remeter a um Idêntico, a uma Forma supraindividual, como aquilo que lhes dá o modelo da unidade e da identidade. É apenas em relação a esse modelo de um supraindivíduo, que só pode ser pensado de maneira “puramente racional” ou abstrata, que é possível a composição do indivíduo, psicológico ou social, como unidade. É que, como Bergson mostrou, “se me pergunto por que corpos ou espíritos existem, e não antes o nada, na encontro resposta. Mas que um princípio lógico como  $A = A$  tenha a virtude de criar a si mesmo, triunfando sobre o nada por toda a eternidade, isso me parece natural” (BERGSON, 2007, p. 276). Uma vez que o sensível só pode se dar como o campo do variável, do temporal e do diverso, não é, certamente, sobre ele que se poderá fundar a identidade e a unidade psíquica ou social. Será preciso referir o indivíduo a uma Forma suprassensível, inteligível, sob a qual ele deverá ser determinado e na qual ele encontrará o modelo de sua composição psicossocial, uma composição psicossocial que, identificando o indivíduo e fazendo com que remeta a uma função determinada na ordenação social harmônica, não é outra coisa que não um esquema da segmentação social<sup>8</sup>.

Havia, é verdade, uma tensão interna no que dizia respeito ao indivíduo no platonismo, na medida em que a diversidade sensível deveria se reportar à unidade da Forma para se realizar, uma tensão que remete a todos os problemas em torno da participação<sup>9</sup>. E se essa tensão parecia ser superada com o aprofundamento do pensamento do indivíduo na filosofia de Aristóteles, ao menos se dela for retirada sua polissemia e mantida a imagem que a tradição reproduziu, não era bem assim que as coisas se passavam. Por um lado, o indivíduo “realista” do aristotelismo não dependeria mais de um modelo ideal realmente existente fora do campo sensível, mas seria, imediatamente, uma realidade sensível fixa e substancializada, i.e. as próprias coisas sensíveis se configurariam como indivíduos subsistentes e unitários sem a necessidade da referência a uma Forma ou modelo transcendente (é, como sabe, o universal que é dito dos indivíduos “concretos”, e não o contrário<sup>10</sup>). Mas, por outro, o problema era apenas deslocado, já que a posição do modelo formal supraindividual era apenas transferida a

---

<sup>8</sup> “Somos todos segmentarizados por todos os lados e em todas as direções”. (DELEUZE. & GUATTARI, 2017, p. 91). A segmentaridade é um conceito de divisão da produção social, divisão social do trabalho (e, portanto, do consumo, da distribuição, da reprodução, etc.). A segmentaridade flexível ou diferenciação do trabalho, se opõe uma segmentaridade dura, ou divisão do trabalho, implicando todos os esquemas da hierarquia, da divisão entre o trabalho intelectual e o manual, a direção e a execução, e, portanto, os esquemas da identificação.

<sup>9</sup> E o platonismo tardio, levando esses problemas ao paradoxo, não envolverá também uma latente teoria da imanência, em que o platonismo de juventude é ultrapassado? Sobre este ponto, ver Simondon, 2005, p. 373-374.

<sup>10</sup> Por exemplo, Aristóteles, 2000, 10a-20b e a crítica do platonismo em Aristóteles, 2002, 987a-988b.



uma série de indivíduos superiores aos indivíduos sensíveis – substâncias ainda “misturadas” à matéria ou ao princípio da transformação – que, por sua vez, continuavam a se ordenar segundo uma mesma cadeia imitativa hierárquica, mas que agora encontrava seu ponto final em uma pura forma existente em ato. É essa a figura de Deus, substância imóvel e imutável, ocupando a posição superior em uma hierarquia de motores, cada um se apresentando como orientação operativa em relação às substâncias inferiores, como aquilo à que estas aspiram<sup>11</sup>. Assim, “na realidade, a forma significa tal qualidade da coisa, e ela não é o individual e o definido, mas a imposição da forma produz e engendra tal ser determinado” (ARISTÓTELES, 2002, 1033b20), e o indivíduo é o resultado da atualização de uma qualidade por direito exterior e logicamente anterior ao sensível, de uma qualidade que conforma um indivíduo na matéria sensível. É esse indivíduo sensível que será definido como a substância como “sujeito”, ou como suporte ou substrato, *ὑποκειμενον* de predicados ou acidentes, aquilo “de que tudo é afirmado e que não é, ele mesmo, afirmado de nenhuma coisa” (ARISTÓTELES, 1028b10). O *ὑποκειμενον* é o indivíduo substancial, suporte de afecções, que resulta da atualização de uma forma em uma matéria.

É nesses termos que a problemática do substrato e do indivíduo substancial passa ao medievo e é transportada à gramática conceitual do *subiectum*. Ele é, então, concebido sobretudo como suporte lógico da predicação, como aquilo do qual se diz alguma coisa. Mas essa predicação lógica, como vimos, envolve toda uma estrutura hierárquica do conhecimento, que determina um *subiectum*, um indivíduo do qual se predica qualquer coisa, como também o subordinado de um gênero lógico superior ao qual ele deve remeter para que possa ter alguma significação. Nesse sentido, o *subiectum*, tanto quanto *ὑποκειμενον* é uma entidade passiva, que suporta atos que lhe são exteriores, excluindo a atribuição precisa de uma atividade ao indivíduo. Não é em razão daquilo que o torna o mesmo indivíduo que o

---

<sup>11</sup> “De acordo com essa argumentação, está claro que o ato é anterior à potência e (...) na ordem do tempo um ato precede sempre outro ato, até que remontemos ao ato do primeiro motor, eterno. – Mas o ato é anterior, na relação de substância, em um sentido ainda mais fundamental. Os seres eternos, com efeito, são anteriores, segundo a substância, ao seres corruptíveis, e nada do que é eterno existe em potência. (...) Tudo o que é incorruptível existe, então, em ato. Também, nenhum ser necessário existe em potência; ora, os seres necessários são os seres primeiros, porque sem eles, nada seria”. É pelo ato que se define a potência (como potência “de tal ato”), assim como a potência é o termo intermediário na geração de um ser em ato por um ser em ato (um homem, por exemplo, engendra outro homem através da interação com a matéria). “Assim, é porque o que devém tende a seu princípio e seu fim, porque o princípio é causa final e o devir é em vista do fim. Ora, o fim é o ato, e é em vista do ato que a potência é concebida”. (ARISTÓTELES, 2002, 1049b-1051a). Para a caracterização dos tipos de substância e da teologia como a ciência das substâncias “imóveis e separadas” que são o fundamento de todas as outras, cf. Aristóteles, 2002, 1.

indivíduo age, mas de uma força que é exterior à sua individualidade, a alma ou espírito<sup>12</sup>. O *subiectum* é aquilo a que ações ou paixões podem ser remetidas, mas não é propriamente sua causa, seu autor ou sua fonte<sup>13</sup>, e ele designa apenas um indivíduo passivo qualquer como necessidade lógica de identificação.

Será apenas no fim do século XIII, com Olivi, que o *subiectum* começará a passar por uma série de transformações conceituais de longa duração. É então que será afirmada a “identidade da potência operativa (que é o que faz com que eu veja, que eu pense [...], etc.) e do suporte *que (se) diz ‘eu’* [que] bloqueia toda distinção entre o *eu* (...) e o [agente] dos atos que me são atribuídos/imputáveis (...). Eu não estou *ligado ao* que opera: eu *sou* o que opera” (DE LIBERA, 2015, p. 153). Olivi aponta um caminho pelo qual se chegará ao fim da disjunção entre a ação e o indivíduo substancial, entre a consciência e o indivíduo: daí em diante, o indivíduo não *tem* mais uma alma ou uma consciência, ou reflete um pensamento que lhe é exterior, mas *é* aquele a quem a alma ou a consciência são atribuídos, *é* aquele que pensa. E chegará mesmo a apontar para a capacidade do indivíduo agente de se intuir a si mesmo como agente, anteriormente a seus atos, de dizer a si mesmo “sou eu aquele que age”, antes mesmo de agir. No entanto, as circunstâncias nas quais a invenção de Olivi será retomada e passará a ser um conceito integrada a práticas sociais em ampla escala deverão esperar ainda alguns séculos. É no século XVII que começará a se configurar o campo no qual a questão do indivíduo-agente poderá, enfim, ser recolocada em termos mais precisos. A primeira condição da passagem do *subiectum* ao indivíduo-agente é, como vimos, que esse passe a se tornar termo de imputação de atos. É com Descartes que o indivíduo-agente será determinado expressamente como indivíduo-agente de seu próprio pensamento, como substância pensante. Quando o cogito é proposto, essa ligação do pensamento e do “eu” – “eu penso, eu existo” –, é para remeter a uma substância pensante determinada como aquilo de que ele é índice, um indivíduo finito como agente de seus próprios pensamentos. E é preciso afastar toda a série de enganos em torno do “sujeito cartesiano”, ou de Descartes como o fundador da noção de sujeito moderno pela fusão da *mens*, ou do *ego*, e do *ὑποκειθμενον* não só porque essa operação já havia sido realizada por Olivi, mas também porque seu sentido ainda não é aquele do sujeito moderno em sentido estrito, não importa o quanto queiram os

---

<sup>12</sup> “A *mens* – o espírito, a alma – não é um sujeito sobre o qual viriam se depositar, como vários acidentes, memória, inteligência e vontade. O *De Trinitate*, livro IX, capítulo IV, o diz com todas as letras: *cognitio* e *amor*, conhecimento e amor (...) estão na alma, ou antes, ‘no espírito, não como um sujeito’, mas substancialmente, ou antes, *essencialmente* ‘como o próprio espírito’. (DE LIBERA, 2015, p.40-41).

<sup>13</sup> “No mundo aristotélico, quem diz ‘sujeito’ diz ‘passividade’ ou ao menos ‘recepção’, ‘portar’ ou ‘portador’, e não ‘ação’ ou ‘atividade’.” (DE LIBERA, 2015, p. 61)

historiadores fictícios da filosofia. A substância pensante cartesiana, o indivíduo-agente de Olivi, ainda que capazes de atividade ou de autoidentificação, são coisas determinadas que se definem, propriamente, por sua unidade substancial.

Mais tarde, ao fim do pensamento clássico, com Locke, p.ex., a noção de imputação individual se faz nas bases do reconhecimento de uma capacidade, no homem, de atribuição ou autoatribuição de ações, fundando a apropriação de um ato a uma e/ou por uma *pessoa*. “*Pessoa*, no meu entender, é o nome desse *eu*. Onde quer que o homem encontra aquilo que chama de *si-mesmo*, ali está, poderá dizer um outro, a mesma *pessoa*. *Pessoa* é um termo forense, apropriando [appropriating] ações e o mérito destas, que cabe apenas a agentes inteligentes, capazes de lei e de felicidade e aflição”<sup>14</sup>. Nesse regime de imputação das ações à pessoa, se trata não apenas da instituição discursiva de um regime moral e jurídico de controle individual, mas de um regime de *apropriação*, que poderá até mesmo dispensar a noção de um substrato imutável ao fazer da identidade pessoal a síntese empírica de consciência que muda no tempo. É, aliás, nesse sentido que se desenvolve a teoria da propriedade privada de Locke. Uma vez que “cada homem tem uma *propriedade* em sua própria *pessoa*”, o “*trabalho* de seu corpo e a *obra* de suas mãos (...) são propriamente dele. Qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza a proveu e deixou, mistura-a ele com o seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-a em sua *propriedade*” (LOCKE, 1996, V, §27). A natureza jurídica e apropriadora do conceito de *pessoa* está inscrita em seu uso empírico como conceito de fundação da propriedade privada através do trabalho, através da atribuição dos resultados de uma ação determinada ao indivíduo que a executou. Ela é, portanto, uma realidade sensível, empiricamente determinada, que opera através de sínteses (ligações e relações) empiricamente determinadas, e todas as práticas às quais ela está ligada no campo social remetem a ela como seu núcleo empírico – p.ex., a propriedade privada remete ao trabalho de uma pessoa sobre uma determinada coisa natural (e se é possível acumular ou apropriar para além dos limites do uso pessoal ao qual o trabalho pessoal se refere, é porque um equivalente universal, o dinheiro, se insere na equação tornando viável que o trabalho pessoal produza frutos concretos e se justifique em sua venda), ou o Estado como fruto de um contrato ou acordo entre as pessoas que compõem a sociedade civil<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> E se “essa personalidade estende-se a *si-mesma*, para além da existência presente, ao que é passado, é apenas pela consciência que a concerne e a torna responsável, que reconhece e imputa a *si* mesma ações passadas justamente na mesma base e pela mesma razão que no presente”. (LOCKE, 1996, XXVI, §26).

<sup>15</sup> Para um desenvolvimento detalhado de todos esses temas, cf. Macpherson, 1979, p. 209-262.

Mas se a noção de pessoa já nos coloca em uma situação teórica bem mais próxima de nosso problema, se ela já opera em uma formação social que se confunde em grande medida com a do conceito moderno e diz respeito ao mesmo modo de produção social, a pessoa, não pode ser confundida com ele, ainda que os dois conceitos mantenham uma relação próxima, como veremos. Se *ὑποκειθμενον*, *subiectum*, substância pensante e pessoa se referem a uma série de estratos conceituais sobre os quais o sujeito é construído, sua relação com esses termos tem o mesmo sentido que a constituição da modernidade sobre os estratos mundo antigo, da cristandade e da idade clássica: mantendo vínculos mais próximos como o último, sua referência aos dois primeiros é uma ilusão retrospectiva ilegítima, que, encontrando o estrato superficial de forma embrionária nos estratos anteriores, tem por função eternizar a modernidade, fazendo dela a finalidade latente de todos os estratos anteriores. A invenção do sujeito é outra coisa e compõe um sistema conceitual próprio, com relações de outro tipo com o campo social em que se produz.

Mas esse primeiro momento do método, desenvolvido como introdução, deverá, posteriormente, se desdobrar em um segundo momento que o complementa. Se fazemos a anatomia interna da ideia é para vinculá-la de maneira precisa ao território sócio-histórico em que ela é instaurada e compreender sua operatividade: um primeiro gesto, da teoria à prática, mas apenas porque é com um segundo, da prática social à prática teórica, que o primeiro assume seu sentido real. É no terreno da produção que todo conceito encontra sua gênese real. Não poderíamos, no espaço deste texto, desenvolver integralmente uma análise do conceito de sujeito, tal como é elaborado no kantismo, e de suas vinculações sócio-históricas precisas. No entanto, devemos apresentar algumas teses provisórias para a investigação.

Antes de tudo, o que devemos marcar é que a principal distinção entre o sujeito e seus antecessores na história da filosofia é que enquanto estes sempre designavam um indivíduo determinado, *o sujeito designa uma atividade formal indeterminada*. O sujeito, tal como se mostra na *Crítica da Razão Pura*, surge desde o início como portador de dois sentidos distintos. Em seu sentido primário, a subjetividade se constitui e se apresenta como um “eu empírico” que é percebido através de um sentido interno, “mediante o qual o espírito se intui a si mesmo ou intui também o seu estado interno” (KANT, 2001, A 23). Como objeto de uma experiência sensível, o agente do pensamento se concebe como uma consciência sensível interior, distinguindo-se de um mundo sensível exterior que se estende no espaço. A subjetividade é, então, subjetividade empírica ou psicológica e remete à capacidade de um

indivíduo particular de *sentir a si mesmo* e de determinar suas ações de acordo com sua sensação de si mesmo, capacidade distinta de sua disposição para sentir coisas externas (a percepção de “si mesmo”, por um lado, a percepção “das coisas exteriores”, por outro). Mas a *Crítica da Razão Pura* não deixa de marcar em momento algum que essa subjetividade psicológica, essa percepção sensível que um indivíduo tem de si mesmo, não diz respeito ao sujeito enquanto tal. Ela é seu reflexo sensível, uma percepção do agente do pensamento enquanto *objeto determinado*. Percebendo a si mesmo como termo da experiência, o sujeito deve se perceber como dado sensível, como indivíduo empírico. Se o sujeito, como dissemos, é o homem na medida em que é concebido como “fonte” ou “autor” de suas representações e ações, uma subjetividade que sinta a si mesma como indivíduo determinado, como coisa passiva, não pode se confundir com o sujeito, e a rigor nem poderia haver uma experiência sensível do que é o sujeito, uma vez que toda experiência sensível é dada como um objeto.

É só um segundo sentido da subjetividade, como subjetividade transcendental ou lógica, que pode, em Kant, ser nomeado propriamente como sujeito. Não mais uma subjetividade psicológica ou empírica, como um indivíduo que sente a si mesmo como elemento objetivo na experiência, mas subjetividade intelectual ou formal como um agente constituinte e espontâneo, o sujeito é a atividade do pensamento sem a qual, segundo Kant, a experiência e o conhecimento não seriam possíveis. A temática de constituição do idealismo transcendental que levará a esse ponto é conhecida: desde o início do projeto da *Crítica*, não se tratava tanto de combater aqueles, céticos, que fazem das ciências da natureza e do conhecimento em geral saberes convencionais ou generalizações mais ou menos arbitrárias da experiência, ainda que o criticismo assuma como uma de suas tarefas iniciais a fundamentação teórica da possibilidade de juízos sintéticos *a priori* nas ciências da natureza, como a física e a química. Na verdade, a física já havia descoberto por seus próprios esforços, com Galileu, Torricelli ou Stahl, a via reta da ciência antes de todo tipo de fundação epistemológica, e desse ponto de vista seria um erro acreditar que a função central da *Crítica da Razão Pura* se limita exclusivamente à fundamentação teórica das ciências naturais. A tarefa principal da crítica é também outra, como se sabe: ela pretende conduzir a *metafísica* ao ideal da racionalidade moderna, à “via segura da ciência”. E isso, em primeiro lugar, contra aqueles que pretendem levar a razão especulativa a *determinar* os grandes problemas da metafísica (a imortalidade da alma, a liberdade da vontade e a existência de Deus) e, assim, “ameaçam estender a tudo os limites da sensibilidade”, únicos aos quais se adequarão os procedimentos da razão, contra o que será preciso fazer uma crítica policial das “pretensões

ilegítimas” (KANT, 2001, B XXIV-XXV) do pensamento. Em outros termos, toda a problemática do sujeito, tal como aparece em Kant, é colocada em uma perspectiva que vincula estreitamente o problema epistemológico e o problema moral, o conhecimento teórico e o conhecimento prático. Trata-se de afirmar, pela primeira vez na história da filosofia, um construtivismo radical no regime do conhecimento e da ação, um construtivismo que tem como condição fazer da mente humana um agente do conhecimento e da prática, um agente capaz de uma instauração radical e rigorosa de seus próprios métodos e procedimentos, *e que o coloque para além de toda determinação*.

Deste ponto de vista, as seções dos *Paralogismos da Razão Pura* na primeira *Crítica* é fundamental. A lição dos paralogismos, como raciocínios ilusórios a respeito da alma, na Dialética Transcendental é a de que a substancialização do *eu* transcendental é uma operação ilegítima desse tipo, uma *determinação*, segundo as formas do objeto, de uma realidade que não pode ser pensada nesses termos. Assim, o dogmatismo chegará a afirmar, em primeiro lugar, que a alma é uma substância, como individualidade subsistente, e, com isso, que ela é qualitativamente simples, numericamente idêntica (unidade) no tempo, e relacionada a distintos objetos no espaço. Dessas afirmações, ele passará a todas as outras: a imaterialidade da alma como objeto do sentido interno, sua incorruptibilidade por ser simples (sem partes), sua determinação como *pessoa*, como identidade empírica, etc. Daí que Kant aponte que em todos os juízos “eu sou sempre o sujeito *determinante* da relação que constitui o juízo. Mas que eu, que penso, tenha sempre no pensamento o valor de um *sujeito* [...] não significa, todavia, que eu, enquanto *objeto*, seja um ser *subsistente* por mim mesmo ou uma *substância*” (KANT, 2001, B 407)<sup>16</sup>. Em outros termos, o *eu* transcendental é uma forma vazia, um “sujeito transcendental = X”, i.e. uma atividade constituinte indeterminada, de natureza completamente distinta das determinações empíricas e que, portanto, não pode de modo algum ser identificado a uma substância individual determinada. É sua natureza puramente formal que retira da substância pensante qualquer determinação e da *pessoa* qualquer vínculo empírico.

É verdade, no entanto, que existe um conceito propriamente kantiano de *personalidade*, mas que remete a algo distinto do conceito empirista. Para o idealismo transcendental, ainda que o *eu* transcendental seja uma “perfeita identidade”, não se pode concluir daí a permanência objetiva do eu no tempo, como uma realidade determinada e

---

<sup>16</sup> Sobre os paralogismos, cf. igualmente Guillermit, 2008, p. 237-271.



subsistente. “Entretanto, o conceito da personalidade [...] pode subsistir (na medida em que é simplesmente transcendental, isto é, unidade do sujeito, que, de resto, nos é completamente desconhecido [...]) e a esse título, esse conceito é também necessário e suficiente para o uso prático” (KANT, 2001, A 365). Essa personalidade transcendental é concebida como “a liberdade e a independência relativamente ao mecanismo da natureza inteira [...]; portanto, a pessoa, enquanto pertencente ao mundo sensível, está sujeita a sua própria personalidade na medida em que ela pertence igualmente ao mundo inteligível” (KANT, 2008a, A 155)<sup>17</sup>, i.e. ela é concebida como a ideia do próprio sujeito na medida em que age e ultrapassa todas as determinações empíricas. Essa concepção da personalidade marca, desde a *Crítica da Razão Pura*, a profunda dualidade do homem, que será o tema maior dos problemas em torno do conhecimento prático, da *Crítica da Razão Prática* à *Metafísica dos Costumes*. Ou, antes, é a própria imagem idealista do homem que se caracteriza por sua dualidade: de um lado, indivíduo empírico que se sente por uma subjetividade psicológica, determinado pelo conjunto das leis da natureza, por outro, sujeito transcendental constituinte.

Tudo se passa como se a constituição do sujeito como fundamento do pensamento respondesse, no nível do conhecimento teórico, às necessidades de legislar as ciências da natureza e cercar os avanços da razão especulativa em metafísica. Ela será, na verdade, o meio de resgatar o indeterminado da ameaça da determinação sensível. E não é de todo inadequado que se diga que a revolução copernicana não é sem analogia com a reforma protestante. É que enquanto o dogmatismo encontrava o fundamento e a fonte de todo o conhecimento em um princípio exterior ao homem, o movimento de Kant será também o de uma grande interiorização do fundamento no homem, concebido então como atividade constituinte do espírito: no mesmo momento em que a economia política clássica, com Adam Smith, fazia do trabalho humano, considerado como força puramente subjetiva, a fonte de toda riqueza, o idealismo transcendental encontrava no homem a fonte de todo sentido, não

---

<sup>17</sup> Assim, não é “de admirar se o homem, enquanto pertencente a ambos os mundos, deve considerar seu próprio ser em relação à sua segunda e mais elevada determinação, de nenhum outro modo a não ser com veneração, e às leis da mesma com o maior respeito”. (KANT, 2008a, A 155). O tema da personalidade transcendental, i.e. do *eu* transcendental vazio na medida em que pode determinar o indivíduo a agir, como aquilo que distingue o homem da determinação natural e sensível chamada *animalidade*, também remete já à obra de Kant. “Possuir o Eu em sua representação: este poder eleva o homem infinitamente acima de todos os outros seres vivos na terra. Por isso ele é uma pessoa; e graças à unidade da consciência em todas as mudanças pelas quais pode passar, ele é uma única e mesma pessoa, ou seja, um ser completamente diferente, pela disposição e a dignidade, das *coisas* como o são os animais irracionais, de que podemos dispor como quisermos; e isto mesmo quando ele não pode dizer Eu, porque ele o tem no seu pensamento; assim, todas as línguas, quando falam em primeira pessoa, devem pensar o Eu, mesmo se elas não o exprimem por uma palavra em particular. Porque essa faculdade (de pensar) é o entendimento”. (KANT, 2008b, §1). Toda a modernidade fará da idealidade do pensamento a distinção do homem e do animal.

sem lembrar o movimento pelo qual Lutero deslocava a figura de Deus também para o interior do homem<sup>18</sup>. É neste ponto que a análise do conceito de sujeito deve ser vinculada a uma análise das relações sociais modernas. Com efeito, quando Smith aponta o trabalho humano como força puramente subjetiva e centro da economia política, ele deve pressupor aquela que é a relação central na composição do modo de produção capitalista: a separação entre o produtor coletivo e os meios de produção, entre os homens e as condições objetivas da realização de sua produção. É, segundo nossa hipótese de trabalho, apenas com a instauração dessas relações que se constituem os pressupostos materiais para a enunciação ou a instauração filosófica do conceito de sujeito, e é apenas em relação ao movimento de sua superação que é possível uma crítica radical e real do conceito moderno de sujeito. Ao encontrar a reprodução do tema do trabalho como força puramente subjetiva no interior do movimento socialista na forma da famosa afirmação do *Programa de Gotha* de que “o trabalho é a fonte de toda riqueza e de toda cultura” e de que, portanto, seu fruto pertence por igual direito à toda sociedade, Marx poderá dizer que

O trabalho *não é a fonte* de toda riqueza. A *natureza* é a fonte de todos os valores de uso (e é em tais valores que consiste propriamente a riqueza material!), *tanto quanto* o é o trabalho humano, *que é apenas a exteriorização de uma força natural*, a força de trabalho humana. Essa frase pode ser encontrada em todos os manuais infantis e está correta, desde que se *subentenda* que o trabalho se realiza com os objetos e os meios a ele pertinentes. Mas um programa socialista não pode permitir que tais fraseologias burguesas possam silenciar as *condições* que, apenas elas, dão algum significado a essas fraseologias. Apenas porque desde o princípio [do processo histórico, concebido como história da luta de classes] o homem se relaciona com a natureza como proprietário, a primeira fonte de todos os meios e objetos de trabalho, apenas porque ele a trata como algo que lhe pertence, é que seu trabalho se torna a fonte de todos os valores de uso, e portanto de toda riqueza. Os burgueses têm excelentes razões para atribuir ao trabalho essa *força sobrenatural de criação*; pois precisamente do condicionamento natural do trabalho segue-se que o homem que não possui outra propriedade senão sua força de trabalho torna-se necessariamente, em todas as condições sociais e culturais, um escravo daqueles que se apropriam das condições objetivas do trabalho. Ele só pode trabalhar com sua permissão, portanto, só pode viver com sua permissão. (MARX, 2012, p. 23)

Poderíamos dizer, como hipótese preliminar para uma investigação materialista do problema do sujeito que o sujeito, como “força sobrenatural de criação” – e sobrenatural na exata medida em que indeterminada ou atividade incondicionada –, como força de trabalho

---

<sup>18</sup> Sobre todos estes pontos e a analogia do movimento de interiorização e da reforma protestante, Marx, 2004, p. 99.

puramente subjetiva só é possível em uma forma social em que a separação do produtor coletivo e das condições objetivas da produção se realiza e domina todo campo social, separação mediada pela apropriação privada dos meios que constituem estas condições objetivas. Sujeito do trabalho, por um lado, sujeito proprietário, por outro, tudo se passa como se fossem estes os pressupostos materiais sob os quais o conceito de sujeito se torna enunciável.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES, *Catégories et De l'interprétation: Organon I et II*. Paris Vrin, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Métaphysique*. Paris: Vrin, 2002.
- BERGSON, Henri. *L'Évolution créatrice*. Paris: PUF, 2007
- DE LIBERA, Alain. *L'invention du sujet moderne*. Paris: Vrin, 2015.
- DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 2011.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Mil platôs – vol. 5*. São Paulo: Editora 34. 2017.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Dits et écrits, vol. 1*. Paris: Gallimard, 2001.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Paris: Vrin, 2008.
- LI, Minqi. *Climate Change, Limits to Growth and the Imperative for Socialism*. Disponível em <https://monthlyreview.org/2008/07/01/climate-change-limits-to-growth-and-the-imperative-for-socialism/>. Consultado em janeiro de 2018.
- LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996.
- MACPHERSON, C.B. *A teoria política do individualismo possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- \_\_\_\_\_. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Crítica do Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- PLATÃO. *La République in Oeuvres complètes*. Paris : Gallimard, 1950.
- RENAUT, Alain. *L'Individu – réflexions sur la philosophie du sujet*. Paris: Hatier, 1995.

SIMONDON, Gilbert. *L'individuation à la lumière de notions de forme et d'information*. Paris: Éditions Jérôme Millon, 2005.