

## A polissemia do sujeito cartesiano

*Benes Alencar Sales\**

**Resumo:** O termo sujeito na filosofia aristotélico-tomista era empregado no sentido de fundamento, substrato, referindo-se a qualquer substância. Com a Idade Moderna surge Descartes que desencadeará uma verdadeira revolução na concepção filosófica de sujeito: o homem passa a ser o fundamento primeiro de toda a realidade, sujeito único, inaugurando-se a filosofia da subjetividade. O sujeito cartesiano primeiro é o *ego* do *cogito* (*penso*), em que o homem é concebido apenas como espírito, *substância pensante*. Entretanto, o caminhar meditativo de Descartes aponta para novos desdobramentos de sua concepção de homem e conseqüentemente do sujeito, permitindo-nos falar de uma subjetividade corporal. Por outro lado, a realidade das paixões nos leva também a considerar a existência de um sujeito resultante da união alma-corpo.

**Palavras-chave:** Fundamento, Substância pensante, Subjetividade, Sujeito cartesiano

**Abstract:** The term subject in the Aristotelian-Thomistic philosophy was used meaning substratum, essence, referring to any substance. With the Modern Age comes Descartes, who will provoke a true revolution in the philosophic conception of the subject: the man comes to be the essential basis of the whole reality, unique subject, inaugurating the philosophy of the subjectivity. The Cartesian main subject is the *ego* of the *cogito* (I think), in which the man is conceived only as spirit, *thinking substance*. However, the meditative path of Descartes points to new unfolding of his conception of man and, consequently, of the subject, allowing us to talk about a corporal subjectivity. On the other hand, the reality of the passions lead us to consider the existence of a subject resulting from the union of mind and body.

**Keywords:** Basis, Cartesian subject, Subjectivity, Thinking substance

Com Descartes, inaugura-se a moderna filosofia do sujeito. O homem deixa de figurar como um ser entre outros e passa a ser considerado, pelo *cogito*, como consciência que reflete sobre si. Dá-

---

\* Doutorando do Programa de Doutorado Integrado em Filosofia UFRN-UFPE-UFPB e professor do Departamento de Filosofia da UNICAP. *E-mail:* benes.sales@terra.com.br. Artigo recebido em 30.09.2007 e aprovado em 05.12.2007.

se o descentramento do saber, deslocando-se do ser para o homem, tornando-se a subjetividade (como consciência de si e consciência do objeto) o novo fundamento da metafísica.

Todavia, por Descartes haver iniciado seu percurso filosófico privilegiando a consciência de si, o sujeito cartesiano passou a ser identificado como o sujeito do *cogito*.

Estudos mais recentes têm suscitado novos questionamentos a respeito do sujeito em Descartes. Pode-se falar de um sujeito corporal? A *união substancial* do composto humano poderá ser considerada sujeito, no pensamento cartesiano?

Estes questionamentos indicam que a filosofia cartesiana poderá comportar outras abordagens do sujeito além da que se exprime pelo *eu* do *cogito*.

### **1 A antiga concepção de sujeito**

O termo sujeito, em sua acepção filosófica, tem sua origem mais remota na filosofia grega. Aristóteles o utiliza, com bastante frequência, tanto em sua lógica como na metafísica. Para designar o sujeito, o filósofo emprega duas palavras: ὑποκείμενον (fundamento, substrato) e οὐσία (substância).

Embora a palavra substância tenha aplicações diversas nos escritos de Aristóteles, em qualquer situação, o sentido de *fundamento* prevalece. “A substância é tomada senão em grande número de significados, pelo menos em quatro sentidos principais: pensa-se, com efeito, que a substância de cada coisa poderá ser a quiddidade, o universal, o gênero e em quarto lugar, o sujeito” (Aristote, 2000, t. 1, livro Z, 3, 1028b, 35). O sujeito, por sua vez, é empregado no *sentido lógico* – como o sujeito da proposição, ou seja, aquilo que recebe todos os predicados, mas que não é predicado de nenhuma outra coisa (Ibid. 1028b, 35); e no *sentido ontológico* – a substância, quiddidade de cada ser, receptáculo dos acidentes como qualidade, quantidade, etc. (Ibid, 1029a e seg.).

O termo οὐσία é ainda estendido, de forma explícita, tanto à *substância primeira* como à *substância segunda*:

A substância (οὐσία) no sentido mais fundamental, primeiro e principal do termo, é aquilo que nem se predica de um sujeito, nem está em um sujeito: por exemplo, o homem individual ou o cavalo individual. Mas podemos chamar de *substâncias segundas* as espécies em que estão contidas as substâncias tomadas no primeiro sentido, e às espécies é preciso acrescentar os gêneros dessas espécies: por exemplo, o homem individual está contido em uma espécie denominada homem, e o gênero dessa espécie é o animal. Designa-se pelo nome de *segundas* essas últimas substâncias, a saber: o homem e o animal<sup>1</sup>.

Vejamos ainda o que nos diz Aristóteles: “... Igualmente é o caso das substâncias primeiras em que uma não é mais substância que outra, porque o homem individual não é em nada mais substância [sujeito] que o boi individual” (Aristote, 1997, 5, 2b 26-29).

Na filosofia medieval o termo sujeito continua conservando o sentido aristotélico. Os escolásticos usaram as palavras latinas: *subjectum* – aquilo que é posto por baixo, como suporte, fundamento; e *substantia* – a quiddidade de cada coisa, sua essência, aquilo que é o substrato dos acidentes. É assim que aparece em Tomás de Aquino:

A substância, que é sujeito, tem duas coisas próprias: a primeira delas é que não precisa de um fundamento extrínseco em que se sustente, mas é sustentada por si mesma; e por isso se diz que subsiste, como a existir por si e não em outro. A outra é ser o fundamento para os acidentes, sustentando-os; e por isso se diz que ‘está debaixo’<sup>2</sup>.

Podemos observar, que para Santo Tomás, o termo sujeito (*subjectum*, *substantia*) conserva os significados de substância e fundamento que correspondem às palavras gregas *ousía* e *hypokéimenon*, empregadas por Aristóteles.

---

<sup>1</sup> Aristote. *Catégories*. In: *Organon*, 1997, 5, 2a, 11-19. “As substâncias primeiras estão contidas nas substâncias segundas não como em um sujeito à maneira dos acidentes, mas como particulares nos universais” (Tricot, em nota na mesma página).

<sup>2</sup> Santo Tomás. *De Potentia*. q. 9, a. 1. Apud Selvaggi, 1998. p. 346-347.

Como acabamos de ver, a palavra sujeito, enquanto conceito filosófico, primordialmente aplica-se a qualquer substância e não apenas ao homem. Essa concepção perdura na Escolástica e alcança a Idade Moderna fundamentalmente inalterada.

## **2 O sujeito em Descartes**

Em Descartes, o termo sujeito aparece poucas vezes e quando isso ocorre é utilizado, ora para designar substâncias materiais em geral (objeto da Física), ora para se referir às substâncias incorpóreas (objeto da Metafísica, ou a alma) e ainda como suporte, fundamento. Podemos verificar que, nessas diversas situações, ele continua empregando a denominação sujeito no sentido aristotélico-tomista. Vejamos algumas passagens de seus escritos: “A substância, que é o sujeito imediato da extensão e dos acidentes ..., chama-se corpo” (Descartes, 1996a, v. 9, p. 125). Em outro lugar: “... Porque os sujeitos de todos os atos são verdadeiramente entendidos como sendo substâncias (ou, se queres, como matérias, isto é, matérias metafísicas), mas não, neste caso, como corpos”<sup>3</sup>. Em outro trecho, ele vai se referir à alma: “a substância, na qual reside imediatamente o pensamento, é aqui chamada Espírito” (Descartes, 1996a, p. 125). Em outra passagem, afirma que toda coisa em que alguma propriedade, qualidade, ou atributo aí se encontra imediatamente como em seu sujeito, ou pela qual existe, chama-se substância (Descartes, 1996a, p. 125).

Podemos concluir que Descartes, o inventor da filosofia da subjetividade, paradoxalmente, lança mão da palavra sujeito ainda em seu sentido tradicional. Mesmo assim, é com ele que se dá a virada da concepção filosófica de sujeito, desencadeando verdadeira revolução no pensar, de modo a marcar uma nova época na história do pensamento filosófico ocidental.

---

<sup>3</sup> Descartes, 1996b. p. 175. *Subjecta enim omnium actuum intelliguntur quidem sub ratione substantiae (vel etiam, si lubet, sub ratione materiae, nempe Metaphysicae), non autem idcirco sub ratione corporum.*

## 2.1 O sujeito do *cogito*

Descartes parte em busca de um novo fundamento para seu “Projeto de uma Ciência Universal”. (Descartes, 1996c, v. 1, p. 339). Compreende que para estabelecer alguma coisa de firme e de constante nas ciências, teria que começar tudo de novo, desde os fundamentos, tornando-se necessário desfazer-se de todos os conhecimentos, crenças e opiniões adquiridos até então.

Para realizar a ingente tarefa de encontrar um princípio sólido para alicerçar todo o saber, “resolve fingir” que todas as coisas que haviam entrado em seu espírito não passavam de ilusões. No entanto, percebeu que a verdade *penso, logo existo* era tão firme que poderia resistir às mais radicais dúvidas dos céticos. Decide então estabelecê-la como fundamento primeiro da nova filosofia. (Cf. Descartes, 1996d, p. 32).

Para Descartes, a verdade do *cogito: penso, logo existo* é uma intuição imediata. Ele mesmo explica que não há uma conclusão sobre sua existência a partir do pensamento, como uma inferência de um silogismo, mas é algo que vê “por uma simples inspeção do espírito” (Descartes, 1996a, p. 110). Alquié, interpretando o *cogito*, afirma que o existir não é uma decorrência do pensar; ao contrário, o *eu penso* é uma prova de que *eu existo*. (Alquié, 1996, p. 182).

O *ego* do *cogito* recebe em Descartes o *status* de substância e independe da matéria e do próprio corpo para existir: “compreendi que eu era uma substância de que toda a essência ou natureza não é senão pensar, e que para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material” (Descartes, 1996d, p. 33).

Surge então o homem como *res cogitans* (coisa pensante). Como nos diz Ricoeur, com Descartes “o homem se torna o primeiro e real *subjectum*, o primeiro e real fundamento”. (Ricoeur, 1998, p. 224). A nova concepção de sujeito que desponta no horizonte filosófico passa a ser sinônimo de subjetividade.

Nessa etapa do pensamento cartesiano, não há ainda a certeza da existência do mundo, entendido como a realidade material, nem da existência do próprio corpo. Não temos ainda o

homem encarnado, concreto, mas o homem identificado com seu pensamento. O sujeito cartesiano primeiro é o eu do *penso*, o homem apenas como espírito, enquanto *substância pensante*.

Geralmente, o sujeito cartesiano é apresentado como o *eu* do *penso*, do *cogito*. Entretanto, a visão dualista de Descartes e todo o percurso ao longo de seu caminho meditativo apontam para novos desdobramentos de sua concepção do homem e conseqüentemente do sujeito.

## 2.2 O corpo como sujeito

Percorrendo as *Méditations Métaphysiques*, verificaremos que Descartes vai também atingir a certeza quanto à existência de um mundo exterior ao pensamento, inclusive da realidade do próprio corpo. É na *Méditation Sixième* que lhe vai surgir a convicção da existência das coisas corpóreas e da estreita relação entre a alma e o corpo, a ponto de constituírem um único todo.

Todavia, o organismo humano apresenta-se para ele como uma máquina, da mesma maneira que o organismo animal. Como máquinas, ambos estão sujeitos aos mesmos atos reflexos e automatismos. No entanto, em ocasiões diversas, ele deixa bem claro as diferenças existentes entre a *máquina animal* e a *máquina do corpo humano*. Referindo-se a Descartes, diz-nos Gueroult, “Se há uma quebra entre a ordem do corpo dos animais e a ordem do corpo humano, é somente no sentido de que o corpo humano é a única de todas as máquinas a estar substancialmente unida a uma alma”. (Gueroult, 1953, p. 179).

Dois motivos suficientemente fortes poderiam ser postos para afastar qualquer possibilidade de ser considerada uma subjetividade corporal no pensamento cartesiano. O primeiro é que embora alma e corpo sejam por ele concebidos como substâncias distintas, unem-se para constituir o composto humano, em que a alma não apenas se comporta como forma do corpo, mas é também o princípio determinante da unidade e identidade numérica desse composto. Acrescente-se ainda que o eu do *cogito* ou da coisa pensante passa a reinar como sujeito por excelência, não

dependendo de qualquer coisa material, isto é, como pura racionalidade, sujeito único, *conhecedor de si mesmo*. É isto que faz com que Descartes seja visto como aquele que veio modernizar e revolucionar a concepção de sujeito, remetendo-a ao termo subjetividade, entendida como *consciência de si*.

O outro motivo é que o corpo do homem, apesar de ter sido elevado por Descartes à categoria de substância distinta da alma, é uma máquina semelhante à do corpo animal. O que se poderá esperar de um *mecanismo* quanto ao desempenho do papel de sujeito, na acepção moderna da palavra?

Pelo fato de conter em si a individualidade, o corpo humano, em Descartes, separa-se verdadeiramente dos organismos animais. E essa individualidade tem como fundamento a indivisibilidade, como é por ele defendida em uma de suas cartas a Mesland. Nessa carta, Descartes afirma que mesmo que o corpo humano passe por transformações, aumentando ou diminuindo, ele é sempre o mesmo corpo, por permanecer unido substancialmente à mesma alma. Nesse sentido, o corpo é indivisível, porque se for cortado um braço ou uma perna de um homem não vamos pensar que aquele que tem uma perna ou um braço cortado seja menos homem que um outro. (Descartes, 1996e, v. 4, p. 166-167).

Recentemente, vem sendo levantada a questão da “subjetividade corporal” em Descartes, tendo como respaldo esse famoso trecho de uma carta a Mesland, onde a indivisibilidade do corpo do homem é afirmada por estar ele unido substancialmente à alma. Interpretando Descartes, Gueroult conclui que “a indivisibilidade funcional real do corpo humano resulta de sua união com a alma, não havendo nenhuma indivisibilidade real no animal máquina” (Gueroult, 1953, p. 180).

Mas, como nos mostra Guenancia, Descartes, em outro momento, defende a unidade e indivisibilidade do corpo humano não mais em função de sua união substancial com a alma. No art. 30 de sua obra *Les Passions de l'Âme*, e apenas nesse lugar, ele enfatiza que o corpo do homem constitui em si mesmo uma unidade e indivisibilidade pela disposição de seus órgãos e pela relação que

estes mantêm entre si. (Cf. Guenancia, 1999, p. 101 e Descartes, 1999, p. 88).

Mostra-nos ainda Guenancia que a conclusão tirada na *Sixième Méditation* de que o homem é um composto de espírito e corpo e que essas duas substâncias por se encontrarem tão estreitamente conjugadas formam um único todo, ou seja, uma união substancial, é uma prova de que Descartes situa o corpo no mesmo nível de substancialidade da alma, contendo em si a unidade e indivisibilidade. (Cf. Guenancia, 1999, p. 102 e Descartes, 1996a, p. 64-66.)

No entanto, a individualidade não é tudo. Para que o corpo possa ocupar o lugar de sujeito, no sentido moderno do termo, torna-se necessário que ele se apresente como um ser que, de alguma maneira, saiba de si e que seja capaz de tomar iniciativas que se reflitam numa unidade de agir. Parece-nos que essa é a direção apontada por Descartes ao se referir ao *corpo de um homem*, expressão por ele usada repetidas vezes. Escrevendo ao padre Mersenne assim se expressa: “De modo que, por exemplo, o tocador de *alaúde*<sup>4</sup> tem parte da memória em suas mãos, pois a facilidade de curvar e de dispor seus dedos em diversas posições, que adquiriu por hábito, o ajuda a lembrar-se das passagens que para executá-las deve assim posicioná-los” (Descartes, 1996f, v. 3, p. 48). Comentando essas palavras de Descartes, Guenancia faz a indagação: “Não se diria que aqui o corpo substitui a alma e orquestra, à sua maneira, um conjunto de operações que não procedem do instinto, como nos animais, nem da inteligência, como aquelas do espírito no sentido estrito”? (Guenacia, 1999, p. 102) Continuando seus comentários, observa que, no exemplo acima, as mãos do instrumentista são uma metonímia do corpo. Na verdade é o corpo inteiro que toca o instrumento e conserva esse hábito em uma memória<sup>5</sup> que lhe é

---

<sup>4</sup> Antigo instrumento de cordas dedilháveis, de origem oriental.

<sup>5</sup> Descartes distingue dois tipos de memórias: uma corporal e outra intelectual. “Além dessa memória que depende do corpo, reconheço uma outra, totalmente intelectual, que depende somente da alma.”. (Carta ao padre Mersenne, de 1º de

própria. Para Guenancia, a habilidade do artista não é uma simples ação mecânica, mas aproxima-se mais de um ato do espírito. Trata-se de um “saber” do corpo que em sua atitude, poderíamos dizer, imita a alma. (Guenancia, 1999, p. 102-103) Continua ele: Não pareceria também que a alma imita o corpo, ao avaliar o tamanho de um objeto, confiando no testemunho das mãos que aplicam um instrumento de medida a esse objeto? Levanta então a questão: Nas duas situações descritas, qual o sujeito das mãos? Pertencem elas à alma ou ao corpo? (Guenancia, 1999, p. 103)

Kambouchner, ao analisar em Descartes o papel do corpo nas paixões, sugere a possibilidade de seu desempenho como um guia da alma: “Se existe paixão, se a paixão de certa forma faz-se útil e necessária, é porque o corpo ‘sabe’ melhor que a própria alma o que ela deve querer ou pensar... A alma aparece naturalmente como tributária do corpo” (Kambouchner, 1995, p. 342). Kambouchner acrescenta: “Ela [alma] supõe ... que o corpo ‘pensa’ em todas essas coisas, de alguma maneira ... que o pensamento, e em particular a vontade – ou todo ou pelo menos certo regime de pensamento, certo gênero de vontade – são antes funções do corpo que da alma”. (Ibid. p. 344-345).

Nesses textos, Kambouchner aponta-nos um “saber” e um “pensar” do corpo, cujo agir se pauta por certo conhecimento e não pelo automatismo peculiar à máquina. Não importa tanto se Descartes manifesta certa indecisão, como observa Azouvi, ao creditar a indivisibilidade do *corpo de um homem*, ora à alma, como se evidencia na carta à Mesland (Descartes, 1996e, p. 166-167), ora ao próprio corpo, como aparece no art. 30 de *Les Passions de l'Âme*. (Azouvi, 1995, v. I, p. 266). O que vale é o destaque que ele dá ao corpo, a paridade de que esse desfruta, enquanto substância, dentro do composto, e sua convivência pacífica com o espírito.

Quando falamos do corpo de um homem, não entendemos uma parte determinada de matéria..., mas entendemos unicamente toda a matéria que

está harmoniosamente unida à alma desse homem”. “Não era também sem alguma razão que acreditava que esse corpo (que por certo direito particular chamava de meu) pertencia-me mais propriamente e mais estreitamente que qualquer outro ... Além disso estou a ele conjugado tão estreitamente e de tal maneira confundido e misturado que componho com ele um único todo. (Descartes, 1996e, p. 166, e 1996a, p. 60, 64).

Guenancia interroga-se: “Pode-se atribuir ao corpo aquilo que é específico da alma, como seja, o fato de agir por conhecimento e não por impulso ou às cegas?” Ele mesmo nos dá a resposta: “De certa maneira sim, e é por isso que é possível considerá-lo como sujeito”. (Guenancia, 1999, p. 104).

Como vemos, o pensamento cartesiano, além de assinalar a presença do sujeito do cogito que para existir não “necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material”, nos permite falar de um corpo-sujeito, na acepção moderna do termo, por esse guardar em si uma unidade indivisível, um “saber” e um “pensar” que lhe permitem executar operações das quais nenhum mecanismo ou corpo animal é capaz.

### 2.3 O sujeito das paixões

Michel Meyer, em sua Introdução ao livro *Les Passions de l'Âme*, lança as indagações: o que levou o pai do racionalismo moderno e fundador da geometria analítica a interessar-se por algo tão irracional como as paixões? Trata-se de uma preocupação tardia sem um verdadeiro vínculo com sua obra? Ele mesmo responde: O *Tratado das Paixões* longe de ser um escrito que Descartes acrescenta de última hora às suas obras, constitui-se uma peça fundamental do cartesianismo. (Meyer, 1990, p. 5).

O vocábulo *paixão*, por sua origem latina, *passio*, significa ação de sofrer, afecção da alma. Guarda uma conotação de passividade. Pela origem grega, *παθος* (*pathos*), traduz-se por tudo aquilo que afeta o corpo ou a alma, de bem ou de mal; estado de alma agitada por circunstâncias exteriores. Considerando as duas raízes etimológicas, o termo refere-se a um fenômeno causado por uma ação externa. (Ver Gaffiot, 2000 e Bailly, 2000).

Para Descartes, a consciência volta-se tanto para si como para o objeto, ou seja, como nos diz Meyer, “Consciência do objeto e consciência de ser consciência do objeto, a consciência é sempre consciência de si”. (Meyer, 1990, p. 6).

Todavia, Descartes se depara com algo que escapa a essa verdade que lhe parece ser tão evidente. Ele descobre que grande parte de nossa vida consciente não se deixa guiar pelo rigor ou determinação do raciocínio matemático, mas está à mercê da mutabilidade das sensações. Surge a questão: isto não acarretaria uma negação do *cogito*?

Como nos faz ver Meyer, Descartes defronta-se com o dilema: como aceitar toda uma realidade que se insinua em nosso interior sem ter que renunciar à realidade do *cogito*? (Meyer, 1990, p. 9). Com outras palavras, como explicar a parte *não consciente* do agir do homem? Para não falar de uma *consciência inconsciente*, Descartes vale-se das paixões que se lhe apresentam como a explicação da parte não consciente do agir humano.

O que ele chama de *paixões da alma* são “as percepções que se referem somente à alma cujos efeitos se sentem como na alma mesma”. (Descartes, 1999, p. 84). Para ele, as paixões encontram-se na alma, como todas as idéias das coisas exteriores, representando tudo aquilo que, proveniente de uma ação externa, afeta o corpo ou a alma causando-lhes movimentos involuntários. No entanto, elas não provêm da alma, mas são percepções ou pensamentos que nela se fazem presentes causados pelo corpo. Em função das paixões, corpo e alma encontram-se estreitamente unidos, interagindo mutuamente.

Muitas vezes, ao executarmos conscientemente nossas atividades, somos atingidos por pensamentos que surgem de chofre sem passar pelo crivo de uma consciência atenta. Exemplifiquemos: O assalariado que desempenha com atenção sua tarefa, enquanto simultaneamente divaga sobre a vida confortável que o grande prêmio da Mega-Sena poderia proporcionar-lhe; o motorista que ao dirigir atento seu veículo, surpreende-se assobiando uma canção de Jobim; o estudioso que está concentrado em sua pesquisa e se deixa

invadir por um sentimento de amor pela pessoa amada e tantas outras situações do dia a dia de um homem.

Segundo o pensamento cartesiano, além do lado consciente de nosso espírito, há também uma *consciência* por assim dizer *inconsciente*, ou seja, existem em nós *certas representações* ou *movimentos*, não oriundos de uma consciência que reflete, mas que se insinuam em nosso interior, invadindo-nos, sem que nos demos conta, e até nos surpreendendo, nos assustando.

Esses fenômenos levam Descartes a fazer a distinção entre a *consciência do cogito* e a *consciência corporal*. Se duvido que penso, há aí necessariamente um ato de pensar, um *eu penso*. Pensar e duvidar, ou, pensar e pensar que se pensa constituem uma identidade, é sempre pensar. Mas amar e pensar que se ama já não é a mesma coisa, pois são ações que se referem a diferentes níveis de consciência. (Meyer, 1990, p. 12).

Para Descartes, a paixão, como consciência sensível corporal, é tão indubitável quanto a verdade do *cogito*. A alma torna-se fonte de pensamentos passionais como “eu sofro” ou “eu amo” da mesma maneira que contém em si, idéias claras e distintas. (Meyer, 1990, p. 11).

Com as paixões, entrelaçam-se dois diferentes níveis de consciência: aquela consciência de si, fundada no *cogito* e a consciência passional que provém do corpo, via sensibilidade. Surge então o *sujeito da fatualidade passional* que não é nem a alma, nem o corpo, isoladamente, mas o homem em sua totalidade. Esse sujeito efetiva-se através de um agir consciente (próprio do *cogito*) e de um agir passional advindo do que se poderia denominar consciência sensível. O sujeito resultante da união alma-corpo traz em si um duplo movimento: *ação* e *paixão*. Segundo Kambouchner, esse sentimento ou movimento passional “é uma função ou dimensão essencial da subjetividade”. (Kambouchner, 1995, p. 82).

O sujeito cartesiano último pode ser visto como o homem em sua concretude, enquanto ser que pensa e também como ente dotado de sentimentos, espírito encarnado, afetado pelas paixões. Esse homem constituir-se-á o *hypokéimenon* por excelência, ou,

usando a expressão de Descartes, é o “senhor e possuidor da natureza”.

### Referências

ARISTOTE. *Catégories*. In: *Organon*. Traduction Nouvelle et Notes par J. Tricot. Paris: Vrin, 1997.

ARISTOTE. *Métaphysique*. Traduction et Notes par J. Tricot. Paris: Vrin, 2000. t. 1.

ALQUIÉ, F. *La Découverte Métaphysique de l'homme chez Descartes*. 5.ed. Paris: Presses Universitaires de France. 1996.

AZOUVI, F. *La formation de l'individu comme sujet corporel à partir de Descartes*. In: CAZANIGA, Gian Mario & ZARKA, Yves Charles (Orgs.). *L'Individu dans la Pensée Moderne XVI - XVIII Siècles – L'Individuo nel Pensiero Moderno Secoli XVI-XVIII*, Pisa, EDIZIONI ETS, 1995. v. I.

BAILLY, Anatole. *Le Grand Bailly Dictionnaire Grec-Français*. Édition revue par L. Séchant et P. Chantraine. Paris: Hachette, 2000.

DESCARTES, R. *Méditations et Principes*. Oeuvres Publiées par Charles ADAM & Paul TANNERY. Paris: Vrin, 1996a.

\_\_\_\_\_. *Meditationes de Prima Philosophia*. Oeuvres Publiées par Charles ADAM & Paul TANNERY. Paris: Vrin, 1996b. v. VII.

\_\_\_\_\_. *Correspondance - avril 1622 - février 1638*. Oeuvres Publiées par Charles ADAM & Paul TANNERY. Paris: Vrin, 1996c. v. I.

\_\_\_\_\_. *Discours de la Méthode et Essais*. Oeuvres Publiées par Charles ADAM & Paul TANNERY. Paris: Vrin, 1996d. v. VI.

\_\_\_\_\_. *Correspondance - juil 1643 - avril 1647*. Oeuvres Publiées par Charles ADAM & Paul TANNERY. Paris: Vrin, 1996e. v. IV.

\_\_\_\_\_. *Descartes a Mersenne*. In: *Correspondance - janv. 1640 - juin 1643*. Oeuvres Publiées par Charles ADAM & Paul TANNERY. Paris: Vrin, 1996f. v. III.

\_\_\_\_\_. *Regulae ad Directionem Ingenii*. Oeuvres Publiées par Charles ADAM & Paul TANNERY. Paris: Vrin, 1996g. v. X.

\_\_\_\_\_. René. *Les Passions de l'Âme*. Introduction et notes par Geneviève Rodis-Lewis. Paris: Vrin, 1999.

- GAFFIOT, Félix. *Le Grand Gaffiot Dictionnaire Latin-Français*. Nouvelle édition revue et aug. sous la direction de Pierre Flobert. Paris: Hachette, 2000.
- GUENANCIA, Pierre. *Le Corps peut-il être un Sujet?* In: ONG-VAN-CUNG, Kim Sang. (Org.). *Descartes et la Question du Sujet*. Paris: PUF, 1999.
- GUEROULT, M. *Descartes selon l'Ordre des Raisons*. t. II – L'Âme et le Corps. Paris: Aubier, 1953.
- KAMBOUCHNER, Denis. *L'Homme des Passions – Commentaires sur Descartes*. Paris: Albin Michel, 1995. v. I. – Analytique.
- MEYER, Michel. *Introduction: Descartes selon l'ordre des passions*. In: DESCARTES. *Les Passions de l'Âme*. Introduction de Michel Meyer, Présentation et Commentaires de Benoît Timmermans. Paris: Librairie Générale Française, 1990.
- RICOEUR, Paul. *O conflito das Interpretações – Ensaios de Hermenêutica*. Trad. M. F. Sá Correia. Porto: Rés, 1988.
- SELVAGGI, Filippo. *Filosofia do Mundo*. 2. ed. Trad. Alexander A. Macintyre. São Paulo: Loyola, 1998.